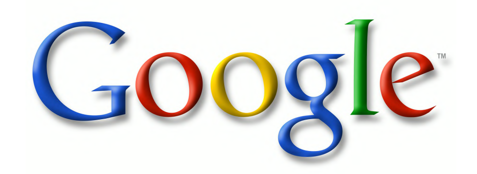
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.



https://books.google.com



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

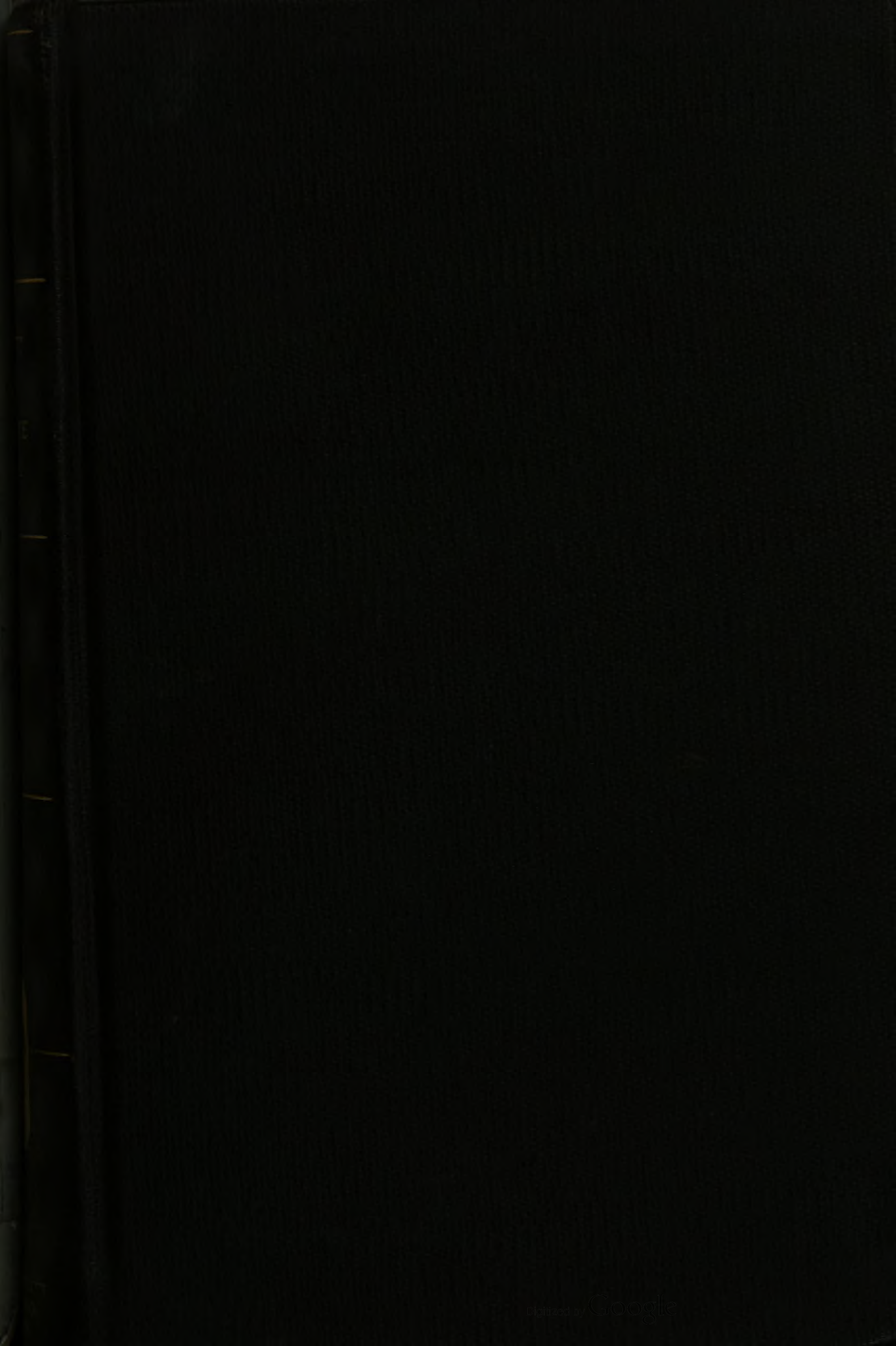
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



(Div)

The University of Chicago
Libraries

Cres-cat Sci-entia Vita Exco-latur

Ex. American Journal
of Theology

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY
Div. (Kun Lib.)

Zeitschrift

für

katholische Theologie

Sechsunddreissigster Jahrgang

1912

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)

1912

Digitized by Google

BX803
.Z5

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Universitätsstraße 8
oder Sillgasse 2

Digitized by Google

398217

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

89128

Digitized by Google

Literaturberichte

A. Übersichten

B. Rezensionen und kürzere Besprechungen von Einzelwerken

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Analekten

Kleine Mitteilungen

Digitized by Google

Digitized by Google

Abhandlungen

Zur Geschichte der Vulgata Sixtina

Von **Joh. B. Nisius** S. J.—Wien

Die wissenschaftliche Forschung der jüngsten Vergangenheit hat uns zwei beachtenswerte Arbeiten[1]) gebracht, die über die wichtigste und interessanteste Episode der kirchlichen Vulgatarevision, diejenige nämlich unter Sixtus V, Gregor XIV und Klemens VIII, unerwartet neues Licht verbreiten. Zugleich sind aber auch alte Streitfragen wieder erwacht, an deren Lösung man heute mit bessern historisch-kritischen Hilfsmitteln herantreten kann, als etwa noch in der letzten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts.

[1]) *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine.* Étude et Documents inédits par le R. P. *Xavier-Marie Le Bachelet S. J.,* Professeur de Théologie à Ore Place Hastings. Paris 1911: im Folgenden zitiert als L. Leider können wir hier auf den ersten Abschnitt der Schrift nicht eingehen, der uns mit der von Bellarmin zwischen 1589 u. 91 verfaßten Abhandlung: ‚De Editione Latina Vulgata, quo sensu a Concilio Tridentino definitum sit, ut pro authentica habeatur' bekannt macht. Für die noch nie vollständig und im Zusammenhang dargestellte Geschichte der theologischen Kontroverse über die Authentizität der Vulgata liegt hier ein wichtiger Beitrag in neuer kritischer Bearbeitung vor. — *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle.* Aktenstücke und Untersuchungen von *Paul Maria Baumgarten* (Alttest. Abhandlungen herausg. v. Prof. Dr. J. Nikel. III. Bd. 2. Heft). Münster i. W. 1911: im Folgenden zitiert als B.

Digitized by Google

I. Neue geschichtliche Daten zur Sixtinischen Bibelrevision

Wir wollen an der Hand der genannten Schriften[1]) zunächst die neugewonnenen und sichergestellten Resultate zusammenfassen, indem wir sie in die bekannten allgemeinen Umrisse des Geschichtsbildes eintragen, das Ungarelli-Vercellone[2]) und auf diesen fußend, Kaulen[3]) und Cornely[4]) entworfen haben. Vorweg genommen sei hier gleich die im Bullarium Romanum (ed Nap. VIII, pp. 841 ss) enthaltene Nachricht, auf die B. (S. 9f) aufmerksam macht, daß der Venetianer Dominikus Basa von Sixtus V zum Leiter der von ihm 1587 errichteten Vatikanischen Druckerei erwählt wurde[5]). Noch am 2. Mai 1590 wird Basa ‚stampatore di Palazzo' genannt. Bei Renouard (Annales de l'imprimerie des Alde ou histoire des trois Manuce III² (Par. 1825) 199 s.) findet sich die Angabe, daß unter Clemens VIII die Leitung der Druckerei dem Aldus jun. übertragen wurde, während er früher nur Mitarbeiter des Gründers Dominikus Basa gewesen. Daraus ergibt sich, daß die Sixtinische Bibel mit Unrecht bisher als eine *editio Aldina* angesehen und als solche in manchen Bibliotheken eingereiht wurde[6]). Ob aber weiterhin die Schlußfolgerung B.s berechtigt ist, daß ‚die Manucci mit der Drucklegung dieser Bibel (der Sixtina) gar nichts zu tun' gehabt, bleibe dahingestellt[7]).

---

[1]) Heranzuziehen sind auch die schon 1890 erschienenen wertvollen Artikel von Ferd. Prat in den Études religieuses von Paris Tom L, 565—84; LI, 35—60; 205—24: ‚La Bible de Sixte-Quint'.

[2]) Prolegomena im I. Band der Variae lectiones von C. Vercellone (Rom 1860) pp. XXV—LXXVIII.

[3]) Geschichte der Vulgata (1868) 444—87.

[4]) Introd. generalis (Paris ²1894) pp. 481—501.

[5]) Es heißt in der Errichtungsurkunde vom 27. April 1587: Delecto ad hoc et vocato dilecto filio Dominico Basa Veneto valde perito et plurimum in opificio huiusmodi versato (B. 17).

[6]) Auch der alte Einband des Exemplars der Sixtina in der Bibliotheca Rossiana zu Lainz trägt Name und Wappen des Aldus.

[7]) Die Angabe, daß Aldus Manutius jun. (eigentlich nepos) die Sixtinische Bibel gedruckt, finden wir bei Ungarelli-Vercellone, Kaulen, Cornely, Prat, Nestle gleichmäßig. B. greift nun gerade die Dar-

Digitized by Google

Es ist bekannt, daß Sixtus V mit der ihm vom Kardinal Carafa, dem Präsidenten der Bibelkommission, gegen Ende 1588 überreichten Emendationsarbeit an der Vulgata sich sehr unzufrieden zeigte und selbst Hand an die Revision legte.

Die Zusammenstöße, die infolgedessen zwischen Papst und Kardinal vorfielen, spiegeln sich in zwei zeitgenössischen Berichten wieder. Kardinal Santori berichtet in seiner Autobiographie, Sixtus habe ihm den Auftrag gegeben, den Kardinal Carafa, der wohl wegen der vom Papst erlittenen Zurückweisung betrübt sei, zu trösten, ihm aber zu bedeuten, daß der Papst alles selbst sehen wolle; deshalb solle er ihm die ganze Bibel schicken oder zurückstellen, weil er sich selbst damit beschäftigen und eine seiner würdige Arbeit leisten wolle[1]). Im Verlaufe dieser

stellung bei Cornely und Prat heraus, um daran seine nicht gerade schmeichelhafte Kritik zu üben (S. 10 f; 23 f). Dagegen macht er vor dem Protestanten Nestle, dem ,ungemein genauen und verständnisvollen Bibelforscher' eine tiefe Verbeugung. Er tut einer von Nestle für eine Zeitung verfaßten, ziemlich oberflächlichen Schrift (,Ein Jubiläum der Lateinischen Bibel' Tüb. 1892: auch als Anhang von Nestles: Marginalien und Materialien, Tübingen 1893 gedruckt) die Ehre an, ihr zwei spatios gedruckte Seiten als Ausgangspunkt für seine Untersuchung zu entnehmen (B. 20). Nun will's das Unglück, daß schon in diesem Passus der Nestle'schen Schrift ein häßlicher historischer Schnitzer sich findet, den B. gar nicht bemerkt. Nach Nestle ernannte Pius IV eine Kongregation pro emendatione bibliorum, ,die vom 28. April bis 7. Dezember 1569 26 Sitzungen abhielt'. ,Unter seinem Nachfolger Pius V u. Gregor XIII', so berichtet Nestle weiter, ,schlief die Sache vollends ein'. Hier hat aber entschieden der Geschichtsschreiber geschlafen. Pius IV war schon 1566 gestorben und die genannten Sitzungen wurden selbstverständlich unter Pius V gehalten. Ich nehme zu Gunsten B.s an, daß er manche andere Ausführungen Nestles über die kirchliche Vulgatarevision (aaO. und in der Protestantischen Realencyklopädie III³ 46 ff) nicht gelesen oder nicht beachtet hat: sonst hätte er ihn in dieser Sache nicht als ,verständnisvollen' Gewährsmann zitieren können. Trotz mancher anderweitiger Verdienste Nestles, die ich nicht schmälern will, gilt doch auch von ihm: Catholica non intelliguntur.

[1]) Entrò [il papa] a ragionare da sè dell' emendatione dell' editione volgata della Bibbia, e cura data al Cardinal Carrafa, e la mala



überaus mühsamen Arbeit des Papstes oder gegen Ende derselben wagte dann Kardinal Carafa eine ernste Vorstellung bei Sixtus. Nach dem Berichte des spanischen Botschafters Olivarès an seinen Souverän Philipp II vom 7. Mai 1590 muß Carafa dem Papste vorgehalten haben, es stehe nicht in seiner Gewalt, dem Buchstaben der Bibel etwas hinzuzufügen, noch von demselben etwas wegzunehmen oder zu ändern. Können wir dem Grafen Olivarès Glauben schenken, so hat Sixtus den Kardinal unmutig zurückgewiesen und sogar mit dem Inquisitionsgericht bedroht[1]).

---

soddisfatione che n'aveva, havendolo ribuffato acremente con parole, ond' egli teneva, che detto cardinale stesse gravemente contristato, e ch'io volessi da parte sua consolarlo; e lo risolvessi, che Sua Beatitudine da se stessa voleva vedere ogni cosa, e che gli mandasse intiera o li rendesse la Bibbia, perchè voleva egli affaticarvisi e far opera degna di lui (B. 97 vgl. L. 28 Anm. 3).

[1]) Da wiederholt auf diesen Brief des Botschafters Olivarès Bezug zu nehmen ist, so muß er hier im Wortlaut angeführt werden: ‚Señor. Su Sd ha sacado ya a luz (herausgegeben) la biblia sobre que los días passados escriví á V. Md que avia reñido (sich entzweit) con el Cardinal Carrafa, y amenazado (gedroht) de ponerle en la Inquisición porque le dixo que no se estendía su autoridad á añadir (hinzufügen), quitar (wegnehmen) ni mudar nada de la letra de la Biblia, y desde entonces acá se la ha quitado el Papa, y corregídola él por su persona, comunicando algunas difficultades, que se le offrescían con el Doctor Toledo, pero no diziéndole si se conformava con su parescer ó no, y sabiendo (según él dize) que no lo hizo (tat) en muchas cosas, y que entre otros que ha alterado mucho, en un lugar quita cinco renglones (5 Zeilen) enteros, y assí el Toledo aguarda (befürchtet) desto mayores occasiones à beneficio de los hereges (Häretiker) y escándalo de los fieles que en ninguna cosa que pudiera hazer el Papa, y por muy occasionada (ernste Veranlassung) à provocarse un concilio general quando no huviera otra cosa. Ha mandado dar una á cada Cardenal, y no dudo de que la embiará (wird schicken) à V. Md, pero yo embiaré una primero para que quando llegue (ankommt), la pueda aver hecho ver V. Md si fuere servido. Dios le tenga de su mano, que cierto es grande estrañeza la suya y lo poco que repara (beachtet) en los inconvenientes que ay en tantas novedades como haze. Dios etc.‘ (L. 189 s.)

Digitized by Google

Die Bulle *Aeternus ille,* welche Sixtus gleichzeitig mit der Bibelrevision bearbeitet und sorgfältig korrigiert hatte, erschien mit dem Datum: Romae apud sanctam Mariam Maiorem anno Incarnationis Dominicae Millesimo quingentesimo octogesimo nono Kl. Martii Pontificatus nostri Anno Quinto. Es ist ein Verdienst B.s, endlich mit der irrtümlichen Lesung dieses Datums, die bis dahin alle Darstellungen der biblischen Lehrbücher beherrschte, aufgeräumt zu haben. Das fünfte Pontifikaljahr Sixtus' V läuft vom 1. Mai 1589 (Tag der Krönung) bis 1. Mai 1590. Das 1589. Jahr der Menschwerdung des Herrn liegt zwischen dem 25. März 1589 und den 25. März 1590. Die Kalendae Martii im Datum der Bulle sind also der 1. März 1590 (nicht 1589). Auffallend ist es, daß man schon kaum zwei Jahrzehnte nach Veröffentlichung der Bulle, das Datum unrichtig gelesen. Im Jahre 1608 schreibt Jakob Gretser, es sei nicht glaublich, daß der Papst die nötigen Formalitäten zur Promulgation seiner Bulle nicht erfüllt habe, praesertim, cum post datam Bullam 1589 Kalend. Martii, Sixtus adhuc per sesquiannum vixerit; mortuus 29 (27) augusti 1590. (L 157.) Cornely fand in dem irrig gelesenen Datum der Bulle eine ernste Schwierigkeit, sowie es denn überhaupt die ganze geschichtliche Übersicht über die Ereignisse störte. ‚Notandum est', so Cornely, ‚constitutionem datam dici Calendis Martii 1589, at illo die Bibliorum impressio vix fuit inchoata' (l. c. p. 486).

N. Nilles hat im Jahre 1901 in dieser Zeitschrift (XXV, 9—20) eine gründliche, leider wenig beachtete Belehrung über das Datum incarnationis dominicae gegeben. Er zeigte, wie durch die Nichtbeachtung der hier geltenden Norm viele Fehler ins Römische Bullarium sich eingeschlichen haben. Als Beispiel wählte er die berühmte Bulle Julius II gegen die simonistische Papstwahl, um daran die bedauerlichen Folgen der falschen Auflösung eines Bullendatums ab incarnatione Domini zu zeigen. Er bemerkte, ihm sei keine päpstliche Konstitution bekannt, ‚deren Datum in solcher Allgemeinheit falsch interpretiert worden wäre'. Leider dachte er damals nicht daran, einen Blick auf die Behandlung des Datums der Bibelbulle

Digitized by Google

Sixtus' V seitens der Bibelgelehrten zu werfen. Sie kann wohl, was allgemeine Verbreitung und zähe Langlebigkeit betrifft, in Wettbewerb treten mit dem Schicksal der Bulle Julius' II.

Auf Veranlassung Cornely's waren seinerzeit, leider ohne Erfolg, im Vatikanischen Geheimarchiv Nachforschungen nach dem Original der Bulle angestellt worden. B. entdeckte es im Jahre 1907 durch einen glücklichen Zufall. Die Bulle ,befindet sich in Secretiori Tabulario Vaticano, Arch. Arcis, Armar VIII, caps. 6 cap. 6. Die Urkunde ist in Heftform ausgefertigt und besteht aus acht Doppelblättern, gleich 16 Blättern, gleich 32 Seiten' (B. 32). Nachdem B. schon damals der gelehrten Welt Mitteilung über seinen Fund gemacht (*Biblische Zeitschrift* V (1907) 189—91; 337—51), hat er nunmehr einen diplomatisch genauen Abdruck der Originalbulle hergestellt, unter Vergleichung des von Sixtus eigenhändig korrigierten zweiten Entwurfes zur Bulle und eines mit den eigenhändigen Unterschriften des Prodatars und Sekretärs versehenen Sonderabdruckes. Die Wiedergabe und Beschreibung der Bulle bildet den Kern der B.schen Schrift, um den sich die historischen Untersuchungen und Notizen in leider nicht sehr durchsichtiger Anordnung lagern.

Für den Theologen wirft indes die Einsichtnahme in den Originaltext nur geringen Gewinn ab. Die uns bekannten Drucke, (außer in den Sixtinischen Bibeln selbst, finden sich solche bei Th. James, *Bellum papale,* bei Sixtin. Amama, *Antibarb. bibl.* 98 ss, bei Hody, De bibl. textibus orig. 490 ss., bei Kaulen aaO. 449 ff., (fast vollständig), bei Cornely l. c. p. 486 ss.) geben den Inhalt richtig und vollständig wieder. Unrichtig bemerkt B. (*Bibl. Zeitschrift* V, 340) daß der Abdruck bei Cornely ,auf Vercellone zurückgeht'. Bei Vercellone findet sich überhaupt kein Abdruck der Bulle. Cornely sagt ausdrücklich, daß er eine getreue Abschrift aus dem Bibelexemplar der Barbarini'schen Bibliothek in Rom biete. Nach einer genauen Vergleichung des Druckes bei Cornely mit dem Exemplar der Bibliotheca Rossiana muß ich schließen, sofern die Drucke in den Bibelexemplaren gleich sind, daß diese Abschrift, auch

Digitized by Google

abgesehen von den vielen Abkürzungen, ziemlich ungenau gewesen ist, freilich meistens nur in der Wiedergabe der Interpunktionen. Die Lesart ‚ter‘ in den Worten: ‚pro quo (Petro) Dominus . . . non semel tantum sed ter (semper) rogavit‘, auf die man besonders als ursprünglich im Original hingewiesen, ist nachträglich durch den Papst selbst in ‚semper‘ korrigiert worden[1]).

Aus dem zweiten Entwurf, dessen Verbesserungen übrigens noch nicht die letzten waren, ersehen wir, wie der Papst an dem Text seiner Bulle gefeilt, manche überflüssige Bemerkung gestrichen, manchen Ausdruck gemildert hat. Gestrichen wurden zwei den hl. Hieronymus betreffende Nachrichten, die für die Sache belanglos schienen. Die erste besagte: ‚omnium pene judicio (Hieronymus) dignus summo Sacerdotio extimabatur‘; die zweite lautete: ‚Hieronymum etiam Augustinus dehortatur, ne Testamentum vetus ex Hebraeo in Latinum transferret, ne tot veteres Latinas et Graecas auctoritates damnare videretur.‘ Während es anfänglich als ‚plane fatuum‘ bezeichnet war, eine bessere Übersetzung als die Vulgata zu wünschen, wurde dies dann nur mehr als ‚prorsus inane‘, im letzten Druck als ‚penitus inane‘ getadelt. Die Nichtachtung der kirchlichen Gewohnheit, zuerst eine ‚plane impudens temeritas‘ genannt, erhielt später die mildere Zensur, ‚temeritas plane pertinaciaque‘.

Auf dem Original der Bulle machte B. eine überraschende Entdeckung, die uns weiter unten noch näher beschäftigen wird. Er fand auf Fol. 16 v. die amtliche Beglaubigung der erfolgten Promulgation der Bulle durch

---

[1]) Der Druck der Bulle in der Sixtus-Bibel der Rossiana enthält die ursprüngliche Lesart ‚ter‘ ohne Korrektur, gehört also wohl zu den ältesten Exemplaren, die sehr früh dem Bereiche der Vatikanischen Druckerei entflohen sind. — Ich finde nirgends den Versuch, für das gewiß vom Papste ursprünglich geschriebene ‚ter‘ eine Erklärung zu geben. ‚Semper‘ ist doch offensichtlich eine nachhinkende Korrektur. Sollte das Gedächtnis des Papstes auf 2 Kor 12,8 abgeirrt sein: propter quod ter Dominum rogavi? Oder sollte ihm vielleicht eine fehlerhafte Handschrift zu Lk 22,32 die aus AG 10,16 abgeirrte Lesart ‚per ter‘ statt ‚pro te‘ geboten haben? Oder dachte er an Joh 21,15 ff?

Digitized by Google

die Cursores vom 10. April 1590. Sie hat folgenden Wortlaut:

1. Anno a Nativitate Domini [1]) millesimo Quingentesimo Nonagesimo Indictione

2. tertia, die vero Decima mensis Aprilis pontificatus Sanctissimi In Xρ̃õ patris

3. et domini nostri, Domini Sixti Divina providentia pape quinti anno Quinto

4. Retroscripte littere affixe et publicate fuerunt ad Valvas Basilice

5. principis Apostolorum de Urbe, sancti Ioannis Lateranensis, Cancellarie

6. Apostolice et aciei Campi flore et in aliis locis publicis ut moris

7. est, per Nos Nicolaum Drouyn Et Octavium Tagliettum Sanctissimi Domini Nostri

8. Pape Cursores

Pompeus Guerra, magister Cursorum.

Über Fortgang und Vollendung des Druckes der Sixtinischen Bibel und ihre erste Verbreitung sind uns ziemlich genaue Angaben erhalten. In der Vatikanischen Sammlung der *Avisi,* einer Art handschriftlicher Wochenzeitungen, (Cod. Urb. Lat. 1057 und 1058), fand B. folgende Daten: ‚1589 November 1. Das Alte Testament ist gedruckt[2]). 1589 November 25. Das Alte Testament liegt der Indexkongregation vor. 1590 Mai 2. Fertigstellung der ganzen Vulgata. Überreichung des Werkes an alle Kardinäle und Hofwürdenträger' [3]) (B. 28 f.). Am 7. Mai

[1]) Hier ist nach dem Gebrauche der päpstlichen Notare bei Testamenten, Verträgen und öffentlichen Urkunden das Datum a nativitate Domini angewendet (vgl. Nilles aaO. S. 20 ff); das Jahr a nativitate Domini läuft vom 25. Dezember bis zum folgenden 25. Dezember; auch hier kann bezüglich der Tage 26. Dezember—1. Januar leicht ein Irrtum unterlaufen bei der Übertragung in die bürgerliche Zeitrechnung.

[2]) Im Text heißt es indes nur: Dalla Bibia ovvero testamento vecchio riformato . . . che hora si va stampando per darlo fuori.

[3]) Nostro Signore ha publicato la Biblia da Sua Beatudine ricorretta et emendata con tante vigilie et studio; et ha mandato a

Digitized by Google

1590 meldet der spanische Botschafter Olivarès seinem König die Vollendung des Werkes und erbietet sich, ihm ein Exemplar, noch vor dem vom Papste zu erwartenden Geschenkexemplar, zu schicken, damit der König es schon vorher prüfen lassen könne[1]). Am 14. Mai kündigt er die Absendung von zwei Exemplaren an. Am 28. Mai meldet er die Überreichung des vom Papste für den König bestimmten Bibelexemplars durch den ‚*frayle*‘ (den Augustinereremit Angelus Rocca), der dem Papste bei der Korrektur und dem Drucke der Bibel gedient habe und kündigt das Breve an, das der Papst an den König richten werde. Solcher Breven, die vom 29. Mai 1590 datiert sind, gingen am 31. Mai, zugleich mit Geschenkexemplaren der Bibel, nach dem Berichte der *Avisi di Roma,* 25 an christliche Fürsten ab (B. 110). Die Bibel Sixtus' V ging so in die Welt hinaus, zunächst zwar an die Fürstenhöfe, aber ohne Zweifel bald auch in weitere Kreise, weil dieselbe, wie oben berichtet ist, seit dem 2. Mai für alle käuflich war.

Die unverdrossene Druckfehlerkorrektur, die Sixtus gleich nach Erscheinen seiner Bibel aufnahm und unermüdlich fortsetzte, ist bekannt. Ein Blick in die erhaltenen schönen und seltenen Exemplare der Sixtinischen Bibel, die nunmehr ein Schatz der Bibliotheken sind, belehrt wie vielfältig die Mittel waren, um die unliebsamen Druckfehler zu verbergen. Durch aufgeklebte Zettelchen, durch Federstriche, durch Tinte, Druckerschwärze, braune und weiße Deckfarbe, durch Radierung und Ätzung, mit Handstempel und Druckstock suchte man sie unschädlich zu machen. Die Jagd auf Druckfehler wurde in den folgenden Wochen bis Ende Juni eifrig betrieben. Je später ein Exemplar die Druckerei verließ, desto mehr Korrekturen hatte es aufzuweisen. Eine ergötzliche Probe dieser eifrigen Bemühungen um die Druckfehler berichtet der spanische Botschafter unterm 30. Juni. Kaum hatte der schon be-

---

ciascun Cardinale et servitore principale di questa corte a presentarne una: la qual Biblia è hora venale a tutti.

[1]) S. den Brief oben S. 4 Anm. 1.

Digitized by Google

kannte *,frayle'* (Ang. Rocca) ihm das Widmungsexemplar für den König übergeben, so kehrte er zurück und bat um die Erlaubnis, noch einige Stellen verbessern zu dürfen. Der Botschafter gestattete es, weil er wußte, daß man dasselbe auf Anordnung des Papstes auch in den andern Exemplaren getan. Der Botschafter verzeichnet die Liste der in der Bibel noch vorzunehmenden Korrekturen und fügt hinzu, daß auch in der Bulle anstatt ,ter', ,semper' zu lesen und am Rande der Text Lk. 22 zu tilgen ist. Auch meldet er von einem Gerücht, daß alle Korrekturen noch gedruckt werden sollten, um sie am Ende der Bibel beizufügen[1]). Eine Ausführung dieses Planes kam nicht zustande, ebensowenig wie die von den *Avisi* unterm 22. August 1590 angekündigte Separatausgabe aller Auslassungen und Zusätze der neuen Sixtinischen Vulgata, nach welchen die alten Ausgaben korrigiert werden sollten[2]).

---

[1]) Der Botschafter schreibt: ,Señor. Embio aqui á V. M[d] copia del Breve que Su S[d] le escrive con la nueva Biblia, haviendo embiado con ella el original en las galeras. Despues de havérmela traydo el frayle de quien escrivi a V. M[d] se havia servido Su S[d] en la stampa, vino el mismo frayle á que le dexasse (ließe) emendar ciertos lugares, y aviendo sabido que havia hecho lo mismo en las demás (übrigen), y del doctor Toledo, que era por orden del Papa, le dexé, y aunque dizen se estamparán las enmiendas para que se puedan poner al cabo (am Ende), embio aqui a V. M[d] la mem[a] dellas, y la acceptatión del lugar de S[t]. Lucas se quitó porque S[t]. Lucas ni toda la escritura dize lo que querian (wollten) hazer dezir.

Va se de nuevo haziendo gran variación en los demás libros del rezado (Liturgie) assi por lo que obliga la que ha havido en esta biblia como por otros respectos y en todo parezce a Su S[d] que en su tiempo se acomodan todas las casas (?) de la Sede Apostólica y se ponen en su lugar y que todo estava asta aqui errado, y el más es que lo más va de su cabeza (nach seinem Kopf) y sin consejo ó contra el que le dan. Folgt die Liste der Korrekturen. En el Breve (die Bulle Aeternus ille) de SS[d] se puso en lugar de ter, semper y del margen se rayó Lucae 22' (L. 194 s.).

[2]) Cod. Urb. Lat. 1058 fol. 429r: Specifica di piu Sua Beatitudine che le Biblie vecchie debbano corregersi secondo questa emendata (die Sixtina), dovendo uscire in istampa separatamente, quanto da Sua Santitá é stato aggiunto et levato in detta Biblia (B. 25 f).

Digitized by Google

Die Sixtinische Bibel, die mit ihrem herrlichen Druck und schöner Ausstattung imponierend ihren Gang in die Welt genommen, wurde bald von einem widrigen, ihr schon lange drohenden Schicksal erreicht. Bald nach dem Tode des Papstes, noch zur Zeit der Sedisvakanz, erging auf Betreiben des Kardinals Carafa ein Verbot der Kardinalskongregation, Bibel und Bulle Sixtus' V fernerhin zu verkaufen. ‚De Roma à V di Settembre 1590. La Congregatione de Cardinali ha sospeso il vendere più la nuova Biblia et sua Bolla'. (Cod. Urb. Lat. 1058 fol. 456 r; B. 96) Damit waren die Maßnahmen gegen die Sixtinische Bibel nicht erschöpft. Im Anfang des Jahres 1592 erging, auf den Rat Bellarmins hin, der Auftrag des Papstes Klemens' VIII an die Nuntien und den General der Gesellschaft Jesu, alle Exemplare der Bibel, deren man habhaft werden könnte, auf Kosten der Apostolischen Kammer zurückzukaufen. Kunde über diese Vorgänge, auf die wir hier im Einzelnen nicht eingehen können, bringt das Journal der Audienzen des Kardinals Santori (L. 150 s.), ein Brief des Generals Claudius Aquaviva an P. Georg Duras, Rektor des Kollegs von Antwerpen, vom 20. Febr. 1593 (L. 152) und die Lettera apologetica Intorno all' edizione fatta in Roma per comando di Sisto V della Vulgata Latina L'anno MDXC. Lovania 1754 (B. 99 f.).

Die zurückgekauften Exemplare mußten den Nuntien übergeben werden. Ob sie immer vernichtet wurden, bleibt zweifelhaft. Überhaupt scheint die Maßregel allmählich lässiger gehandhabt worden zu sein. Ein Beweis liegt wohl darin, daß einige Exemplare in Jesuitenbibliotheken erhalten blieben, die, wie es scheint den Nuntien nicht abgeliefert wurden. Der Rückkauf wurde besonders in den von der Häresie bedrohten Ländern: in Deutschland, Belgien und Holland, eifrig betrieben. Aber auch an Philipp II von Spanien erging unterm 22. Dezember 1592 durch den Herzog von Sessa das Ersuchen Klemens' VIII die von Sixtus V erhaltene Bibel dem Nunzius zurückzugeben[1]). Das

[1]) El Papa me a dado una Biblia destas nuevas para que la envie á V. M[d] que irá con la primera occasión por via del Principe


Digitized by Google

gleiche Ersuchen wird wohl auch an die andern Fürsten gerichtet worden sein. Venedig wird besonders erwähnt, vermutlich weil dorthin viele Bibeln von dem Venetianischen Drucker gesandt worden waren. In Frankreich war es, wegen des völligen politischen Bruches mit diesem Lande, nicht möglich den päpstlichen Auftrag auszuführen. B. meint deshalb, daß ‚der Hauptstock unseres heutigen Bestandes wohl aus französischen Bibeln‘ besteht (S. 100). Rechnen wir die beträchtliche Anzahl der Geschenkexemplare und die rückgekauften Exemplare zu den noch vorhandenen und bekannten, die B. verzeichnet hat, ungefähr 40 an der Zahl, so ergibt sich, daß die Zahl der ausgegebenen Exemplare der Sixtinischen Bibel beträchtlicher war, als man bisher angenommen hat[1]). Das weitaus wichtigste der erhaltenen Exemplare ist dasjenige der Bibliotheca Angelica in Rom, (B—18—3) das von Vercellone und auch von B. näher beschrieben wird. Es ist jedenfalls das Exemplar, das beim Druck der Klementinischen Bibel benützt wurde. Ein zweites sehr wichtiges ist das Handexemplar Tolets in der Bibliotheca Vaticana (Cod. Vat. Lat. 1509), das die handschriftlichen zahlreichen am 23. August 1592 vollendenten Bemerkungen Tolets enthält, welche die letzte Korrektur der Klementinischen Bibel darstellen.

Die Geschichte der von Gregor XIV eingeleiteten neuen Revision der Vulgata sowie die Rolle, die hiebei Bellarmin spielte, sind hinreichend bekannt und erheischen nur eine später zu gebende kritische Würdigung. Um den durch den verschiedenen kritischen Standpunkt der Konsultoren sich ergebenden Schwierigkeiten zu begegnen, drängte Bellarmin auf die vorgängige Erledigung von sechs kritischen Prinzipienfragen. Sie sind enthalten in

---

d'Oria, i mandadome que suplique de su parte á V. M[d] se sirva de mandar se entreguen (zurückgeben) al Nuncio las que V. M[d] tuviere de Sixto (L. 199).

[1]) Für die statistischen Angaben, sowie die den Bibliographen und Bücherfreund interessierenden nähern Notizen über Seltenheit und Preise der Sixtinischen Bibeln verweise ich auf die ganze Darstellung bei B. 66—95.

Digitized by Google

einem handschriftlichen Gutachten Bellarmins: *De ratione servanda in bibliis corrigendis,* das L. (p. 127—29) mitteilt. Es sollte zuerst prinzipiell entschieden werden: 1. ob, wenn die lateinischen Vulgatahandschriften keine Varianten aufweisen, die Vulgata doch nach den etwa abweichenden hebräischen, griechischen und chaldäischen Handschriften zu korrigieren sei; 2. ob im selben Falle die Vulgata zu verbessern sei, wenn sie vom hebräischen und chaldäischen Text abweiche, mit dem griechischen aber übereinstimme; 3. ob im Falle von Unstimmigkeit in den Vulgatahandschriften, die gedruckte Vulgata nach den Handschriften zu korrigieren sei, wenn sie vom hebräischen, chaldäischen und griechischen Text abweicht; 4. ob im selben Falle die gedruckte Ausgabe nach den Handschriften zu verbessern sei, wenn sie vom hebräischen und chaldäischen Text abweiche, mit dem griechischen aber übereinstimme; 5. ob in der 3. und 4. Frage Rücksicht zu nehmen sei auf eine einzige wenn auch sehr alte Handschrift; 6. ob bei der Verbesserung der Vulgata nach den Handschriften oder Quellen, die kleinen Varianten, die den Sinn des Textes weder ändern noch verdunkeln, zu übergehen seien.

Den schleppenden Gang der ersten Revisionsarbeiten unter Gregor XIV überwand wieder Bellarmin, indem er es durchsetzte, daß die Bibelkommission auf wenige Mitglieder beschränkt wurde. Man hat die alte Angabe, diese Kommission habe die Arbeit im Landhause des Kardinals A. Colonna zu Zagarolo in 19 Tagen vollendet, als eine durch die jetzige am Hause erst 1723 angebrachte Inschrift begründete legendarische Ausschmückung betrachtet[1]). An der historischen Wahrheit ist jedoch jetzt nicht mehr zu zweifeln. Sie wird bestätigt durch einen schon von Vercellone zitierten Brief des Petrus Morinus, in dem er über seine Teilnehmerschaft an der Arbeit in Zagarolo berichtet: ‚ibi novemdecim totos dies commentati una sumus.' (L. 43). Unter den ‚*Varia ad Card. Bellarminum spec-*

---

[1]) Vgl. die Kopie dieser Inschrift im Handexemplar Tolets der Vatikan. Bibliothek; B. 68 f.

Digitized by Google

tantia‘ im Bellarminfond des Jesuitenarchivs hat überdies L. eine sehr alte Kopie der ersten Inschrift gefunden, die dieselbe Angabe enthält: Biblia Sacra |A mendis| Quae in editione a Sixto V imperata |Irrepserant| Marc. Antonius Columna et Guilelmus Alanus |Cardinales| Una cum Vener. Roberto Bellarmino |Soc. Jesu, postea Cardinali, Aliisque doctissimis viris| Undeviginti dierum spatio |Miro juxta pertinacique labore| In his aedibus |Vindicarunt|. MDXCI. (L. 135 s.).

Die früher gegen die Tatsache geltend gemachte Einwendung, daß nach einem Berichte Ghislieris die Kommissionsmitglieder erst im Oktober nach Rom zurückgekehrt seien, erweist sich als nicht begründet. Bellarmin war sicher schon Mitte Juni wieder in Rom, da er dem hl. Aloysius von Gonzaga in den letzten Tagen seiner Krankheit beistand. Der spanische Botschafter berichtet unterm 5. Juli 1911, daß die in Zagarolo vorgenommene Revision der Bibel vollendet sei[1]). Eine Nachricht der *Avisi di Roma* vom 23. Juni .1591 bestimmt noch genauer das Datum der Vollendung: Si è dato fine alla correttione della Biblia. (B. 98). Die Arbeit der Kongregation zu Zagarolo fällt also in die Zeit zwischen Ende März und Anfang Juni.

Es war Gregor XIV nicht gegönnt, das große Werk seiner Krönung entgegenzuführen. Er wurde daran gehindert durch die schwere Krankheit, der er nach langem Siechtum am 15. Oktober 1591 erlag. Im Auftrage Klemens' VIII nahm sodann bekanntlich Tolet eine neue, von Vercellone mit hoher Anerkennung erwähnte Revision vor, die am 28. August 1592 vollendet war. Hiermit war die kirchliche Revision der Vulgata vollendet und für lange Zeit abgeschlossen. Die Bibel erschien am 9. Nov. 1592 unter dem Namen Sixtus' V.

---

[1]) Señor. La revisión de la Biblia que se hazia en Çagarola se acabó (L. 198).

Digitized by Google

II. Wurde die Bibelkonstitution Sixtus' V promulgiert?

Unter den bezüglich der Vulgata Sixtina noch schwebenden Fragen ist für den Theologen die wichtigste, ob die der Einführung der Bibel dienende Konstitution ,*Aeternus ille*' vom 1. März 1590 ordnungsgemäß promulgiert wurde. Durch den von B. auf dem Original der Bulle aufgefundenen Publikationsvermerk (s. oben S. 8) scheint die Frage in ein neues Stadium gerückt zu werden. B. glaubt durch diese ,authentische' Bestätigung der Publikation der Bulle sei die Frage vollkommen entschieden. ,Die ordnungsgemäß erfolgte Veröffentlichung der Bibelkonstitution Sixtus' V steht für jeden Kenner der päpstlichen Diplomatik zur Zeit unumstößlich fest'.

Die Kontroverse ist fast so alt, wie die Bibelbulle selbst. Ungefähr ein Jahrzehnt nach Bekanntwerden der Bulle erhoben sich unter den Theologen ernste Bedenken gegen die in ihr enthaltene, anscheinend dogmatische Definition: die Sixtinische Edition sei die vom Trienter Konzil als authentisch erklärte Vulgata. Die theologische Diskussion hierüber wurde besonders an der Ingolstädter Akademie, wo berühmte Theologen, wie Gretser und Tanner, lehrten, lange und eifrig geführt. Einen kurzen Abriß der aus der obigen Voraussetzung gegen die Infallibilität des Papstes sich ergebenden Schwierigkeiten, sowie der versuchten Lösungen, gibt uns ein Bericht Gretsers, den er als Begleitstück eines Briefes unterm 23. Juni 1608 an Kardinal Bellarmin sandte, mit der Bitte um entsprechende Aufklärung[1]).

Gretser geht davon aus, daß Sixtus in der Bulle nicht als Privatperson, sondern als Papst eine Entscheidung treffe, was die feierliche Formel bekunde: ,Ad laudem igitur et gloriam omnipotentis Dei et ex certa nostra scientia deque Apostolicae potestatis plenitudine, statuimus et declaramus.' Aus dem ganzen Tenor der Konstitution ergebe sich ferner der ausgesprochene Wille des Papstes, die ganze Kirche zu verpflichten. Auch könne man nicht sagen, die Bulle enthalte gar keine dogmatische Definition,

[1]) Brief und Bericht Gretsers bei L. 155—58.



Digitized by Google

weil doch die *Editio Sixtina* als die vom Trienter Konzil approbierte Vulgata erklärt werde mit den Worten: ‚Sine ulla dubitatione aut controversia suam (d. i. hanc editionem) habendam esse pro vera, legitima, authentica et indubitata, quamque Concilium Tridentinum comprobaverit'; die Erklärung des Konzils aber über die Authentizität der Vulgata sei ohne Zweifel ein decretum fidei. Die Einwendungen, der Papst habe nicht die genügende Umsicht angewendet, oder er habe seine Meinung geändert, oder die Kirche habe die Bulle nicht angenommen, seien nicht zulässig, weil auf diese Weise die Infallibilität des Papstes in Glaubensentscheidungen entweder geleugnet oder illusorisch gemacht werde.

Auf diese von uns der Hauptsache nach wiedergegebenen Ausführungen Gretsers liegt leider eine Antwort Bellarmins nicht vor. Der eifrige und erfolgreiche Durchforscher des Bellarminschen handschriftlichen Nachlasses, Lebachelet, hat eine solche nicht gefunden. Auch Gretser erwähnt keine in seinem zweiten Band der *Defensio Bellarmini,* der im folgenden Jahre erschien. Dafür ist uns die Kritik eines *Anonymus* über die von Gretser angeregten Fragen erhalten, die offenbar eine Antwort Bellarmins voraussetzt[1]). Der *Anonymus* gibt zu Anfang dem Zweifel Ausdruck, ob die von seinem *Illustrissimus Dominus* (allem nach, dem Kardinal Bellarmin) gegebene Antwort allseitig befriedige: ‚vereor utrum responsio allata ab Illmo Domino meo, omni ex parte satisfaciat.' Diese Antwort, die er nicht genau formuliert, scheint dahin gelautet zu haben, es handele sich bei den Änderungen Sixtus' am Bibeltext nicht um Sachen des Glaubens, somit könne die Sixtinische Ausgabe unbedenklich als die authentische Vulgata gelten, im Sinne der Bibeldekrete des Konzils von Trient.

Der *Anonymus* gibt nun seine eigene weniger glückliche Lösung der Frage. Es sei gewiß ein error in fide

---

[1]) Das Dokument wird von L. (pp. 159—65), nach einer Handschrift des Archivum Postulatoris gen. und einer zweiten aus der Bibliotheca Febroniana zu Pistoia (Ms. 13) wiedergegeben.


Digitized by Google

und ein Verstoß gegen das Tridentinische Dekret, wenn jemand leugne, daß irgend ein Teil oder Text der Bibel, sowie sie in der Vulgata vorliegt, nicht zum Worte Gottes gehöre, auch wenn es sich darin nicht um dogmatische Dinge handle. Dasselbe gelte für den Fall, daß jemand den Sinn eines Textes ändere und damit eine vom hl. Geist diktierte Sentenz ausschließe, dafür aber Menschenwort an die Stelle setze. Beides aber habe Sixtus getan und zwar durch eine definitio ex cathedra, wie aus der Bibelkonstitution klar hervorgehe. Daraus scheine sich die unvermeidliche Konsequenz zu ergeben, Sixtus habe bei einer Definition im Glauben geirrt: ‚ut videatur consequens illum definiendo errasse in fide‘ [1]).

Wie windet sich nun der *Anonymus* aus dieser sich selbst aufgerichteten Schwierigkeit heraus? Seine Lösung zeichnet sich nicht durch Klarheit aus. Wir können sie aber folgendermaßen verdeutlichen. Er geht davon aus, daß die Infallibilität dem Papste allein oder dem rechtmäßig versammelten Konzil juxta ordinariam Dei providentiam, seclusis miraculis, gewährleistet sei. Diese Vorsehung Gottes verlange aber, daß in Dingen von der größten Wichtigkeit die höchste menschliche Sorgfalt angewendet werde. Wenn nun ein Papst ohne Anwendung dieser Sorgfalt etwas gegen den Glauben zu definieren versuche, so sei nicht einzusehen, wie er ohne ein Wunder daran gehindert werden könne. Man könne nur annehmen, daß in diesem Falle der heilige Geist die Geister der Gläubigen und besonders der Bischöfe so anregen werde, daß sie ihm communi consensu widerstehen und es sich so herausstelle, der Papst definiere nicht als Papst, sondern mißbrauche seine Autorität, weil er nicht die nötige Sorgfalt angewendet habe. Der *Anonymus* gibt nun unter scharfen Wendungen gegen Sixtus zu, daß dieser in leicht-

---

[1]) Es ist wohl nicht nötig auf die irrige Supposition aufmerksam zu machen, die dieser Schlußfolgerung zu Grunde liegt. Die angenommene Unterdrückung oder Änderung von Bibeltexten seitens des Papstes wäre doch noch nicht eine feierliche Definition, die ausgelassenen Texte gehörten in specie nicht zum Worte Gottes, oder die geänderten seien Gottes Wort.

Digitized by Google

fertiger Weise seine Bibelrevision vorgenommen habe und so zu einer Definition gekommen sei, die einen error in fide enthalte. Daraus aber ergebe sich für die Häretiker kein Angriffspunkt gegen die Infallibilität des Papstes. ‚Nemo enim Catholicus dixit unquam aut dicere potest Pontificem ut hominem non posse errare . . . Tunc autem Pontifex vere agit ut Pontifex, et ut talis res fidei definit, cum sequitur regulas a spiritu sancto traditas, quas si negligat aut contemnat, jam non ut Pontifex agit, sed tamquam homo privatus et ut maxime profiteatur se ex cathedra definire, humano tamen more loquitur et errat'.

Diese Infallibilitäts-Theorie des *Anonymus* konnte keinen Beifall finden. Sie war schon von Gretser kurz zurückgewiesen worden mit der Bemerkung, daß sie die Infallibilität selbst illusorisch mache. Hierin stimmte mit Gretser sein Kollege in Ingolstadt, Adam Tanner überein. Für den oben gedachten Fall, daß ein Papst einen error in fide definieren wollte, erwartet er von der Vorsehung Gottes auch kein Wunder, aber ein ganz anderes Hilfsmittel, als den vom *Anonymus* verlangten, durch den Geist Gottes anzuregenden Widerstand der Kirche. In der Voraussetzung, daß Sixtus V seine Bulle nicht promulgiert, aber die Absicht der Promulgation nicht geändert, oder erst durch die Krankheit gemahnt an eine Änderung gedacht habe, sieht er die Führung der göttlichen Vorsehung darin, daß Gott den Papst aus dem Leben abberufen habe. ‚Exemplum esse potest singularis illius curae ac providentiae, quam Deus erga Ecclesiam ac Romanam Cathedram habet, ut prius ac potius e vivis Pontificem eximat, quam permittat eum falsam aliquam definitionem edere, ac ad finem perducere [1]). Im übrigen ist aber Tanner der Ansicht, daß in der Bulle Sixtus' V gar kein Irrtum in Glaubenssachen enthalten sei. ‚Tametsi non pauca aliter in suis Bibliis legenda censuerit, nihil tamen (Sixtum), quod ad fidei et religionis integritatem ac puritatem attinet, errasse: esto minus forte circumspecte nec undique satis ad publi-

---

[1]) Theologia scholastica tom. III disp. I de fide qu. IV. dub. VI n. 267.

Digitized by Google

cam Ecclesiae utilitatem et aedificationem accommodate, ea bibliorum recognitio et de acceptanda recognitione praeceptio, initio concepta et publicata visa fuerit' [1]). Nach Tanner nämlich handelt es sich bei den Varianten der verschiedenen Vulgataeditionen, wie der Sixtinischen und Klementinischen, gar nicht um Dinge, die in irgend einer Weise dem Glauben oder dem Sittengesetz Eintrag tun.

Nehmen wir nun noch die von Bellarmin in der oben (S. 1) erwähnten Dissertation verteidigte These hinzu, die Authentizität der Vulgata bedeute im Sinne der Konzilsdekrete nur Immunität von Irrtümern in Glaubens- und Sittensachen. ‚Quotquot hactenus legere potui' so faßt Bellarmin seine Ausführungen zusammen, ‚ii videntur in eam sententiam descendere, ut editio vulgata censenda sit nullum continere errorem fidei catholicae aut bonis moribus contrarium et ipsa sola retinenda sit in publico usu templorum et scholarum, quamvis alioqui suos errores habere possit' [2]). So haben wir ein klares Bild des Standpunktes, von dem aus die hervorragendsten Theologen der damaligen Zeit (Bellarmin zitiert für seine Ansicht 11 Theologen: Joh. Driedo, Andreas Vega, Lindanus, Melchior Canus, Sixtus Senensis, Jodokus Tiletanus, Melchior Zangers, Diegus Payva, Franziskus Forerius, Hieronymus Oleaster, Gilbertus Genebrardus) an die Beurteilung der Tragweite der Bibelbulle Sixtus' V herantreten konnten. Sie konnten die geschichtlichen Tatsachen ganz unbefangen auf sich wirken lassen. Von ihrem Standpunkte aus wäre durch die vollendete Promulgation der Bulle keine unlösliche, dogmatische oder kanonistische Schwierigkeit entstanden [3]). Hieraus ergibt sich, wie unbegründet die Ver-

[1]) L. c. qu. V dub. II n. 83.

[2]) L. 106.

[3]) Mit Unrecht behauptet Lagrange in der Revue Biblique (1908) t. XVII, 108 ss, die Unterscheidung zwischen dogmatischen und nicht dogmatischen Texten oder Partien der Bibel sei erst von Franzelin in die wissenschaftliche Interpretation der Trienter Dekrete über die Vulgata eingeführt worden. Bellarmins These beruht auf derselben Unterscheidung und betrachtet selbstverständlich auch die Authentizität der Vulgata als eine ‚interne' oder als diejenige einer Übersetzung.

Digitized by Google

dächtigung ist, die B. gegen die Dogmatiker und Kanonisten erhebt, sie legten sich, ‚um schwierigen kanonistischen oder dogmatischen Fragen aus dem Wege zu gehen, die Dinge mit Wahrscheinlichkeitsgründen zurecht‘ oder, ‚sie hätten sich nicht auf zwingende geschichtliche Tatsachen, sondern immer nur auf Erwägungen‘ gestützt.

Trotz des oben angegebenen unanfechtbaren Standpunktes war es nun doch für die Theologen vom höchsten Interesse, den wahren Sachverhalt bezüglich der Promulgation der Bibelkonstitution festzustellen. Es bestand ja sonst fortwährend die Ungereimtheit, daß über diese Konstitution hin und her gestritten wurde, auf Grund einer Annahme, über die man keine Gewißheit hatte. Um diesem Übelstand abzuhelfen, wandte sich endlich Tanner nach Rom an den damaligen Assistenten des Jesuitenordens für Deutschland, Ferdinand Alber, und ersuchte ihn, in der Angelegenheit Nachforschungen anzustellen und womöglich Klarheit zu schaffen [1]. Die Antwort Albers

---

Gewiß beruht denn auch heute noch die Auffassung der meisten und gründlichsten Theologen auf obiger Unterscheidung, die doch durch die Natur der Sache und den Wortlaut der Dekrete von selbst sich nahe legt.

[1] Tanner berichtet hierüber und die ihm gewordene Antwort in seiner Theol. schol. T. III disp. I de fide qu. IV. dub. VI. n. 265. Die Stelle muß hier vollständig aufgenommen werden, weil sie die Grundlage der ganzen folgenden Auseinandersetzung bildet:

Cum jamdudum anno 1609 et 1610 in Academia Ingolstadiensi haec difficultas de Bibliis sixtinis tum a me, tum ab aliis Doctoribus Theologis privatim et publice discussa et in omnem partem diu multumque versata fuisset: Ego tandem ad explorandam facti veritatem Romam ad patrem Ferdinandum Alberum eo tempore Societatis Jesu per Germaniam Assistentem scripsi, qui in litteris 28 Augusti datis anno 1610, his ipsis verbis rescripsit: ‚Circa Biblia Sixtina post diligentem inquisitionem et discussionem hanc denique responsionem dederunt ii, qui huic rei incumbebant, qua omnis tollitur difficultas et cui omnes merito acquiescunt. Responsio sic habet: Certum est Bullam de iis Bibliis non fuisse promulgatam, cuius rei certissimum indicium est, in Registro (d. h. der apostolischen Kanzlei) huiusmodi promulgationem non reperiri; et Illustrissimus Card. Bellarminus testatur se, cum ex Gallia rediisset, a pluribus Cardinalibus audivisse Bullam illam non fuisse

Digitized by Google

lautete, ‚nach eifriger Untersuchung und Besprechung sei von den mit der Angelegenheit Betrauten der Spruch gefällt worden: ‚Certum est Bullam de iis Bibliis non fuisse promulgatam.‘ Nachdem als absolut sicherer Beweis das Fehlen der Promulgation im Register der apostolischen Kanzlei angegeben, worauf wir später eingehen müssen, werden drei durchaus glaubwürdige Zeugnisse dafür angeführt, daß die Bulle nicht promulgiert wurde. Diese Zeugnisse müssen zunächst gewürdigt werden. B. will zwar denselben keine Bedeutung beigemessen wissen gegenüber dem authentischen Publikationsvermerk auf dem Original der Bulle. Bekannt ist das viel belächelte Argument des Bürokraten: Quod non est in actis, non est in mundo. Das konträre Argument B.s: Quod est in actis, est in mundo ist ebensowenig entscheidend und kann uns nicht abhalten, die Zeugen über eine Tatsache zu vernehmen, die von Zeitgenossen ohne Schwierigkeit festgestellt werden konnte.

An erster Stelle steht das Zeugnis Bellarmins, der sich zwar nicht auf eigenes Wissen, aber auf die Aussage von Kardinälen stützt, die zur Zeit der Ereignisse in Rom weilten. Ihre Aussage lautete ganz bestimmt: ‚id quidem illi se certissime scire affirmabant‘. B. sucht das Zeugnis Bellarmins durch die Bemerkung abzuschwächen, Bellarmin sei erst am 11. November 1591 von Paris nach Rom zurückgekehrt, habe somit den Ereignissen sehr ferne gestanden.

---

promulgatam et id quidem illi se certissime scire affirmabant‘. Et addit idem P. Alberus: ‚Sciat praeterea R. Vestra haec eadem ex Sanctissimo Domino nostro (Paul V) habita fuisse, ut tuto his adhaerere liceat et oporteat. Et in litteris 4 septembris eodem anno 1610 ad eiusdem rei confirmationem haec adjungit: ‚Item P. Azor, eo ipso tempore quo coeperunt publicari illa Biblia, cum instarent aliqui Papam posse errare, quia videbatur jam errasse de facto in Bibliis, respondit publice P. Azor Bullam ipsam non fuisse publicatam, quamvis in impressione legeretur subscriptio cursorum: nam hoc factum fuisse per anticipationem typographi, ita jubente Pontifice, ne impressio tardaretur. Huius rei testis est P. Andreas Eudemon Joannes, qui tunc aderat disputationi‘. Haec ille.

Digitized by Google

(S. 103)[1]). Richtig ist jedoch, daß Bellarmin schon am 11. November 1590 nach Rom kam, somit die von ihm befragten Kardinäle ein Urteil über Dinge abgaben, die erst wenige Monate zurücklagen und von ihrem Gedächtnisse noch gut festgehalten wurden.

Es folgt das Zeugnis des Papstes Pauls V, über das B. ohne Bemerkung hinweggeht. Es ist aber von großer Bedeutung nicht so sehr wegen der hohen Stellung des Zeugen, als vielmehr, weil Paul V (Camillo Borghese) im Jahre 1590 von Gregor XIV zum Auditor der apostolischen Kammer ernannt wurde, also einen Posten inne hatte, der ihn mit den Ereignissen am päpstlichen Hofe in nächste Berührung brachte.

Endlich tritt noch ein dritter Zeuge auf, P. Azor, der im Jahre 1590 in Rom am Römischen Kolleg Dogmatik lehrte. In öffentlicher Disputation erklärte er, die Bulle sei nicht publiziert worden, wenngleich im Drucke (in impressione) die Unterschrift der Kursoren zu lesen sei; diese sei auf Befehl des Papstes anticipando vom Buchdrucker auf die Bulle gesetzt worden, damit der Druck (der Bibel) nicht verzögert werde[2]). Dieses Zeugnis ist natürlich besonders unbequem für die These B.s, weil es ausdrücklich die Beweiskraft des Azor schon bekannten Publikationsvermerkes in Abrede stellt. Der Gelehrte hatte

---

[1]) Diesen historischen Irrtum hätte B. leicht vermeiden können, wenn er aufmerksam die von ihm selbst S. 107 angeführte Stelle der Selbstbiographie Bellarmins gelesen hätte: Anno 1591 cum Gregorius XIV cogitaret . . . Sed N. (Bellarmin) coram Pontifice demonstravit'. Gregor starb am 15. Oktober 1591; Bellarmin hätte vor dem Papste nicht seinen Vorschlag machen können, wenn er erst am 11. Nov. 1591 nach Rom zurückgekehrt wäre; die Selbstbiographie Bellarmins enthält überdies deutlich das Datum 11. Nov. 1590.

[2]) P. Azor muß einen Sonderabdruck der Bulle zu Gesicht bekommen haben, der den Publikationsvermerk trug; denn er spricht von der ,anticipatio typographi'. Es dürfte der von P. Azor gesehene Druck der Bulle noch vor dem 10. April 1590 veranstaltet worden sein, denn auf spätern Drucken findet sich die Publikationsnotiz nicht. Auf dem Original der Bulle ist sie nach Angabe B.s *(Bibl. Zeitsch.)* aaO. S. 338) ,sehr abgerieben und verblaßt'.

Digitized by Google

in Rom jedenfalls das Interesse und die Möglichkeit, die Wahrheit festzustellen. Wenn B. (S. 132) bemerkt, daß zur Zeit, als Azor seine Enthüllungen machte, der *magister cursorum* Pompeus Guerra noch lebte, so macht dieser Umstand das Zeugnis Azors nur noch wertvoller. weil dieser gewiß nicht eine Behauptung aufgestellt hätte, die von dem Hauptbeteiligten hätte Lügen gestraft werden können. Hiergegen kann das argumentum ex silentio B.s, daß der *magister cursorum* nicht als Zeuge angeführt wird, wenig bedeuten. Um dem Zeugnis Azors die Spitze abzubrechen, sucht B. die Sache so darzustellen, als ob durch die Behauptung, Sixtus habe den Publikationsvermerk anticipando auf die Bulle setzen lassen, dem Papste eine Bullenfälschung oder Lüge vorgeworfen würde. B. füllt sechs Seiten mit päpstlichen Verordnungen und Strafverfügungen gegen Bullenfälscher an (!). Wir sehen ab von der seltsamen juristischen Vorstellung, den Papst als Fälscher seiner eigenen Bulle und den von ihm selbst, dem Gesetzgeber, bestimmten Strafen unterworfen sich zu denken. Es kann von einer Fälschung oder Lüge des Papstes gar nicht die Rede sein. Es wäre ihm höchstens oder vielmehr seinen Beamten eine Vergeßlichkeit oder Nachlässigkeit zur Last zu legen, die darin bestand, daß sie später, als nämlich die Bulle am 10. April nicht publiziert wurde, den Vermerk auf dem Original der Bulle nicht tilgten. Auf den Drucken, die allein zur Kenntnis des Publikums kamen, findet er sich ja ohnehin nicht mehr. Wenn sodann B. Sixtus der von Azor bezeugten Tat für unfähig erachtet, so mag das aus seiner fast bedingungslosen Begeisterung für Sixtus heraus begreiflich sein, braucht aber nicht von jedermann angenommen zu werden[1]). Wir werden noch sehen, daß B. andere kirch-

[1]) Es mag ja etwas Romantisches sein um die Begeisterung für den ‚Mann mit der eisernen Faust‘, zumal wenn man ihn 3 volle Jahrhunderte von sich ferne weiß. Eine Biographie Sixtus' V, die auf genauer Kenntnis der Akten beruhte, haben wir noch nicht. Wir sind weit entfernt, uns Sixtus in dem Lichte vorzustellen, wie ihn etwa der ihm feindselig gesinnte Botschafter Olivarès schildert. Sicher jedoch war die Gesinnung der Zeitgenossen, der Kardinäle und be-

Digitized by Google

liche Würdenträger der damaligen Zeit mit ganz anderem Maßstabe mißt. An der Hand eines ganz ungeeigneten Vergleiches, auf den ich indes nicht weiter eingehe, sucht B. schließlich in der zuletzt geschriebenen ‚Einführung' zu seiner Schrift (p. XII s.) das Zeugnis Azors als ‚Geschwätz' abzutun (nebenbei gesagt, eine kleine Illustration zu der von ihm für seine Arbeit in Anspruch genommenen Leidenschaftslosigkeit), ‚weil er nicht einmal den Schatten eines Beweises beizubringen unternimmt'. Sonderbare historische Kritik! Als ob die bestimmten Aussagen von Zeitgenossen zurückzuweisen seien, wenn sie dieselben nicht beweisen. Das Zeugnis eines Mannes, der die Wahrheit wissen konnte und sagen wollte, hat doch schon als solches seine Geltung. —

---

sonders des römischen Volkes zu Ende der Regierung Sixtus' von Begeisterung ziemlich ferne. Nach seinem Tode ‚ward im wilden Ungestüm die ihm gesetzte Bildsäule niedergerissen und auf dem Kapitol beschlossen, nie wieder einem Herrscher bei seinen Lebzeiten eine solche zu setzen'. Hergenröther-Kirsch, Handb. der allg. Kirchengesch. III[4] (1909) S. 252.

Zur Beurteilung ist es wohl angezeigt, eine andere Tat Sixtus V als Parallele heranzuziehen, die Frh. v. Hübner in seinem Buche: ‚Sixtus der Fünfte' (Leipzig 1871) Bd. 2 S. 92 durchaus glaubwürdig erzählt: ‚Wahrscheinlich aus Rücksicht für die deutschen Fürsten, welche sich für die Gesellschaft (Jesu) verwandt hatten, ließ der Papst den General (Claudius Acquaviva) beauftragen, in dem Dekrete, durch welches der Name *(‚Gesellschaft Jesu')* abgeändert würde, des diesfälligen päpstlichen Befehles nicht zu erwähnen, und dem Dokumente ein früheres Datum zu geben. Dies zu tun, weigerte sich indes Pater Acquaviva auf das bestimmteste. Sein Gewissen erlaube ihm nicht, aus eigener Macht die Regeln des Gründers abzuändern. Er unterwerfe sich, wie dies seine Pflicht, dem Willen des Oberhauptes der Kirche, aber diese Unterwerfung, welche allein sein Benehmen rechtfertigen könne, müsse in dem Rundschreiben an die Kollegien ausdrücklich erwähnt und dargetan sein . . . Der General entwarf sein Dekret, verlangte aber, obgleich man ihn beauftragt hatte, es ohne Verzug zu erlassen, die vorläufige Billigung des heiligen Vaters. So standen die Dinge Anfangs August. Am 27. starb Sixtus der Fünfte. Man fand das Papier in seinem Schreibtische; niemals hat es den Tag gesehen'.

Digitized by Google

Nun zur Beweisführung aus den Akten. Nestle bemerkt in seiner oben erwähnten Schrift S. 20 Anm. 2: ‚Mit größtem Nachdruck wurde z. B. von den Jesuiten der formale Umstand betont, es sei gar nicht erwiesen, daß die Konstitution vier Monate lang am Lateran (!) angeschlagen gewesen, oder ob es überhaupt geschehen sei. Sixtus sei schon nach zwei Monaten gestorben; also habe die Konstitution überhaupt keine Gültigkeit'. Diese Bemerkung wird von Nestle angeführt, um die Ratlosigkeit der Theologen gegenüber der Bulle zu zeigen. Es scheint ihm gar nicht bekannt zu sein, daß die Rechtsgültigkeit einer Bulle in damaliger Zeit und bis herauf fast zur Gegenwart wirklich von der ordnungsmäßigen öffentlichen Anheftung derselben an bestimmten Plätzen Roms abhängig war. Wenn man also den ‚formalen Umstand betont' hätte, daß die Bulle überhaupt nicht angeschlagen war, so hätte man damit einen vollkommen berechtigten Einwand gegen die Rechtsgültigkeit der Bulle erhoben. Der Papst kann als Gesetzgeber selbstverständlich nach freiem Ermessen seinen Willen kund tun. Aber aus vielen, wohl erwogenen Gründen pflegen sich auch die Päpste an gewisse Formalitäten zu halten, deren Nichterfüllung die Ungültigkeit eines Dekretes nach sich zieht. So schreibt schon Vasquez, in I[m] II[ae] S. Thom. tom. II disp. 155 cap. II n. 15: ‚Idem observant Pontifices in curia Romana, ut nondum intelligantur loqui de sede Petri tamquam Iudices et Pontifices, in legibus et canonibus ferendis, etiamsi eos imprimi faciant, donec ad valvas Basilicae principis Apostolorum de Urbe, cancellariae Apostolicae et in acie campi Florae solemniter publicentur et exemplar unum legis in columna illius campi et aliud ad valvas Petri per aliquantulum temporis affigatur.'

Diese Formalität des Anheftens der Bulle bedingte also ihre Rechtsgültigkeit. Bei Bullen aber, in denen ausdrücklich ein Termin angegeben wird, von dem an die Verpflichtung erst zur Geltung kommen soll, muß noch ein Weiteres beachtet werden. Tanner (l. c. n. 263) macht darauf aufmerksam: ‚Diligenter animadvertendum est . . . an tempus eiusdem obligationi praefixum fuerit

Digitized by Google

elapsum, priusquam id (decretum) refigeretur seu retractaretur'. In der Bibelbulle Sixtus' V kommt aber gerade dieser Fall zur Geltung. Sie soll nach den ausdrücklichen Worten des Papstes erst nach vier Monaten in Italien, nach acht Monaten in der ganzen übrigen Welt verbindlich sein. Nehmen wir nun an, Sixtus habe wirklich seine Bulle am 10. April 1590 feierlich in aller Form anheften lassen, später aber dieselbe innerhalb der vier Monate entweder durch Wegnahme des angehefteten Exemplars oder durch sonst einen Akt der *retractatio* wieder zurückgezogen, so würde sie keineswegs Rechtskraft beanspruchen können. Tanner verzeichnet das Gerücht, dem er aber keinen Glauben beimißt, die Bulle sei eine Zeit lang angeheftet gewesen, dann aber wieder abgenommen und so widerrufen worden, zwei Monate nämlich vor dem bestimmten Termin, da Sixtus starb und die Kardinäle Einspruch erhoben[1]). Jedenfalls kann man gewiß mit

---

[1]) Seine eigene Ansicht über die Angelegenheit gibt Tanner mit folgenden Worten: Hoc modo satisfit illi difficultati, quae ante annos aliquot frustra nonnullos fatigavit, de Bibliis Sixtinis a Clemente VIII suppressis et emendatis. Nam ut ex viris gravibus et fide dignis, qui Romae in hanc rem sedulo inquisierunt, compertum est, dictum seu decretum illud, quod Sixtus suis Bibliis praefixerat nunquam fuit plene promulgatum sed tempestive revocatum.

Dem Zusammenhange nach scheint Tanner jede irgendwie erfolgte Anheftung der Bulle in Abrede zu stellen, gestützt auf die aus Rom erhaltenen Aufschlüsse, besonders wie es scheint, auf Azors Zeugnis. Dann sind seine Worte so zu verstehen, daß zwar eine Veröffentlichung der Bulle durch den Druck, aber keine wirkliche Promulgation (plene promulgatum) stattgefunden habe, sondern daß die Bulle damals, als der Papst, nach dem Zeugnis der Praefatio zur Clementina, an einen Neudruck dachte, zurückgenommen worden sei (,tempestive revocatum: ipso etiam Sixto V animadvertente, non pauca irrepsisse quae iterata diligentia indigere viderentur; adeo ut totum opus sub incudem revocandum censuerit atque decreverit, etsi id morte praeventus praestare non potuerit, ut in praefatione Bibliorum Clementinorum dicitur'). — Dem Wortlaute nach aber scheint die Darstellung Tanners eher eine begonnene, formelle Promulgation (Anheftung) zu bezeugen, die aber nicht zur Vollendung gekommen (nunquam plene promulgatum), sondern rechtzeitig unterbrochen oder

Digitized by Google

Recht behaupten, worauf auch Cornely schon hingewiesen, beim Tode Sixtus' V sei die für den Eintritt der allge-

---

aufgehoben worden sei (tempestive revocatum). Hiernach könnte man denken, daß die Bulle wirklich am 10. April 1590 angeschlagen, aber in der folgenden Zeit von Sixtus selbst noch vor Ablauf der zu ihrem Inkrafttreten gesetzten Frist von 4 Monaten weggenommen oder rückgängig gemacht worden sei. Das Letztere wäre dann jedenfalls nach der Absendung der Geschenkexemplare an die Fürsten, nach der Zeit, da selbst an der Bulle noch Sinnesfehler (‚ter' in ‚semper' geändert) korrigiert werden mußten (30. Juni), also etwas mehr als 2 Monate nach ihrer Anheftung geschehen. Es fiele in die 2 letzten Monate des Lebens Sixtus' V, in jene Zeit des altum silentium über Bibel und Bulle, in der eben im Geiste des Papstes eine Änderung der Stellungnahme bezüglich seiner Bibel vor sich ging. Man sieht hieraus, wie wenig die überraschende Entdeckung der Publikationsnotiz dazu beiträgt, die Frage nach der Promulgation der Bulle zu entscheiden und wie voreilig der Schluß B.s ist, die ordnungsmäßige Promulgation ‚stehe zur Zeit unumstößlich fest'. Der Publikationsvermerk auf der Bulle wäre in obiger Annahme ganz ordnungsgemäß und B. hätte die Genugtuung, daß man Sixtus nicht ‚Bullenfälschung' ‚ins Grab nachrufen' könnte. Anderseits aber wäre die Promulgation doch nicht perfekt und rechtskräftig geworden, und es würde sich vollkommen erklären, daß die Einregistrierung der Bulle, der Schlußstein der Promulgation, in der Apostol. Kanzlei fehlte. Es ist wohl zu beachten, daß eine solche Aufklärung der dunkeln Vorgänge, mit den Zeugnissen Bellarmins und Pauls V über die Nicht-Promulgation keineswegs im Widerspruch steht, da ja diese nichts über die Umstände enthalten, aus denen die Tatsache der Nicht-Promulgation erhellte. Nur mit dem Zeugnisse Azors, das ausdrücklich die Anheftung der Bulle am 10. April leugnet, läßt sich die Annahme nicht vereinbaren. Deshalb ist wohl der im Texte unserer Abhandlung vertretenen Auffassung der Vorzug zu geben. — Es bleibt nur zu beachten, daß es unbekannt ist, wann Azor seine Äußerung in öffentlicher Vorlesung getan. War dies im Mai, da die ersten Exemplare der Sixtusbibel bekannt wurden, so wäre es ja möglich, daß Ende Mai oder Anfang Juni, als die Breven an die Fürsten abgeschickt wurden, auch eine Veröffentlichung der Bulle an den bestimmten Plätzen Roms stattgefunden hätte. Allerdings würde dann das Datum in der Publikationsnotiz nicht stimmen. Aber es würde sich bewahrheiten, was Tanner (s. oben) als die Ansicht Einzelner anführt (nonnulli scripserunt), das Dekret sei einige Zeit angeschlagen gewesen,

Digitized by Google

meinen Verpflichtung in der Bulle selbst vorgesehene Zeit von acht Monaten noch nicht erfüllt gewesen, wenn wir auch annehmen, die Bulle sei regelrecht am 10. April 1590 promulgiert worden. Da es sich aber in unserem Falle um die Glaubenspflicht gegenüber der in der Bulle angeblich enthaltenen Definition handelt und diese nur eine allgemeine für die ganze Kirche sein kann, so ergibt sich allerdings, daß wenigstens in dieser Hinsicht die Bulle nie Rechtsgültigkeit erlangt hat und die Frage nach ihrer ordnungsgemäß erfolgten Promulgation für den Dogmatiker belanglos ist. F. Prat bemerkt zwar (lc. t. LI p. 43), ein Aufschub der Verpflichtung könne bei Glaubenssachen nicht stattfinden. (‚Le Souverain Pontif pouvait fixer ce délai à l'obbéissance, il n'aurait pas pu l'accorder à la foi') und schließt daraus, in der Bulle sei überhaupt keine Definition enthalten. Ich bezweifle aber sehr, ob er hierin allgemeine Zustimmung finden wird. Freilich, sobald die kirchliche Lehrauktorität zur Annahme eines Glaubenssatzes verpflichtet, kann es keinen Aufschub geben. Aber gemäß der oben angeführten Anschauung der Theologen wird angenommen, daß der Papst erst dann definiere und verpflichte, (‚intelliguntur loqui de sede Petri tamquam Iudices et Pontifices') wenn die durch das Gewohnheitsrecht oder von ihm selbst ausdrücklich bestimmten Bedingungen erfüllt sind.

B. hat (S. 112) die oben erwähnte Bemerkung Nestles seiner Schrift einverleibt und begründet damit die Notwendigkeit, ‚den Vorgang der Veröffentlichung, wie er sich aus den a tergo-Notizen der Originale ergibt, eingehend darzulegen'. ‚Erst im 14. Jahrhundert wird die geschehene Veröffentlichung a tergo der Originale bescheinigt, womit also das Urexemplar des Gesetzes oder Richterspruches durch die amtliche Veröffentlichungsnotiz bereichert wurde.' B. führt dann einige charakteristische Beispiele aus dem 14. Jahrhundert an. Dann verbreitet

---

aber ungefähr 2 Monate vor der erforderlichen Frist von 4 Monaten zurückgenommen worden: mortuo nimirum Sixto V et reclamantibus Cardinalibus'.



er sich über die im 16. Jahrhundert geläufige Art der Veröffentlichung. ‚Das Original wurde ausgehängt, ein paar Augenblicke dort gelassen, abgenommen, und dann exempla auscultata, beglaubigte Abschriften hingehängt, aus denen die Leute den Text kennen lernen konnten‘. ‚Es ist ohne jegliche Bedeutung, was im Original steht, wenn dasselbe in einzelnen Punkten von den ausgehängten exempla auscultata abweicht.‘ (?) ‚Man muß unterscheiden zwischen den exempla, die ohne die Veröffentlichungsnotiz sind und solchen, die dieselbe aufweisen. Die ersten sind die eigentlichen Transsumpte für die Publikation am Sitze der Kurie, und die zweiten dienen der Notifikation von der erfolgten Veröffentlichung für Auswärtige‘. B. verbreitet sich dann noch über weitere Einzelheiten des Kanzleibetriebes, über die mit Einführung der Druckkunst gegebenen Veränderungen, über die Zahl der Kursoren, über die gebräuchlichen Hauptorte in Rom, an denen die Veröffentlichung geschah u. s. w.

So dankenswert alle diese Mitteilungen sind, so geben sie doch keine eigentliche Entscheidung in der Frage, die uns beschäftigt. Es handelt sich darum, ob eine solche a tergo-Notiz auf dem Original oder einem exemplum auscultatum über die erfolgte Veröffentlichung immer und absolut beweiskräftig ist. Die Theologen des 16. Jahrhunderts waren nicht dieser Meinung. Vasquez bemerkt (l. c.): ‚Accidit etiam interdum, ut in legibus et bullis impressis dicatur ‚publicatae tali die‘ et tamen nunquam solemniter fuerint promulgatae, quare nec tunc vim legis habebunt.‘ Wenn dies bei gedruckten Exemplaren, die zur Kenntnis des Publikums kamen, geschehen konnte, so wird es gewiß auch bei den Originalen als unmöglich nicht bezeichnet werden können[1]).

---

[1]) Zur Sache bemerkt L. (p. 85): ‚Ce n'est pas chose rare dans les fastes de la secrétairie pontificale, que la communication officieuse d'un document avant la promulgation officielle, différée à une date ultérieure pour une raison quelconque. Je me demande même si l'affirmation du P. Azor ne serait pas plutôt confirmée qu' infirmée par l'original de la Bulle *Aeternus ille*. La susdite attestation des *cursores* nous y apparaît à la suite de la Bulle; elle peut donc former un tout

Digitized by Google

In unserem Falle steht nun dem sogenannten authentischen Aktenbeweis, wie er sich aus dem amtlichen Publikationsvermerk zu ergeben scheint, überdies noch ein anderer Aktenbeweis entgegen. Die mit der Untersuchung der Sache betraute Kommission, von der P. Alber berichtet, durchforschte auch die Akten. Selbst B. bemerkt (S. 119): ‚Man muß dem deutschen Assistenten das Zeugnis ausstellen, daß er seine Nachforschungen mit großem Ernste und an den geeigneten Stellen gemacht hat‘ [1]) An dieser ‚geeigneten Stelle‘ nun, im Register nämlich der apostolischen Kanzlei, in welches die ordnungsgemäß erfolgte Promulgation nach strenger Kanzleivorschrift eingetragen wird, fand sich keine Registrierung vor. Auch B. bestätigt dies teilweise (*Bibl. Zeitschr.* aaO. S. 340): ‚Ich muß es als auffällig bezeichnen, daß kein Registervermerk a tergo der Urkunde steht‘. Dieser Mangel aber galt damals für die Kommission, die ohne Zweifel auch das Urteil der Kanzleibeamten beizog, als durchaus sicheres Anzeichen (certissimum indicium), daß die Promulgation nicht stattgefunden habe. Das Ergebnis der gepflogenen Untersuchung ist umso bedeutsamer, als den damaligen kompetenten Beurteilern wohl bekannt war, daß auf manchen gedruckten exempla der Publikationsvermerk zu lesen war. Hier steht also Aktenbeweis gegen Aktenbeweis, nur mit dem Unterschied, daß man damals nur zwei Jahrzehnte nach den Ereignissen ein Urteil abzugeben hatte, was jedenfalls viel leichter war und wobei man viel besser die sich erhebenden Schwierigkeiten und deren Lösungen, in der von Alber ausdrücklich erwähnten Diskussion abwägen konnte, als heutzutage. Wollte man nun auch die amtliche, handschriftliche Bestätigung der Publikation durch den *Magister Cursorum*

---

avec ce qui précède, et de ce chef, rien ne s'oppose, pas même la différence d'écriture, à ce que tout se soit fait par anticipation‘.

[1]) Freilich fügt er sofort hinzu: ‚Und doch ist die ganze Auskunft falsch‘. Solche Machtsprüche B.s entscheiden die Sache natürlich nicht, verfangen überhaupt gar wenig, wenn man die vielen falschen Angaben, voreiligen Schlüsse und unglücklichen Interpretationen seiner Schrift in Betracht zieht.

Digitized by Google

als gewichtiger einschätzen, als das Fehlen der Einregistrierung in der apostolischen Kanzlei, so wäre damit doch keine Sicherheit gewonnen. Man könnte keineswegs die These aufstellen: Die ordnungsmäßige Promulgation ‚steht unumstößlich fest'. Das Übergewicht der Wahrscheinlichkeit, das bei der obigen Annahme der These B.s zufallen könnte, würde aber zehnfach wett gemacht durch die oben besprochenen glaubwürdigen Zeugnisse. Man muß sich immer vor Augen halten, daß schließlich zur Entscheidung unserer Frage ein Eindringen in die Geheimnisse des Kanzleibetriebes gar nicht unumgänglich notwendig ist. Es handelt sich um eine in der Öffentlichkeit vorgenommene Handlung, die vor allem durch Zeugen festzustellen ist.

Bewilligen wir nun dem Publikationsvermerk seine Gewichtigkeit. Es bleibt immer bestehen, daß zum mindesten die Tatsache der rechtlichen Promulgation zweifelhaft ist und gleich zu Anfang beim Erscheinen der Bulle zweifelhaft war. Dieser Zweifel kann gewiß heute nicht mehr behoben werden. Nach dem Grundsatze also: Lex dubia non obligat, hat die Bibelbulle Sixtus' V nie Rechtsgültigkeit gehabt und wird sie nie erlangen. Sie hat nur historischen Wert.

Die Nichtaufnahme der Bibelbulle in das Römische Bullarium möchte B. als ganz bedeutungslos hinstellen, was man heute doch eigentlich nicht mehr zu sagen brauche (S. 139 Anm. 1). Jedenfalls bekundet die Tatsache die Ansicht, welche die Gelehrten, von denen die Bullensammlung veranstaltet wurde, sich von der Bulle gebildet hatten. Und es wird wohl auch heute gestattet sein, das Urteil von Gelehrten, die mit diesem Gegenstand sich eingehend beschäftigt haben, als Bestätigung anzuführen. Die auffallende Tatsache, daß nur sehr wenige Sonderdrucke der Bulle existieren, will B. mit dem Verbote erklären, das von der Kardinalskongregation gegen den Verkauf derselben erlassen wurde. Die Erklärung wird nicht jedermann befriedigen. Es ist bekannt, daß von feierlich promulgierten Bullen immer zahlreiche Exemplare gedruckt und verbreitet werden. Von diesen zu Lebzeiten des Papstes Sixtus hergestellten

Digitized by Google

Exemplaren müßten sich doch, trotz des spätern Verbotes, noch mehr Exemplare erhalten haben, als wirklich vorhanden sind. Es kommt hinzu, daß von den Bibeln viele Exemplare existieren, obwohl sie zurückgekauft wurden, was von den Bullen nicht berichtet wird.

B. findet eine weitere Stütze für seine These in dem von Sixtus im Dedikationsbreve an den Kaiser, vom 29. Mai 1590 gebrauchten Ausdruck: ‚constitutione perpetua super hoc jam edita'. Er führt das Breve im Wortlaut an (S. 110 f) und fährt dann fort: ‚Solche Briefe schreibt kein Papst, wenn er nicht allen Anforderungen, die Herkommen und Recht an ihn stellten, vorher ganz genau nachgekommen wäre (sic), vor allem aber seine Bibelbulle, von der er oben sagt constitutione perpetua super hoc jam edita in der vorgeschriebenen Weise veröffentlicht hätte. Und für den Kundigen besagt der Ausdruck *jam edita* alles'.

Der ‚Kundige' weiß jedoch, daß die Ausdrücke: *edita* und die synonimen: *in lucem emissa, publicata* zweideutig sind und aus dem Kontext und den Umständen näher bestimmt werden müssen. ‚Jam edita' ist keineswegs immer identisch mit ‚legitime publicata'. ‚Edita' war die Bulle auch schon dadurch, daß sie vor und mit der Bibel gedruckt und verbreitet worden war. Wir wollen nicht leugnen, daß zur Zeit der Abfertigung der Breven an die Fürsten der Papst noch gar nicht daran dachte, eine Änderung bezüglich seiner Bibel und Bulle vorzunehmen. Somit erscheint die Bulle auch noch immer in seinem Geiste als ‚constitutio perpetua' die jedenfalls einmal volle Rechtsgültigkeit erlangen sollte. Es kam nie dazu.

Die verschiedenen, vieldeutigen Ausdrücke; *edita, in lucem emissa, publicata* führen auf eine Beobachtung, die für unsere Frage von hoher Bedeutung ist. So schreibt Angelus Rocca, der Papst habe die korrigierte Bibel privatim drucken lassen und zur Kenntnis der Gelehrten gebracht (also auch ‚ediert'), jedoch vom Tode ereilt sie nicht ‚publizieren' können[1]). Ebenso berichtet der Thea-

[1]) Die Stelle, ein Autograph, der einem Exemplar der Clemen-

Digitized by Google

tiner Michael Ghislieri, ein Zeitgenosse Sixtus' V, daß der Papst zwar die korrigierte Vulgata herausgegeben habe (in lucem vaticana emisit impressione), durch seinen Tod sei jedoch die Promulgation der Bibel verhindert worden[1]).

---

tina v. 1592 in der Bibliotheca Angelica zu Rom beigefügt ist lautet: ‚Particula praefationi sacrorum Bibliorum inserenda pro dignitate sedis apostolicae servanda. Sixtus V fel. rec. sacri oecumenici Concilii tridentini decretum de Bibliis quam emendatissime edendis executioni mandare volens Congregationem ad id a Pio IV et V Pontt. Maxx. ex Concilii praescripto coeptam, variisque casibus intermissam renovavit: cumque Congregatio opus exegisset, biblicos ipse libros quasi privatim 'excudendos curavit, ut ex universo orbe christiano, quid docti homines hac de re sentirent, scrutari posset. Interim dum errores ex typographia ortos, et mutationes omnes, atque varias hominum opiniones recognoscere coepit, ut postea maturius de toto negotio deliberare, et Vulgatam editionem, prout debebat, publicare posset, morte praeventus, quod coeperat, perficere non potuit'. L. 97; B. 108 f. Bei Vercellone (tom. I. p. XXXIX) steht die Vermutung, daß Tolet der Verfasser dieses kurzen Berichtes sei; B. nennt sie kurzweg ‚eine eigene Vorrede des Toledo' für die Vulgata Clementina. L., gestützt auf Prat (l. c. LI p. 54) nennt ebenso bestimmt A. Rocca als Auktor. Das Leztere ist ohne Zweifel das Richtige, weil der Autograph sich zugleich mit andern Autographen Roccas in dem Bibelexemplar findet, das Rocca gehörte.

Eine mir aus Rom unterm 4. Nov. zugehende gefällige Mitteilung bestätigt dieses Urteil. P. Hildebr. Höpfl O. S. B., der den Kodex selbst eingesehen, berichtet, wie folgt: Die *Particula Praefationi . . . inserenda* findet sich im Kodex B—18—3* der Bibliotheca Angelica, einer Foliobibel von 1592; wohl sicher das Exemplar des Rocca. Vorne sind handschriftliche Aufzeichnungen von Rocca eingeklebt, fol. 1 ss Notizen über die Revisionsarbeiten unter Gregor XIV, fol. 6 steht die genannte *Particula,* die ich ebenfalls für einen Autograph Roccas halte. Über der gedruckten *Praefatio ad lectorem* steht die handschriftliche Bemerkung: *Cardinalis Bellarmini.* In der Praefatio selbst ist der ganze Passus über Sixtus V mit der Feder unterstrichen, besonders stark die Worte: censuit atque decrevit'.

[1]) Die Stelle steht bei Vezzosi, I Scrittori de' chierici regolari detti Teatini Bd. I S. 17: ‚Ceterum ipse Sixtus P. M. cum per eam emendationem sibi, ut homini in scholastica theologia magisque in linguarum peritia versato, haud satisfactum plerisque in Bibliorum locis censuisset, ex proprio marte, humiliter illi refragante Cardinali Carafa,

Digitized by Google

Ganz zutreffend argummentiert hieraus L. (p. 81) für die Annahme, daß die Bulle nicht promulgiert wurde. ‚Diese Auktoren unterscheiden nicht zwischen der Bulle und der Bibel Sixtus' V. Warum sollten sie unterscheiden, da ja die Bulle keinen andern Zweck hatte, als die Bibel offiziell einzuführen?‘ Somit treten zu den obigen Zeugen für die Tatsache, daß die Bulle nicht promulgiert wurde, noch Ang. Rocca und Michael Ghislieri hinzu. Nach ihnen wurde die Bibel nicht publiziert oder promulgiert, weil eben die Bibelbulle nicht promulgiert wurde.

In demselben Sinne ist denn auch die seit alters viel bemängelte Phrase der *Praefatio* zur Klementinischen Bibel zu verstehen, von der wir im folgenden Abschnitt handeln: ‚Quod (opus) cum esset excusum, et ut in lucem emitteretur, idem Pontifex (Sixtus) operam daret‘. Die Bibel war gedruckt und wie jedermann wußte, auch in vielen Exemplaren verschenkt und verkauft (also ‚ediert‘) worden; aber die eigentliche ‚emissio in lucem‘, d. h. die definitive Promulgation der Bibel, zu der jene Akte nur eine Vorstufe bildeten, war noch die Sorge des Papstes.

Wir dürfen der bisher durchgeführten, allseitigen Argumentation zum Schlusse noch ein argumentum a silentio hinzufügen, das hier doch nicht ganz ohne Belang ist. In den Berichten des spanischen Botschafters an Philipp II, die sonst sorgfältig über alle die Vulgata betreffenden Vorgänge benachrichtigen, findet sich nie eine Andeutung über die Promulgation der Bibelbulle. Auch die *Avisi di Roma,* die B. durchforscht hat, scheinen keine Nachricht hierüber zu bringen; sonst hätte B. uns diese gewiß nicht vorenthalten.

Aus der ganzen vorstehenden Darstellung, die alle Beweismomente genau zusammenfaßt und keine irgendwie erhebliche Schwierigkeit der Gegner übergeht, ergibt sich wohl für jeden, der unvoreingenommen an die Frage herantritt, daß mit vollkommen beruhigender Gewißheit angenommen werden kann (ut tuto his adhaerere liceat

---

correctam vulgatam in lucem vaticana emisit impressione; tametsi et in hoc divina providentia mirum in modum eluxit, cum ob repentinum dicti summi Pontificis obitum impedita fuerit eorum promulgatio Bibliorum‘ (L. 81).

Digitized by Google

et oporteat, sagte Alber im Jahre 1610), die Konstitution Sixtus' V sei nie promulgiert und rechtskräftig geworden. Die Theologen von Ingolstadt, namentlich A. Tanner, einer der größten und wahrheitsliebendsten Gelehrten seiner Zeit, gab sich mit dieser Entscheidung zufrieden. Sie muß auch noch heute den besonnenen Forscher befriedigen.

Als Bestätigung kommt schließlich hinzu, daß der Druck der Bibel erst am 2. Mai 1590 vollendet war. Die Promulgation der Bulle am 10. April wäre also eine ganz formlose Sache gewesen, da die Bulle sich doch wesentlich als eine Einführung der Bibel selbst gibt. B. bemerkt zwar (S. 118), der 10. April ‚entspricht dem Termin des Reindruckes des letzten Bogens, soweit man das berechnen kann', sagt uns aber nicht, nach welchen Maßgaben er die Rechnung anstellt. Ich befürchte sehr, daß hier der Wunsch der Inspirator der Berechnung gewesen ist. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Sixtus, der so sehr auf die Herausgabe seiner Bibel drängte, noch fast vier Wochen vom 10. April bis Anfang Mai gewartet hätte, um sie den Kardinälen und Hofwürdenträgern des Vatikans zu präsentieren.

III. Über die Glaubwürdigkeit der Praefatio zur Klementinischen Bibel

Von mehr untergeordneter Bedeutung ist die Frage, was von der Behauptung in der *Praefatio* zur Klementinischen Bibel zu halten sei, Sixtus selbst habe eine Umarbeitung seiner Bibel beschlossen gehabt, dies aber durch den Tod verhindert, nicht ausführen können. B. übersieht ganz, daß es sich hier nicht einfach um eine Aussage Bellarmins handelt. S. XI stellt er unter anderm als Resultat seiner Untersuchung heraus, ‚daß Roberto Bellarmino, lediglich als Ausweg aus einer sehr schwierigen Lage, die durch die überstürzte Bibeleinziehung geschaffen worden war[1]), vorschlug, die Bibel neuzudrucken und in

[1]) Das Verbot, die Bibel weiter zu verkaufen (1590) schuf keine ‚schwierige Lage'. Die eigentliche ‚Bibeleinziehung' d. h. der Rückkauf der Bibel erfolgte erst 1592, ein Jahr nach dem oben erwähnten Gutachten Bellarmins.

Digitized by Google

der Vorrede zu sagen, daß Sixtus V seine Bibel wegen ihrer vielen Druckfehler habe einziehen (!) wollen, aber durch den Tod an der Ausführung des Planes gehindert worden sei'. Wollten wir in der Sprache B.s reden, so müßten wir sagen, im obigen Satze sei alles falsch, mit Ausnahme des Umstandes, daß Sixtus gestorben war, als man über das Schicksal seiner Bibel verhandelte.

Es ergibt sich zwar aus der Autobiographie Bellarmins, daß er die *Praefatio* zur *Clementina* im wesentlichen verfaßt hat. Aber gerade an der in Frage stehenden, bedeutsamsten Stelle ist offensichtlich nicht ganz der Gedanke Bellarmins zum Ausdruck gebracht worden. Bellarmin hat sowohl in seiner Autobiographie, als in dem von Lebachelet (L. 90) angeführten Gutachten *,ad petitionem Gregorii XIV'* vom J. 1591 seinen Gedanken ganz anders gefaßt. Er schlug vor, man solle in der Vorrede sagen, Sixtus habe zwar im vorigen Jahre seine Bibel herausgegeben, als er aber bemerkte, ,daß vieles Verbesserungsbedürftige aus verschiedenen Ursachen in die Bibel sich eingeschlichen', eine Umarbeitung veranstalten wollen, (so im erwähnten Gutachten), oder: ,in die erste Ausgabe des Sixtus hätten sich einige Irrtümer eingeschlichen durch die Schuld der Buchdrucker oder anderer' (so in der Autobiographie)[1]. In der *Praefatio*

[1]) Der bessern Übersicht wegen seien die 3 verschiedenen Fassungen der entscheidenden Stelle in Kolumnen neben einander gestellt:

Judicium 1591	*Präfatio d. Clementina* 1592	Autobiographie 1613
In praefatione narretur Sixtum quidem Pontificem biblia suo jussu castigata superiore anno emisisse; sed cum advertisset prae festinatione, ut fieri solet in primis editionibus, multa emendatione digna variis de causis in iis bibliis irrepsisse, ip-	Quod (opus) cum jam esset excusum et ut in lucem emittereretur idem Pontifex (Sixtus V) operam daret, animadvertens non pauca in Sacra Biblia praeli, vitio irrepsisse quae iterata diligentia indigere viderentur. totum opus	Sed N. (Bellarminus) coram Pontifice demonstravit, non esse biblia illa (Sixti V) prohibenda, sed esse ita corrigenda, ut salvo honore Sixti Pontificis biblia illa emendata prodirent. Quod fieret, si quam celerrime tollerentur, quae male mutata erant et biblia recu-

Digitized by Google

ist ausdrücklich nur von Druckfehlern die Rede. Daß auch noch anderes der Besserung bedürftig gewesen, wird nur angedeutet durch die Wendung, daß Sixtus eine ‚Umarbeitung‘ beabsichtigt habe. Überdies wird die von Bellarmin hervorgehobene ‚editio‘ der Sixtinischen Bibel d. h. die Herausgabe derselben mit Stillschweigen übergangen. Man kann daraus ersehen, daß bei der Abfassung und schließlichen Prägung der Stelle außer Bellarmin noch andere mitgearbeitet haben. Wie sollte es auch anders sein? B. sieht es ja mit Recht als selbstverständlich an, daß bei der Abfassung der Bibelbulle Sixtus' V verschiedene Kräfte tätig waren und mehrere Entwürfe vorausgingen. Wir müssen dasselbe bezüglich der an der Spitze der Klementinischen Bibelausgabe stehenden *‚Praefatio ad Lectorem‘* annehmen. Es wird uns überdies bestätigt durch eine Mitteilung des Herzogs von Sessa an Philipp II vom 22. Dezember 1592: man habe, wie allgemein gesagt werde, die Vorrede zur Bibel mit reiflicher Überlegung verfaßt, um jedes Ärgernis zu vermeiden[1]). Zudem bezeugt der

sum eundem suum illud opus sub incudem revocare; voluisse; sed quod ille morte praeventus praestare non potuit, nunc demum a successore esse perfectum . . .

sub incudem revocandum censuit atque decrevit. Id vero cum morte praeventus praestare non posset, Gregorius XIV . . . eius animi intentionem executus perficere aggressus est . . . tandem sub initium Pontificatus Clementis VIII . . . opus, in quod Sixtus V intenderat, Deo bene juvante perfectum est . .

derentur sub nomine eiusdem Sixti et addita praefatione, qua significaretur, in prima editione Sixti prae festinatione irrepsisse aliqua errata typographorum vel aliorum. Placuit consilium N. Pontifici . . . post obitum Gregorii . . ClemensVIII edidit Bibliam recognitam sub nomine Sixti cum praefatione, quam idem N. composuit.

[1]) ‚La Biblia corregida se a acabado de imprimir debaxo de titulo de Sisto V con la prefación que V. M^d verá por la copia que va con esta, que (según dizen) se a hecho con gran consideración por evitar el escándolo que podria causar el mandar recoger las que

Digitized by Google

Theatiner Ghislieri, daß neben Bellarmin auch Tolet an der Praefatio mitgearbeitet habe[1]).

Es ist endlich selbstverständlich, daß die definitive Fassung der wichtigsten Stelle in der Vorrede zu der Bibel, die doch der Papst Klemens VIII selbst, wenn auch unter dem Namen Sixtus' V herausgab, von dessen eigener Entschließung abhing. Der Papst wird es also für klüger erachtet haben, nur der Druckfehler ausdrücklich Erwähnung zu tun, von der Herausgabe der Bibel durch Sixtus und den Mißgriffen, die ja bekannt waren und vor allem die Gegnerschaft gegen die erste Sixtinische Bibel hervorgerufen hatten, zu schweigen. Daraus ergibt sich aber, was auch schon durch den offiziellen Charakter der *Praefatio* sicher gestellt ist, daß die so viel beanstandete Aussage, bezüglich der Willensänderung Sixtus' V, durch das Ansehen Klemens' VIII gedeckt ist[2]).

Ohne jegliche Begründung behauptet B. (S. 108): ‚Unter Clemens VIII, der höchst wahrscheinlich Bellarmin ganz freie Hand ließ, weil dieser sich in einer immerhin so verwickelten Sache auf die völlige Zustimmung Gregors berufen konnte, schrieb dann Bellarmino die berühmte Vorrede zur Clementina'. Gegen eine solche Auffassung spricht schon die Wichtigkeit der Sache, die bis dahin alle Päpste als eine ganz besondere Sorge des apostolischen Stuhles

---

avian salido impressas en tiempo de Sisto, y assi lo procuran hacer con el menos ruydo (Lärm), que es possibile'. L. 199.

[1]) ‚Huius correctae Vulgatae praefationem exarasse certum est p. Robertum Bellarminum una tamen cum eodem Cardinali Toleto,' (bei Vezzosi l. c. p. 17) s. Vercellone I p. XXXIX Nota 1. Wenn B. (S. 108) meint, das könne nicht stimmen, so geht er von der irrigen Annahme aus, Tolet habe eine eigene Vorrede verfaßt und zwar die oben (S. 30) angeführte *‚Particula Praefationi inserenda'*, deren Verfasser aber nicht Tolet, sondern Angelus Rocca ist, wie aus dem Autographen ersichtlich wird (s. oben S. 30).

[2]) So richtet denn auch schon Sixtinus Amama (l. c. p. 70) seinen Angriff nicht gegen Bellarmin, sondern gegen Klemens VIII: ‚Fefellit Catholicos Clemens, et pia fraude hic usus est. Adeo ut hic periclitetur in Sixto Pontificum infallibilitas et in Clemente eorundem sanctitas'.


Digitized by Google

betrachtet hatten. Zudem betraute Klemens VIII nicht Bellarmin, sondern Tolet mit der Ausführung der letzten Emendation der Bibel. Aus einer später anzuführenden Nachricht wird überdies ersichtlich, daß Klemens VIII sich selbst persönlich um die genaue Ausführung der von der Kongregation vorgezeichneten Bibelemendation bemühte. Wie sollte es ihm gleichgültig gewesen sein, welches der Inhalt und die Form der zur Einführung seiner Bibel geschriebenen *Praefatio* sei? Wir geben gerne zu, daß die *Praefatio* nicht eine direkte päpstliche Enuntiation ist, wie eine Bulle, ein Breve oder eine Enzyklika, weil ja der Papst dieselbe nicht unterzeichnet hat. So wird man auch gegebenen Falls aus ihr keine theologischen Argumente für irgend eine dogmatische oder skripturistische These entnehmen können (vgl. die Kontroverse zwischen Gretser und Serarius über die Kanonizität einiger in der Klementinischen Bibel enthaltenen Perikopen bei L. 64—67). Aber es ist ganz unabweislich, daß die *Praefatio* mit der Aufnahme in die Klementinische Bibeledition durch das Ansehen Klemens VIII geschützt wird, und eine etwaige Mystifikation in derselben dem Papste zur Last fallen würde, ebenso wie anderseits die Kardinäle und die Päpste Gregor und Klemens schon durch die Annahme des Bellarmin'schen Vorschlages für die Wahrhaftigkeit desselben einstehen. Wüßten wir nicht zufällig aus der Autobiographie Bellarmins, daß er der Verfasser der *Praefatio* ist, so würde es niemanden in den Sinn kommen, diese anders, als ein offizielles Aktenstück des Papstes, wenn auch von geringerer Autorität, zu betrachten und zu behandeln.

Will man nun, um Sixtus als den Unentwegten hinzustellen, der an eine Umarbeitung seines Werkes nie gedacht habe, Papst Klemens VIII der ‚pia fraus‘ oder Lüge zeihen? B. rückt die Sachlage in falsches Licht. ‚Um Roberto Bellarmino‘, sagt er S. 120, ‚zu entlasten, hat man Sixtus V belastet. Man mag die Gelehrsamkeit, den unanfechtbaren Wandel, den großen Einfluß, die Klugheit und alle andern Eigenschaften Bellarmins noch so hoch einschätzen und sie entsprechend würdigen, er muß, wenn es sich lediglich um die Frage handelt, wessen Ruf zu

Digitized by Google

schützen für uns wichtiger ist, einem Papste von der Bedeutung Sixtus' V zehnmal den Vortritt lassen. Das hat man nicht selten außer acht gelassen und infolgedessen die heillose Verwirrung angerichtet, aus der sich herauszufinden für manch einen recht schwer sein wird, wenn er jetzt gezwungen ist, Stellung zu meinen, wie mir scheint, völlig bewiesenen (!), sorgfältig belegten (!) Ausführungen zu nehmen'.

Die wenig geschmackvolle Gegenüberstellung von Bellarmin und Sixtus hätte B. seinen Lesern ersparen können. Es handelt sich in dieser Frage weder um die Ehre Bellarmins, noch um die des Papstes Sixtus. Die der Unwahrheit bezichtigte Aussage der Praefatio geht doch schließlich auf Klemens VIII zurück. Wenn also eine Gegenüberstellung bezüglich der Ehrenfrage überhaupt zulässig wäre, so müßte sie auf Sixtus und Klemens sich beziehen. Aber die Ehre Sixtus' V kann hier gar nicht in Gefahr kommen, weil ja von ihm keine Äußerung vorliegt, die der Aussage Klemens' VIII widerspräche. Und wenn auch B. bewiesen hätte, daß Sixtus seine Bibelbulle und mit ihr die Bibel regelrecht publiziert hätte, so wäre dadurch doch noch keineswegs ausgeschlossen, daß er gegen Ende seines Lebens an eine Umarbeitung oder einen Neudruck seines Werkes gedacht hätte. Wenn es sich also ,um die Frage handelt, wessen Ruf zu schützen ist', so kann man nur an Klemens denken[1]), dessen bestimmte Aussage allerdings in Verdacht der Lüge kommt, wenn man mit B. bei Sixtus jede Sinnesänderung bezüglich seiner Bibel absolut ausschließt.

Es ist freilich leichter, vor dieser Alternative sein Auge zu verschließen und Bellarmin und die ,Kreise um Bellarmin' der ,Verschleierung wohlbekannter Tatsachen' oder der ,Flunkerei' anzuklagen[2]). B. ist wohl geneigt, anzu-

---

[1]) Daß die von Sixtus veranlaßte Anticipatio der Publikationsnotiz seinen Ruf gefährde, kann nur der behaupten, der die oben zurückgewiesene, ganz abnorme Übertreibung billigt, damit sei eine Lüge oder Bullenfälschung gegeben.

[2]) Diese Anklage gegen Bellarmin datiert schon seit dem Jahre 1671, wo sie von Azzolini erhoben wurde. Sie machte dann ihren

Digitized by Google

nehmen, daß Bellarmin dabei nie ‚den geringsten Zweifel über die sittliche Erlaubtheit des von ihm Getanen gehabt habe‘ (S. 121). Es war eben die ‚Mentalität‘ einer andern Zeit, die ‚in solchen Dingen nicht die geringsten Gewissensbeschwerden‘ aufkommen ließ. Von dieser ‚Mentalität‘ war aber selbstverständlich, nach B., Sixtus V gar nicht beeinflußt; er war nicht einmal fähig, den Publikationsvermerk anticipando auf die Bulle setzen zu lassen, um das Erscheinen seiner Bibel bis zu einem bestimmten Termin festzulegen. Doch fragen wir im Ernste, wäre es möglich gewesen, daß der Vorschlag Bellarmins bei den gegen Sixtus höchst verstimmten Kardinälen und bei seinen Nachfolgern Gregor und Klemens Beifall gefunden hätte, wenn er in den ihnen bekannten Vorgängen nicht tatsächlich begründet gewesen wäre?

Weg, indem sie von Passionei, von dem anonymen Verfasser der *Lettera apologetica,* (s. oben S. 11), von Döllinger-Reusch (Selbstbiographie des Kard. Bellarmin [1877] 118 ff.), von Abbé Turmel (Revue du Clergé français [1904] t. XLI p. 87) erneuert wurde. Ihnen reiht sich jetzt B. mit seiner Schrift an (vgl. L. 74 ss.). Es ist nicht unsere Aufgabe, auf die Anklagen gegen Bellarmin, die im Seligsprechungsprozeß erhoben wurden, näher einzugehen. Die künstlich verwirrte Prozeßsache wurde, wie bekannt, von Benedikt XIV endgültig zu Gunsten Bellarmins entschieden. Es sei jedoch auch hier bemerkt, daß die Verteidiger Bellarmins schon damals darauf aufmerksam machten, Bellarmin stehe nicht allein, sondern die Kardinäle und der Papst (Klemens VIII) übernähmen ebenfalls die Verantwortung für die Darstellung der *Praefatio.* Passionei antwortete darauf, es handle sich nicht um ‚die Seligsprechung des Papstes und der Kardinäle‘. Die Antwort ist für uns wertlos. Wir behaupten eben, die Konspiration sovieler Autoritäten zu einer Mystifikation des Publikums sei höchst unwahrscheinlich. Kardinal Querini bemerkte auch schon gegenüber Passionei, Bellarmin werde bei der Abfassung der Vorrede ‚dem gehorcht haben, dem er Gehorsam schuldete‘ und man ‚müßte Clemens VIII als Mitschuldigen bezeichnen, was im höchsten Grade temerär wäre‘. Darauf hat der Altkatholik Reusch (aaO. S. 121) die nichtssagende Erwiderung: ‚dann würde sich Bellarmin nicht gerühmt haben, daß die Vorrede von ihm sei‘. Als ob man sich nicht mit Recht als Verfasser eines offiziellen Dokumentes bekennen könnte, wenn auch nicht jeder Satz genau nach der eigenen Fassung geprägt worden ist.

Digitized by Google

Indessen nicht nur die *Praefatio* der *Clementina* und mit ihr Bellarmin, bezeugen die Tatsache der Willensänderung Sixtus' V. Es tritt ein Zeuge auf, der als Vertrauter des Papstes, als getreuer Ammanuensis bei der Korrekturarbeit gewiß vollen Glauben verdient. Angelus Rocca behauptet an zwei Stellen ganz dasselbe. In seinem *Index theologicus et scripturalis* (Opera [Rom 1719] t. II p. 10) wiederholt er einfach die Aussage der *Praefatio:* ,Opus jam confectum typis mandari jussit (Sixtus), sed praeli vitio illud ipsum iterata diligentia dignum censuit, et sub incudem revocandum decrevit.' In der oben erwähnten: ,*Particula* praefationi sacrorum Bibliorum inserenda' aber bringt er dieselbe Behauptung mit eigenen Worten und neuer Begründung: ,Interim dum errores ex typographia ortos et mutationes omnes, atque varias hominum opiniones, recognoscere coepit, ut postea maturius de toto negotio deliberare atque Vulgatam prout debebat, publicare posset, morte praeventus, quod coeperat, perficere non potuit'.

Treffend faßt Prat (l. c. t. LI p. 60) die aus dem Gesagten sich ergebende Sachlage zu folgender Argumentation zusammen: ,Zwei Männer, deren Urteilsfähigkeit und Aufrichtigkeit über allen Verdacht erhaben ist, Angelus Rocca und Bellarmin, geben uns den Schlüssel des Geheimnisses (d. h. der Zurückhaltung Sixtus' V bezüglich seiner Bibel und Bulle in der letzten Zeit). Nach ihnen bekam Sixtus V Zweifel an der Vollkommenheit seines Werkes und dachte an eine neue Prüfung. Gegenüber diesen klaren Zeugnissen wird kein historisches Dokument vorgebracht, keine Tatsache formuliert: werden höchstens unbestimmte Verdachtsgründe und willkürliche Vermutungen geltend gemacht. Bis man also Beweis gegen Beweis, Zeuge gegen Zeuge stellt, muß jeder rechtlich Denkende die Angaben der Vorrede annehmen: Sixtus totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit. Nur der Tod hat ihn daran gehindert.'

So haben denn auch die ruhig urteilenden katholischen Geschichtsschreiber, die bisher der Frage näher getreten sind, obwohl sie auch ihre Bedenken gegen die Aussage

Digitized by Google

der *Praefatio* hatten, — Bedenken, die in der Unkenntnis erst jetzt bekannt gewordener Momente und in unrichtiger Auslegung der Ausdrücke begründet waren — keineswegs den Ausweg gesucht, den B. vorschlägt, Bellarmin der ‚Verschleierung wohlbekannter Tatsachen‘ zu bezichtigen. Kaulen schreibt (aaO. S. 481 f) mit großer Zurückhaltung: ‚Es läßt sich nicht gut begreifen, daß Bellarmin so öffentlich und offiziell etwas solle vorgetragen haben, das . . . so leicht konnte des Irrtums oder der Unwahrheit geziehen werden. Oder sollte Sixtus V in seinem ersten Unwillen über die Druckfehler eine Äußerung getan haben, die man später aufgreifen konnte, um so etwas daraus zu folgern, wie Bellarmin getan hat? Oder sollte überhaupt in der Kette der bei dem Ganzen maßgebenden Tatsachen ein Glied uns unbekannt geblieben sein? Die Sache behält immer einen rätselhaften Charakter‘. Ungarelli kommt zu einem ähnlichen vorsichtigen Urteil (l. c. p. XXXVIII): ‚Verumtamen cum non constet apertissime de huiusmodi simulatione, absolvendus est Bellarminus tantae integritatis vir, saltem non antea damnandus quam demonstretur, non potuisse revera Sixtum paulo ante obitum mutatae sententiae circa suam editionem signum aliquod praebere, significando ad minus maioris illam perfectionis correctionisque quoad typos indigere‘. Zu der ganzen Darstellung Ungarellis macht Vercellone die Bemerkung (l. c. XXXIX [2]): ‚In difficillima atque spinarum plena quaestione nemo non mirabitur candorem prudentiamque Ungarellii, cuius modestissimum ingenium hoc loco maxime elucet; in quo neque ingenuum quemque laedit, neque historiae veritatem prodit . . . Quod ideo adnotamus, ut eruditus lector animadvertat doctissimorum virorum sapientiam perpetuo ab arrogantia, quae indoctorum est, differre‘.

Nestle kennt allerdings eine solche Selbstbescheidung nicht. Er nennt den in Frage stehenden Satz der *Praefatio,* in der leidenschaftlichen Sprache des Kardinals Passionei ein ‚apertum, manifestum, luculentum, falsum (!) mendacium‘, weil damit gesagt werde, Sixtus V habe die Bibel hinausgeben w o l l e n, während man doch zwei

Digitized by Google

Jahre später ‚die schon ausgegebenen Exemplare überall zurückkaufen‘ mußte. Nun, wenn man die Öffentlichkeit belügen wollte, wäre man doch nicht so einfältig gewesen, etwas vorzubringen, was das große Publikum sofort als falsch erkennen mußte. Nestle hat eben den Sinn des Satzes nicht verstanden. Es wird in demselben gar nicht geleugnet, daß Exemplare der Bibel schon herausgegeben und verbreitet waren, was übrigens Bellarmin ausdrücklich erwähnt wissen wollte (s. oben S. 33 f), sondern nur daß die abschließende amtliche Veröffentlichung der Bibel stattgefunden hatte, wie wir oben schon (S. 30 f) im Anschluß an die ziemlich gleichlautenden Äußerungen Roccas und Ghislieris dargetan haben.

Was helfen nun gegen die soeben gewürdigten Beweismomente die oratorischen Fragen B.s (S. 129): Quomodo, quando, ubi censuit atque decrevit? Etwa vivae vocis oraculo? Etwa per chirographum? Etwa per decretum? Etwa per breve? Etwa per litteras apostolicas sigillatas? Etwa per rescriptum ex audientia Sanctissimi? Etwa per allocutionem consistorialem? Etwa per litteras latinas simplices? Etwa auf irgend eine mögliche Weise, in der päpstliche Befehle zu ergehen und dokumentarisch festgelegt zu werden pflegen‘. Man sieht, B. setzt voraus, daß in der *Praefatio* von einem päpstlichen Dekrete oder Befehle die Rede sei. Das ist aber eine willkürliche Deutung des Wortes ‚decrevit‘, vor der schon Prat gewarnt hatte. Das Wort hat hier einfach die Bedeutung, die ihm häufig zukommt, einer Willensentschließung, die nicht notwendig zu einem formellen Dekret sich ausbildet. Was hindert indes anzunehmen, daß Sixtus seinen diesbezüglichen Willensentschluß im persönlichen Verkehr, also vivae vocis oraculo, mit seinen Mitarbeitern Tolet und A. Rocca ausgesprochen habe. Wenn auch ein solches vivae vocis oraculum nicht schriftlich fixiert worden war, so konnte es durch die Aussagen der Ohrenzeugen erhärtet werden. Übrigens würde es viel zu weit gehen, wollte man gut bezeugte Tatsachen, für die man das quomodo, quando, ubi nicht genau angeben kann, einfach aus der beglaubigten Geschichte streichen.

Digitized by Google

‚Aber‘, ruft B. aus, ‚Sixtus dachte nicht daran, sein Werk zu zerstören‘ (S. 130). Wir bemerken hier eine Unklarheit und Zweideutigkeit des Ausdruckes, die auch S. XI wiederkehrt: ‚ich konnte feststellen (!), daß Sixtus nicht einen Augenblick daran gedacht hat, das von ihm mit ganzer Kraft geförderte Werk seiner Bibelausgabe als mißlungen wieder einzuziehen‘. Es wird nirgends behauptet, daß Sixtus sein Werk ‚zerstören‘ oder ‚einziehen‘ wollte. Sub incudem revocare (incus = Amboß) heißt wörtlich: wieder auf den Amboß bringen, natürlich um ein Geräte besser zu gestalten und dann dem Gebrauche wieder zuzuführen[1]). Sixtus wollte also sein Werk noch einmal umarbeiten oder wenigstens neu drucken und dann abschließend herausgeben. In welchen Grenzen diese Umarbeitung geplant war, wird nicht gesagt. Jedenfalls mußten die Veränderungen nicht derart sein, daß überhaupt auch nur im entfernten von ‚Zerstörung‘ des Werkes die Rede sein könnte. Es brauchte wohl nicht einmal der ganze Druck ‚eingestampft‘ zu werden; manche Druckbogen konnten unverändert in den Neudruck eingefügt werden.

Ist es nun so unwahrscheinlich, daß Sixtus in seinen letzten Tagen ernstlich an einen Neudruck seiner Bibel dachte? Es mußte doch dem Papste, der so viel Mühe auf sein Werk verwendet hatte und etwas Ausgezeichnetes leisten wollte, höchst unerwünscht sein, daß nachträglich so viel Korrekturen am Drucke nötig wurden. Das fortwährende Operieren mit Zettelchen, Rasuren, Tinte, Handstempel und den übrigen kleinen Remeduren konnte gewiß nicht nach dem Geschmack des Papstes sein.

Ist es da zu verwundern, daß er allmählich die Freude an dem Kinde seiner literarischen Sorge verlor und an eine radikale Änderung, an einen Neudruck dachte? Angelus Rocca deutet aber an, daß dem Papste nicht nur die Druckfehler Sorge machten, sondern auch die ungünstigen Urteile der Gelehrten zu Ohren kamen, die weniger die Druckfehler, als die Änderungen des Textes,

---

[1]) S. das Beispiel aus Horaz bei Georges, Lat.-deutsch. Handwörterbuch s. v.: ‚male tornatos incudi reddere versus‘.



Digitized by Google

(mutationes omnes, atque varias hominum (doctorum) opiniones recognoscere coepit) zum Gegenstand hatten. Es ist nur ehrenvoll für Sixtus, daß er dieser Kritik nicht unzugänglich war[1]). Unbeugsame Willenskraft muß mit Klugheit gepaart sein. Daß Sixtus eine schon fertiggestellte Arbeit schnell entschlossen beseitigen konnte, beweist der noch am 23. Juni 1590 gefaßte Entschluß, den schon gedruckten ‚Index' der verbotenen Bücher zu kassieren und neu zu bearbeiten[2]). Man hat sich daran gewöhnt, Sixtus V, sehr zu seinen Ungunsten, als den Unbeugsamen hinzustellen, der immer seinen Willen auch gegenüber den berechtigsten Einwendungen durchzusetzen suchte. Die geheimen ungünstigen Berichte des Botschafters Olivarès enthalten allerdings dieses Charakterbild. Das scheint indes nicht ganz zutreffend. Sixtus hörte gern ein freies Wort. Freilich gab er es auch, wenn nötig, ebenso freimütig und entschieden zurück. Doch die gehörte Kritik ließ einen Stachel bei ihm zurück. ‚Diese Furcht' sagt Prat (l. c. t. LI p. 58 s.), ‚oder diese Achtung vor der öffentlichen Meinung nahm mit dem Alter zu und seine letzte Rede im Konsistorium am 13. August 1590 war nichts anderes, als eine lange Apologie zu Gunsten seiner Verwaltung'.

Dürfen wir eine Vermutung aussprechen, so scheint uns gerade in der von B. (S. 25) gebrachten Notiz, daß noch kurz vor dem Tode Sixtus' V, am 22. August 1590, ein Sonderabdruck der Bibelkonstitution erschien[3]), eine An-

[1]) Es ist wohl zu beachten, daß die schon von Sixtus selbst noch ausgeführte Korrektur keineswegs bloß auf Druckfehler sich erstreckte. So betreffen zB. die Korrekturen zu Jud 1,2 (altitudinem für latitudinem) u. Sap. 8,17 (immortalitas für immortalis) bekannte, kritisch verschiedene Lesarten. Das sind keine Anzeichen dafür, daß Sixtus gegen jede Kritik seiner Edition sich durchaus sperren wollte.

[2]) Il nuovo indice de libri prohibiti, che stava per uscire in luce con molte aggiuntioni, secondo si scrisse, è stato da Nostro Signore guasto tutto, per rifarlo di altra maniera (B. 16).

[3]) Cod. Urb. Lat. 1058 fol. 429 r. 1590 Augusti 22. — Finalmente è uscita la Bolla sopra la Biblia corretta et emendata da Nostro Signore Sisto Quinto, secondo la norma della quale devono informarsi i Messali, Breviarii, Officij et altri libri Ecclesiastici.

Digitized by Google

deutung zu liegen, daß der Papst wirklich zu einem Neudruck schreiten wollte und mit der Einführungsbulle den Anfang machte. Freilich leidet die aus den *Avisi* geschöpfte Nachricht an einer Ungenauigkeit des Ausdruckes, die Zweifel an ihrer Zuverlässigkeit erweckt. Es heißt da, daß endlich (finalmente) die Bulle über die von Sixtus V korrigierte und verbesserte Bibel herausgekommen sei. Die Bulle war aber schon längst sowohl separat, als mit der Bibel zugleich herausgekommen. Oder sollte hier wirklich von einer definitiven, abschließenden Ausgabe der Bulle die Rede sein? Aus der an gleicher Stelle gebrachten Nachricht über eine geplante separate Ausgabe der Veränderungen in der Sixtinischen Bibel gegenüber den alten Ausgaben läßt sich nichts schließen noch vermuten, weil sowohl über die Zeit des angeblich gefaßten Planes, als auch die Art der beabsichtigten Ausführung nichts näheres bekannt ist.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Genesis 14 und Hammurapi von Babylon

Von **Josef Hontheim** S. J.—Valkenburg

Seit Jahren wird die Frage lebhaft erörtert, ob der Genesis 14,1 erwähnte König Amraphel von Sennaar identisch sei mit dem bekannten Könige Hammurapi von Babylon, dem sechsten und größten Könige der ersten babylonischen Dynastie, dessen berühmtes Gesetzbuch bei den französischen Ausgrabungen in Susa im Jahre 1901 gefunden und zuerst von P. Scheil O. P. im Jahre 1902 veröffentlicht wurde unter dem Titel: Délégation en Perse IV (Textes Élamites-Sémitiques II). Die gegenwärtige Arbeit will die wichtigsten zur Beantwortung dieser Frage dienlichen Daten kurz zusammenstellen und so dem Leser die Beurteilung der Kontroverse erleichtern.

I. Identität der Namen Hammurapi und Amraphel

1. Der Name des babylonischen Herrschers ist Hammurapi mit p, nicht Hammurabi mit b, wie Ungnad[1]) gezeigt hat. Denn das Keilzeichen BI, mit dem der Name geschrieben zu werden pflegt (Ḫa-am-mu-ra-BI) kann pi gelesen werden. Und hier muß es so gelesen werden, weil der Name sich auch mit pi geschrieben findet[2]). So-

---

[1]) Zeitschrift für Assyriologie 22,6 ff Nr. 8: vgl. Thureau-Dangin in der Orientalistischen Literaturzeitung 11,93.

[2]) K 552,8 bei Harper, Assyrian and Babylonian Letters belonging to the K. Collection of the British Museum III 1896 Nr. 255. —

Digitized by Google

dann wird der Name in V R 44 col I Z. 21[1]) durch kimtu rapaštu (‚die Sippe ist ausgedehnt') erklärt, was nicht geschehen wäre, wenn man Hammurabi gelesen hätte; denn dann würde man den Namen durch kimtu rabîtu ins Akkadische übersetzt haben.

2. Statt Hammurapi liest man zuweilen Ammurapi[2]), indem das H (eigentlich Ḫ = Ch) am Anfang sich zu א abschleift[3]).

3. Der Name Ammurapi lautet im Hebräischen אַמְרָפֶה oder אַמְרָפֶה. Es wird nämlich i oder ij am Ende nach Analogie von aj durch ֶה vertreten (vgl. das Partizip גֹּלֶה = gôlij); das u verflüchtigt sich ganz regelmäßig zu Schwa mobile. Dann kann in מְּ das Dagesch nach der bekannten Regel ausfallen, so daß מְ mit Schwa mobile (oder medium) übrig bleibt.

4. Der Name Ammurapi findet sich auch mit dem Gottesdeterminativ ilu an der Spitze[4]). Dieses ilu wird im Hebräischen אֵל und muß natürlich als Apposition hinter den Namen treten[5]). So erhalten wir für Hammurapi im Hebräischen den Namen אַמְרָפֶה אֵל. Indem dieser Name zu einem Werte zusammengezogen wird, wird nach der bekannten Regel ֶה am Ende des ersten Wortes abge-

---

Mit K werden diese Tafeln bezeichnet, weil sie zur Kujundschik-Sammlung des Britischen Museums gehören. Sie wurden in Kujundschik, einem Ruinenhügel auf der Stätte des alten Ninive, gefunden.

[1]) D. h. Rawlinson, The cuneifom Inscriptions ofWestern Asia vol. V.

[2]) K 552,8 bei Harper aaO. Ferner Bu 88—5—12 Nr. 199 Rev. Z. 1 bei CT II 9. Diese Tafeln tragen die Signatur Bu 88—5—12, weil sie von Budge im Jahre 1888 im 5. Monate am 12. Tage erworben wurden. Man findet unsere Tafel in Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum part II. pl. 9.

[3]) Ḫâmmu in Hammurapi ist mit dem Hebräischen עַם ‚Volk, Familie, Sippe' zu kombinieren.

[4]) Straßmaier S. J., Texte altbabylonischer Verträge aus Warka Nr. 28 Z. 16 u. 36. Die Verträge stammen, wie man später erkannt hat, nicht aus Warka (Uruk, Erech), sondern aus Tell Sifr, einem Ruinenhügel in der Nähe des alten Larsa. Man weiß noch nicht welcher babylonischen Stadt dieser Ruinenhügel entspricht.

[5]) Vgl. Anton Jirku in OLZ 1911, 204.


Digitized by Google

worfen und wir erhalten אַמְרָפְאֵל und daraus nach einem bekannten Lautgesetz אַמְרָפֵאל (vgl. רָאשִׁים aus רְאָשִׁים) und mit defektiver Schreibung אַמְרָפֵל, wofür die Massoreten etwas weniger genau אַמְרָפֶל vokalisierten[1]).

Damit ist die Identität der Namen Hammurapi und Amraphel nachgewiesen. Und da es in Sennaar oder Babylon nur einen König Hammurapi gegeben hat, ist die Identität des biblischen Amraphel mit diesem Hammurapi wenigstens sehr wahrscheinlich geworden. Es empfiehlt sich also, den Gegenstand genauer zu untersuchen. Wir wollen deshalb zunächst aus der Bibel die Ereignisse von Genesis 14 chronologisch fixieren und dann zusehen, ob wirklich zu der Zeit, da diese Ereignisse spielten, Hammurapi König von Babylon war. Den Ausgangspunkt unserer chronologischen Untersuchungen bildet das Datum des Tempelbaues unter Salomon. Dieses Datum müssen wir also zunächst bestimmen.

II. Datum des Tempelbaus unter Salomon

1. Flavius Josephus berichtet, daß in den tyrischen Annalen, deren Autorität über jeden Zweifel erhaben ist, zu lesen sei, der Tempelbau Salomons habe 143 Jahre und 8 Monate vor der Gründung Karthagos begonnen[2]). Nun ist aber nach der Angabe des Pompejus Trogus,

---

[1]) Amraphel wird in der Bibel König von Sennaar, d. h. von Babylon genannt; denn Sennaar ist nach der Genesis eine Provinz, deren Hauptort Babel ist (Gen 10,10: 11,2. 9). — שִׁנְעָר ist das babylonische Šumer (Sumer). ‚Sumer und Akbad' d. h. Süd- und Nordbabylonien nannten die Babylonier ihr Land. Für diesen zusammengesetzten Ausdruck sagten die Westsemiten und Ägypter einfach Šumer. Das m vertritt ein nasales n (ng), das im Hebräischen durch נע wiedergegeben ist. Šumer heißt eigentlich ‚Land'. Vgl. Hastings, Dictionary of the Bible IV (1902) 503: King, History of Sumer and Akkad (1910) 14, not. 2; W. Max Müller, Asien und Europa (1893) 279.

[2]) Josephus, Contra Apionem 1, 17, 108 (Edidit Niese V 19): Γέγραπται ὅτι ὁ ἐν Ἱεροσολύμοις ᾠκοδομήθη ναὸς ὑπὸ Σαλομῶνος τοῦ βασιλέως ἔτεσι θᾶττον ἑκατὸν τεσσαράκοντα τρισὶν καὶ μησὶν ὀκτὼ τοῦ κτίσαι Τυρίους Καρχηδόνα.



dessen Geschichtswerk uns nur durch einen Auszug des M. Junianus Justinus bekannt ist, Karthago 72 Jahre vor Rom gegründet worden[1]). Roms Erbauung fällt bekanntlich in das Jahr 753 v. Chr., mithin die Gründung Karthagos ins Jahr 825 v. Chr.[2]). Der Tempelbau Salomons liegt wieder 144 Jahre (d. i. 143 Jahre und 8 Monate) früher, er fällt also ins Jahr 969 v. Chr.

2. Flavius Josephus berichtet wiederum, daß Salomons Tempelbau 240 Jahre nach der Gründung von Tyrus anzusetzen ist[3]). Nach Trogus fällt die Erbauung von Tyrus ein Jahr vor die Zerstörung Trojas[4]). Die Zerstörung Trojas aber setzt der parische Marmor ins Jahr 945[5]). Dieses Jahr ist aber das Jahr 1208 v. Chr. Denn das Jahr 1 des Marmors ist das Jahr 264 v. Chr., und das Jahr 945 des Marmors liegt 944 Jahre früher[6]). Wir haben also: 1208 v. Chr.

---

[1]) M. Juniani Justini epitome historiarum Philippicarum Pompeji Trogi 18, 6, 9 [Edidit Ruehl apud Teubner (1907) 135]: Condita est haec urbs (Karthago) LXXII annis antequam Roma.

[2]) Vgl. Movers, Die Phönicier (1849) II 1,138 ff. Dort findet man, wie anders lautende Angaben der Alten über das Jahr der Gründung Karthagos vielleicht gedeutet werden können. Für unsere Zwecke ist ein Eingehen auf diese Dinge nicht nötig.

[3]) Josephus, Antiquit. 8, 3, 1, 62 (Edidit Niese II 190): Τῆς δὲ οἰκήσεως (Τύρου) εἰς τὴν οἰκοδομίαν τοῦ ναοῦ διεγεγόνει χρόνος ἐτῶν τεσσαράκοντα καὶ διακοσίων.

[4]) Justini epitome 18,3 [Edidit Ruehl (1907) 131]: Tyron urbem ante annum Trojanae cladis condiderunt.

[5]) Der parische Marmor ist eine auf einer Marmortafel eingegrabene Chronik, die im Jahre 1627 von Smyrna nach London kam. Den Text mit Erläuterungen findet man bei Car. et Theod. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum I (1841) 535 ff; desgleichen im Corpus inscriptionum Graecarum II (1843) 293 Nr. 2374. Zeile 39 (epocha 24) des Marmors lesen wir: 'Αφ' οὗ Τροία ἥλω, ἔτη 𐅅HHHHΔΔ ΔΔΠ (500+400+40+5 = 945). Wie sich zu dieser Notiz anders lautende Angaben der Alten verhalten, mag man bei Müller l. c. 570 ff nachlesen. Für die Zwecke unserer Arbeit wäre eine Erörterung dieser Fragen ohne Nutzen.

[6]) Daß das Jahr 1 des Marmors 264 v. Chr. ist, kann man auf vielfache Weise dartun. ZB. im Jahre 91 des Marmors war Kallisthenes Archont (Zeile 91, epocha 77). Dieser Mann war aber Archont 355/54

Digitized by Google

wird Troja zerstört, ein Jahr früher, d. i. 1209 v. Chr. wird Tyrus gegründet, 240 Jahre später, d. i. 969 v. Chr., beginnt der Tempelbau Salomons.

3. a) Auf dem Monolith Salmanassars II col. II Z. 91 f. lesen wir, daß außer den Heeren vieler anderer Könige ‚2000 Wagen, 10.000 Soldaten des Achabbu, des Siriläers' (d. i. des Achab von Israel) gegen den Assyrer zogen[1]. Dieses Ereignis fällt in das Jahr 854 v. Chr. Denn es gehört in das Eponymenjahr des Dajân-Ašur (Zeile 78). Dieser Mann war aber Eponym im Jahre 854 v. Chr., wie man aus den Eponymenlisten ersieht[2].

---

v. Chr., wie man aus der Archontenliste bei Pauly-Wissowa [Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft II (1896) 587], ersieht. Das Jahr 91 des Marmors ist also das Jahr 354 v. Chr. Das Jahr 1 des Marmors ist 90 Jahre früher, d. h. 264 v. Chr.

[1]) III R 8. Vgl. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder I (1909) 109: Keilinschriftliche Bibliothek I 173.

[2]) Vgl. die Eponymenlisten II R 68. 69: III R 1: II R. 52. Ferner Keilinschriftliche Bibliothek I 204: Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament 2 (1903) 73. — Bei den Assyrern wurde jedes Jahr nach einem gewissen Beamten, dem Eponymen, benannt, wie in Rom nach den Konsuln. Wir besitzen lange Listen dieser Beamten. Sobald das Jahr eines einzigen Eponymen bestimmt ist, ergeben sich alle andern durch Vorwärts- und Rückwärtsrechnen von selbst. Nun wissen wir durch Doppeldatierungen mehrerer Tontäfelchen, daß das erste Jahr Sargons als König von Babylonien seinem 13. Regierungsjahre in Assyrien entspricht (George Smith in Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 1869, 96). Der Eponym dieses 13. Jahres aber war Mannu-kî-Ašur-li'. Aus dem ptolemäischen Kanon aber (sehr gut herausgegeben bei Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte S. 304) ersehen wir, daß das erste Jahr Sargons (Ἀρκεανοῦ) in Babylon das Jahr 709 v. Chr. ist. Dadurch sind das Eponymenjahr des Mannu-kî-Ašur-li' und mit ihm die andern Eponymenjahre etwa von 890—670 v. Chr. bestimmt. Daß wir richtig geschlossen haben, ergibt sich klar, wenn wir in der Eponymenliste rückwärts gehen bis zum Jahr 763 v. Chr. Wir stoßen hier auf den Eponym Pur-(ilu)-sa-gal-e, und eine Eponymenliste (II R 52 Obv. Z. 7; Keilinschriftl. Bibl. I 211) bemerkt, daß unter ihm eine Sonnenfinsternis im Monat Sivan (d. h. beim Neumonde am Ende des Monats, d. i. am 28. oder 29. Sivan oder im Monat Juni) stattgefunden habe. Die ‚Hilfstafeln für Chronologie von Robert Schram 1883'

Digitized by Google

b) In einem Annalenfragment Salmanassars II[1]) lesen wir: ‚Zu jener Zeit empfing ich Tribut vom Tyrer, Sidonier und Jaua von Bît-Ḫumri‘. Das Ereignis fällt ins 18. Regierungsjahr des Königs (Z. 1), d. h. ins Jahr 842 v. Chr. Damals also zahlte Jehu von Israel dem Assyrer Tribut. Israel heißt hier Bit-Humri[2]) nach dem König Amri, mit dem die Assyrer zuerst in nähere Berührung kamen.

c) Nach dem Gesagten regierte in Israel im Jahre 854 Achab, im Jahre 842 Jehu. Zwischen dem Tode Achabs und dem Antritt Jehus liegen also höchstens 12 Jahre. Nun berichtet die Bibel, daß auf Achab sein Sohn Ochozias folgte und zwei Jahre regierte (3 Reg 22,52); dann regierte Joram 12 Jahre (4 Reg 3,1); dann folgte Jehu (4 Reg 9). Darnach liegen zwischen Achab und Jehu 2 + 12 = 14 Jahre. Der scheinbare Widerspruch hebt sich sofort, wenn wir annehmen, daß die synchronistische Geschichte der Könige von Juda und Israel in der Bibel bei Angaben der Regierungsdauer sowohl das Antrittsjahr als das Todesjahr voll mitzählt. So wird jedesmal das Jahr des Regierungswechsels doppelt gezählt (nämlich sowohl bei dem abtretenden als bei dem antretenden Könige). Wir müssen deshalb bei der Rechnung

---

lehren uns, daß am 15. Juni 763 v. Chr. 8½ Uhr morgens Greenwicher Zeit Neumond war. Damals muß also, wenn unsere Chronologie richtig ist, in Assyrien und speziell in Ninive eine totale oder fast totale Sonnenfinsternis eingetreten sein. Das ist nun in der Tat der Fall. Wir finden sie im Kanon der Finsternisse von Oppolzer unter Nr. 1042 verzeichnet und ebenda auf Blatt 21 der Ikonographie graphisch dargestellt. Näher beschrieben ist die Finsternis bei Ginzel, Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse 243. Wir sehen dort, daß die Finsternis für Ninive selbst fast total war (11,56 Zoll), für die Provinzen des Reiches etwas nördlich von Ninive war sie total. Die Chronologie steht also hier auf durchaus gesichertem Boden. Vgl. auch Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I (1906) 138.

[1]) III R 5 Nr. 6 Z. 63—65. Vgl. Greßmann aaO. 112 oben Z. 24—26: KB I 140 Fußn. Z. 24—26.

[2]) Oder mât Ḫumri (Omriland), wie wir I R 35 Nr. 1 Z. 12 lesen. Vgl. Greßmann aaO. 113: KB I 191.

Digitized by Google

von jeder Regierungsdauer, welche die Bibel angibt, ein Jahr subtrahieren. Dann erhalten wir zwischen Achab und Jehu 1 + 11 = 12 Jahre ganz in Übereinstimmung mit den assyrischen Angaben. Achab ist also im Jahre 854 v. Chr. gestorben[1]) und Jehu im Jahre 842 angetreten. Jehu hat bei seinem Regierungsantritt die Könige Joram von Israel und Ochozias von Juda ermordet (4 Rg 9,21-28). Diese beiden Könige starben also 842 v. Chr. — Suchen wir jetzt das Jahr der Reichsteilung oder Salomons Todesjahr zu bestimmen.

d) Von dem Tode Salomons bis zum Tode des Ochozias regierten in Juda Roboam 17 Jahre (3 Reg 14,21), Abiam 3 Jahre (3 Reg 15,2), Asa 41 Jahre (3 Reg 15,10), Josaphat 25 Jahre (3 Reg 22,42), Joram 8 Jahre (4 Reg 8,17), Ochozias 1 Jahr (4 Reg 8,26); alle zusammen 17 + 3 + 41 + 25 + 8 + 1 = 95 Jahre. Zu gleicher Zeit regierten in Israel Jeroboam 22 Jahre (3 Reg 14,20), Nadab 2 Jahre (3 Reg 15,25), Baasa 24 Jahre (3 Reg 15,33), Ela 2 Jahre (3 Reg 16,8), Zambri 7 Tage (3 Reg 16,15), Amri 12 Jahre (3 Reg 16,23), Achab 22 Jahre (3 Reg 16,29), Ochozias 2 Jahre (3 Reg 22,52), Joram 12 Jahre (4 Reg 3,1); alle zusammen 22 + 2 + 24 + 2 + 12 + 22 + 2 + 12 = 98 Jahre. Nach der einen Liste ist also Salomon 95 Jahre, nach der andern 98 Jahre vor 842 gestorben. Der Widerspruch ist nur scheinbar. Wir müssen ja jede Regierungsdauer der Könige um ein Jahr verkürzen (nur die einjährige Regierungsdauer Ochozias darf natürlich nicht diesem Gesetz unterworfen werden; sonst würde ja dieses Jahr zweimal in Abzug gebracht). Demnach ergibt die Liste der Königen von Juda 16 + 2 + 40 + 24 + 7 + 1 = 90 Jahre, und die Liste der Könige von Israel gibt 21 + 1 + 23 + 1 + 11 + 21 + 1 + 11 = 90 Jahre. Es herrscht also vollkommene Übereinstimmung. Salomon ist 90 Jahre vor

---

[1]) Achab unternahm den Krieg gegen Syrien, welcher ihm den Tod brachte, wohl deshalb, weil er Syrien durch die unglücklichen Kämpfe mit Assyrien, an denen sich Achab noch zu Anfang desselben Jahres 854 als Bundesgenosse Syriens beteiligt hatte, geschwächt glaubte.

Digitized by Google

dem Regierungsantritte des Jehu, d. h. im Jahre 932 v. Chr. gestorben.

e) Salomon regierte 40 Jahre (3 Reg 11,42). Sein erstes Regierungsjahr war also 972 v. Chr. Der Tempelbau begann im 4. Jahre (3 Reg 6,1), also 3 Jahre später, d. h. im Jahre 969 v. Chr.

4. Wir haben jetzt auf drei verschiedenen Wegen das Jahr 969 v. Chr. als Jahr des Tempelbaues erwiesen. Wir können also dieses Datum mit gutem Grunde zur Basis für weitere Untersuchung wählen.

III. Datum der Ereignisse in Genesis 14

1. 480 Jahre vor dem Tempelbau war der Auszug Israels aus Ägypten (3 Reg 6,1), also im Jahre 1449 v. Chr. 430 Jahre dauerte der Aufenthalt in Ägypten (Ex 12,40)[1]). Der Zug Israels nach Ägypten ist also im Jahre 1879 v. Chr. erfolgt (und beendet). Dieses Jahr war ein Jubeljahr[2]).

2. Wir nehmen an, daß die 430 Jahre des Elends in Ägypten mit dem Tode des Patriarchen Jakob beginnen, daß also das Jahr 1879 v. Chr., das wir als Anfang dieser Mühsal gefunden, mit dem Todesjahr des Patriarchen identisch ist. 147 Jahre früher liegt Jakobs Geburt (Gen 47,28), wieder 60 Jahre früher Isaaks Geburt (Gen. 25,26) und 100 Jahre früher Abrahams Geburt (Gen 21,5). Abrahams Geburt fällt also 147 + 60 + 100 = 307 Jahre

[1]) Mit dieser Angabe stimmt Gen 15,13 überein, denn dort ist 400 als runde Zahl für 430 gesetzt. Es stimmt auch Gal 3,17, weil dort der Sinn ist, der Auszug sei erfolgt 430 Jahre nach der Zeit der Verheißungen, d. h. nach der Zeit der drei großen Patriarchen, denen die göttlichen Verheißungen wiederholt zuteil wurden.

[2]) Im Katholik 1906, 125 ist gezeigt worden, daß als Jubeljahre zu gelten haben alle Jahre, deren christliche Jahreszahl, wenn um 16 vermehrt, durch 49 teilbar ist. 1879 v. Chr. ist als Jahr — 1878 zu bezeichnen. —1878+16 = —1862 ist aber durch 49 teilbar: denn 49.38=1862. — Ebendort wurde gezeigt, daß die Jahre, deren um 2 vermehrte Jahreszahl durch 7 teilbar ist, als Sabbatjahre zu zählen seien. Es sind also alle Jubeljahre auch Sabbatjahre; das ist ja auch selbstverständlich, da eben jedes 7. Sabbatjahr ein Jubeljahr war.

Digitized by Google

vor Jakobs Tod. Da Jakob 1879 v. Chr. starb, ist Abraham 2186 v. Chr. geboren.

3. Der Auszug Abrahams aus Haran nach Chanaan fällt 75 Jahre nach der Geburt des Patriarchen (Gen. 12,4), also ins Jahr 2111 v. Chr.; die Geburt Ismaels fällt 86 Jahre nach der des Patriarchen (Gen 16,16), also ins Jahr 2100 v. Chr. Zwischen Abrahams Zug nach Chanaan (Gen 12) und Ismaels Geburt (Gen 16) liegen die Ereignisse von Gen 14. *Abrahams Begegnis mit Amraphel von Sennaar fällt also zwischen die Jahre 2111 und 2100 v. Chr., d. h. in das Jahr 2106 v. Chr. oder bis zu 4 Jahren früher oder später*[1]).

IV. Die Zeit Hammurapis von Babylon

1. Eusebius[2]) berichtet im Anschluß an Alexander Polyhistor über Berosus, einen Priester des Bel in Babylon, der bald nach dem Tode Alexanders d. Gr. eine Geschichte Babylons schrieb: A Xisuthro et diluvio, donec Medi Babylonem ceperunt, reges omnino 86 Polyhistor recenset atque unumquemque e Berosi volumine nominatim memorat; tempus vero eorum numero annorum trium myriadum et trium milium unius et nonaginta comprehendit (also 33.091 Jahre)[3]). Deinde vero post hos in tali firma con-

[1]) Gewöhnlich nimmt man an, daß die 430 Jahre des Elends in Ägypten mit Gen 47,9, als Jakob 130 Jahre alt war, beginnen. Nach dieser Rechnung war Jakob im Jahre 1879 v. Chr., wo das Elend in Ägypten begann, erst 130 alt, während wir ihn 147 Jahre alt gesetzt haben. Dann liegen zwischen Abrahams Geburt und dem beginnenden Elend nur 130+60+100=290 Jahre. Abrahams Geburt fällt also ins Jahr 2169 v. Chr. Das Begegnis mit Amraphel fällt zwischen das 86. und 100. Lebensjahr Abrahams, d. h. zwischen 2083 und 2094 v. Chr., d. i. ins Jahr 2089 v. Chr. oder bis zu 4 Jahren früher oder später. Die Daten bleiben also im wesentlichen dieselben und die Differenz von 17 Jahren ist für unsere Untersuchungen von keiner Bedeutung.

[2]) Chronica I (Edidit Schöne I 24).

[3]) Syncellus (Edidit Dindorf 147,12) gibt als Zahl des Berosus 34090 Jahre, statt 33091: und diese Zahl des Syncellus ist, wie allgemein anerkannt, die richtige Zahl. Syncellus gibt die Zahl auch in


Digitized by Google

dicione inopinato Medi copias adversus Babylonem contraxerunt, ceperunt eam atque ex seipsis tyrannos ibi constituerunt. Deinde nomina quoque tyrannorum medorum ponit 8 numero eorumque annos 224. Et rursum reges 11 annosque 48. Postea et Chaldaeorum reges 49 et annos 458. Deinde et Arabum 9 reges et annos 245... Atque iterum minute enumerat nomina regum 45 assignans illis annos 526. Post quos, inquit, rex Chaldaeorum existit, cui nomen Phulus est, quem iterum Hebraeorum quoque historia commemorat, Phulum denominans, de quo dicunt, quod in terram Hebraeorum invaserit (4 Reg 15,19). — Dieser Phul ist der Πῶρος des ptolomäischen Kanons[1]). Χινζήρ und Πῶρος haben nach diesem Kanon seit dem 22. Februar 731 v. Chr. regiert. Sie traten aber wohl noch etwas früher, also im Jahre 732 v. Chr. an, da der Kanon die Könige immer erst mit dem 1. Thot des 1. Jahres ihrer Regierung antreten läßt. Von dort bis zu Alexanders Tod am 13. Juni 323 v. Chr.[2]) sind es 732 — 323 = 409 Jahre.

Fassen wir jetzt alle diese Zahlen zusammen, indem wir für 33.091 die richtige Zahl 34.090 (vgl. die Anmerkung oben) einsetzen, so sind von der Sintflut bis zu Alexanders Tod 34.090 + 224 + 48 + 458 + 245 + 526 + 409 = 36.000 Jahre oder 10 Sari verflossen. Dieses Hervortreten einer Periode von 10 Saren zeigt uns, daß die Zahlen des Eusebius oder Berosus richtig überliefert sind und daß höchstens Umstellungen vorkamen oder daß etwaige Fehler und Korrekturen durch entsprechende Korrekturen kompensiert wurden. Die Zahlen des Eusebius sind offenbar zyklisch zurechtgelegt, d. h. man hat die erste Zahl 34.090 so gewählt, daß sie mit den andern

---

babylonischer Form: es seien 9 Sari zu je 3600 Jahren und 2 neri zu je 600 Jahren und 8 Sossi zu je 60 Jahren. Das gibt allerdings nicht 34090 Jahre, wie Syncellus lehrt, sondern nur 34080 Jahre. Es sind also den 8 Sossi noch 10 Einzeljahre beizufügen.

[1]) Den Text des Kanons findet man zB. bei Wachsmut, Einleitung in das Studium der alten Geschichte 304.

[2]) Pauly-Wissowa, Realencyklopädie I 1434.

Digitized by Google

historisch gegebenen Zahlen die zyklische Zahl 36.000 ergibt[1]).

Sehen wir nun von den mythischen Königen ab, die 34.090 Jahre regiert haben sollen, so hat die erste babylonische Dynastie nach Berosus 224 + 48 + 458 + 245 + 526 = 1501 Jahre vor Chinzer und Porus (im Jahre 732 v. Chr.) den Thron bestiegen, d. h. sie trat an im Jahre 2233 v. Chr.[2]).

2. Simplicius berichtet (in seinem Kommentar zu Aristoteles, de coelo II 12)[3]) unter Berufung auf Porphyrius, Kallisthenes, ein Offizier im Heere Alexanders d. Gr., habe auf Wunsch des Aristoteles die in Babylon vorhandenen astronomischen Beobachtungen, die sich auf 1903 Jahre erstreckten, nach Griechenland gesandt[4]). Wir dürfen an-

---

[1]) Man muß sich sehr hüten, chronologische Angaben, bei denen zyklische Zahlen hervortreten, leichtfertig als unhistorisch zu verwerfen. Denn abgesehen davon, daß hier auch einmal der Zufall sein neckisches Spiel treiben kann, lassen sich solche Zyklen unbeschadet der historischen Wahrheit dadurch erhalten, daß man gerade solche Ereignisse, die sich dergleichen Zyklen anpassen lassen, als epochemachende auswählt, oder daß man statt der absolut genauen Zahlen approximative und abgerundete Zahlen einführt, die als solche einen sehr großen historischen Wert besitzen und auch der Wahrheit entsprechen, da sie ja nicht als rigoros genaue Zahlen, sondern nur als Approximativzahlen gelten wollen und das sind sie ja tatsächlich. Manchmal war die absolut genaue Zahl dem Schriftsteller gar nicht bekannt. Er mußte sich also mit einer Approximativzahl begnügen und wählte dann diese so, daß sich schöne Zyklen ergaben. Wir selbst wählen ja heute noch in solchen Fällen runde, d. h. eine Art zyklischer Zahlen.

[2]) Daß Berosus, wie wir gefunden haben, Alexander den Großen zum terminus ad quem seiner Chronologie gewählt habe, bezeugt Eusebius ausdrücklich (Chronicon, Ed. Schöne I 53,19), indem er aus Abydenus folgenden Satz anführt: Hoc pacto Chaldaei (d. h. Berosus) suae regionis reges ab Aloro (d. h. vom Anfange der Welt) *usque ad Alexandrum* recensent.

[3]) Simplicii in Aristotelis ‚de coelo' commentaria. Consilio et auctoritate Academiae Literarum Regiae Borussicae edidit J. S. Heiberg 506,12.

[4]) Den älteren Schriftstellern, sagt Simplicius, sei in astronomischen Dingen weniger zu glauben als dem Aristoteles, weil ihnen

Digitized by Google

nehmen, daß Kallisthenes gleich nach der Ankunft Alexanders in Babylon, d. h. gleich nach der Schlacht bei Gaugamela am 1. Oktober 331 v. Chr.[1]) diesen Auftrag ausführte. Er schickte also die Beobachtungen des Jahres 331 und der 1902 vorausgehenden Jahre, d. h. die Beobachtungen seit dem Jahr 2233 v. Chr.

Also Berosus und Simplicius setzen übereinstimmend den Beginn der eigentlichen historischen Zeit Babylons ins Jahr 2233 v. Chr. Damals bestieg nach Berosus die erste historische Dynastie Babylons den Thron. Damals eröffneten nach Simplicius die weltberühmten astronomischen Schulen Babylons ihre Tätigkeit, und so ist seitdem Babylon der Mittelpunkt der mesopotamischen Kultur.

3. a) Bei den Ausgrabungen im Orient hat man auch keilinschriftliche Listen babylonischer Könige gefunden. Uns interessiert hier zunächst die sogenannte Königsliste A[2]). Am Anfange der Tafel sind 11 Zeilen weggebrochen. Sie enthielten die Namen der 11 Könige der ersten babylonischen Dynastie. Die 12. Zeile faßt die elf vorangehenden Zeilen zusammen. Aber es sind leider nur die Worte ‚11 Könige‘, erhalten; die Regierungsdauer der Dynastie und ihr Name sind weggebrochen. Es folgen

---

noch nicht so viele Beobachtungen vorlagen διὰ τὸ μήπω τὰς ὑπὸ Καλλισθένους ἐκπεμφθείσας τηρήσεις ἐκ Βαβυλῶνος ἥκειν εἰς τὴν Ἑλλάδα, Ἀριστοτέλους τοῦτο ἐπισκήψαντος αὐτῷ, ἃς ἱστορεῖ Πορφύριος ἐτῶν εἶναι χιλίων καὶ ἐνναχοσίων τριῶν ἕως τῶν Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος σωζομένας χρόνων. — Eine andere Lesart hat χιλίων καὶ μυριάδων τριῶν (31000 Jahre). Aber sie wird mit Recht allgemein als korrumpiert abgewiesen. Aus Α⋔Γ = 1903 (der mittlere Buchstabe ist ein altertümliches Sampi) entstand ΑΩΓ = 31000 (Α = 1000; Ω = Μ = μυρίαδες; Γ = 3: also 1000 und 3 Myriaden, d. i. 31000). Über die alten Zeichen ⋔ und Ω vgl. Gardthausen, Griechische Paläographie (1879) 266 f.

[1]) Pauly-Wissowa, Realencyklopädie I 1424.

[2]) Zuerst herausgegeben mit Keilschrifttext von Th. G. Pinches in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology (1884, 193; später von H. Winckler, Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte (1889) 146 f, und von P. Rost, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1897, 2, Tafel II. Vgl. Greßmann (Ungnad), Altorientalische Texte 103.

Digitized by Google

in elf weitern Zeilen die Namen der elf Könige der zweiten Dynastie; bei jedem ist die Regierungsdauer angegeben. Die folgende Zeile faßt das über die zweite Dynastie Gesagte zusammen: ‚368 (Jahre regierte die Dynastie). Elf Könige. Dynastie Šeš-azag'. Das Weitere interessiert uns hier nicht[1]).

b) Wir wenden uns zur sogenannten Königsliste B[2]). Auf der Rückseite enthält sie die elf uns aus Liste A bekannten Namen der Könige der zweiten Dynastie. Auf der Vorderseite stehen die Namen von elf anderen Königen, ohne Zweifel die elf Namen der Könige der ersten Dynastie, die auf Liste A weggebrochen waren. Neben den Königsnamen ist die Dauer der Regierung verzeichnet. Der erste König war Sumu-abi, 15 Jahre. Es folgte Sumu-la-el, 35 Jahre; Ṣabû, 14 Jahre; Abil-Sin, 18 Jahre; Sin-muballiṭ, 30 Jahre; Ḫammu-rapi, 55 Jahre; Samsu-iluna, 35 Jahre; Ebišum, 25 Jahre, Ammiditana, 25 Jahre; die beiden letzten Könige interessieren uns hier nicht[3]).

c) Nach Berosus und Simplicius trat die erste babylonische Dynastie, also König Sumuabi, im Jahre 2233 v. Chr. an. Rechnen wir jetzt in der Liste B weiter, so finden wir, daß der sechste König Hammurapi von 2121—2066 v. Chr. regierte. Das stimmt also vorzüglich zu den An-

---

[1]) Man sieht, daß die Liste A, wie Berosus, in der 2. Dynastie 11 Könige zählt. In der 1. Dynastie gibt Berosus nur 8 Könige, während die Liste A 11 Könige hat. Berosus hat die drei letzten Könige der ersten Dynastie nicht mitgezählt, weil die ersten Könige der 2. Dynastie, wie wir durch die neuesten Textpublikationen von King wissen, gleichzeitig mit den letzten Königen der ersten Dynastie regiert haben. Vgl. King, Chronicles concerning early Babylonian Kings (1907) II 15 (Texte) und I 76.

[2]) Keilschrifttext bei H. Winckler, Unters. zur altoriental. Gesch. 145 und bei Rost, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1897, 2 Tafel I. Vgl. Greßmann (Ungnad) aaO. 105.

[3]) Fassen wir die 8 ersten Könige zusammen, so haben sie 15+35+14+18+30+55+35+25=227 Jahre regiert. Das stimmt auffallend genau mit Berosus überein, der berichtet, die 8 ersten Könige der ersten Dynastie hätten 224 Jahre regiert. Wie die kleine Differenz von 3 Jahren zu erklären sei, wissen wir nicht. Es wäre leicht, darüber Vermutungen aufzustellen.


Digitized by Google

gaben der Bibel (Gen 14), nach denen Amraphel = Hammurapi im Jahre 2106 v. Chr. König von Babylon war und sich an einem Kriege in Palästina irgendwie beteiligte.

d) Nach Gen 14 stand in jener Zeit Palästina, wenigstens zu einem großen Teile, unter der Oberhoheit des Königs Chodorlahomor von Elam. Elam scheint diese Oberhoheit durch Rim-Sin von Larsa, den in den Keiltexten viel genannten großen Gegner des Königs Hammurapi von Babylon ausgeübt zu haben. Denn Rim-Sin war ein Elamit, wie außer andern der elamitische Name seines Vaters Kudur-Mabug beweist; und dieser Kudur-Mabug, der noch eine zeitlang neben seinem Sohne Rim-Sin regierte, nennt sich ausdrücklich Adda (Herr) von Martu (Westland, Amoriterland, zu dem auch Palästina gehörte)[1]). Die Oberhoheit über Sumer und Akkad (Mesopotamien) und damit die Oberhoheit über Martu und Palästina scheint in jener Zeit an den Besitz von Isin, der ‚königlichen Stadt'[2]), geknüpft gewesen zu sein. Deshalb ist die Frage, wann Chodorlahomor die Oberhoheit über Palästina angetreten habe, wohl gleichbedeutend mit der Frage, wann Rim-Sin Isin erobert habe. Nach den auf die Keiltexte sich gründenden Untersuchungen von Thureau-Dangin[3]), die wir hier nicht wiederholen wollen, ist das im zweiten Jahre des Hammurapi, d. h. 2120 v. Chr. geschehen. Nach Angabe der Bibel geschah es 14 Jahre vor dem Zuge Chodorlahomors gegen Palästina, d. h. 14 Jahre vor dem Jahre 2106 v. Chr., d. h. 2120 v. Chr. Es herrscht also hier vollständige Übereinstimmung zwischen den Keiltexten und der Bibel. — Doch genügt es für unsere Zwecke, wenigstens eine wesentliche und ziemlich angenäherte Übereinstimmung festgestellt zu haben. Denn an sich ist es leicht möglich, daß manche der von uns

---

[1]) F. Thureau-Dangin, Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften (1907) 211 Nr. 6 Z. 4.

[2]) So wird Isin zu Rim-Sins Zeiten genannt in einem Text bei Thureau-Dangin aaO. 237 Nr. f.

[3]) Journal Asiatique 1909, 334—342.

Digitized by Google

benutzten biblischen und babylonischen Angaben nur Approximativdaten sein sollen. Eine genauere Übereinstimmung kann auch leicht durch neue Funde recht zweifelhaft werden und ist gegenwärtig, wo die Untersuchungen noch in vollem Flusse und wenig abgeschlossen sind, nicht sonderlich zu betonen. Immerhin ist die auf Grund der bisher betrachteten Daten konstatierte vollkommene Übereinstimmung interessant[1]).

4. Die bisher gewonnenen Resultate werden im wesentlichen bestätigt durch die sogenannten ‚Datenlisten'. In Babylon wurden zu jener Zeit die Jahre nach irgend einem bedeutenden Ereignis des Vorjahres benannt, z. B. ‚Jahr nachdem man diesen oder jenen Tempel erbaut hatte'. Es kommen auch Datierungen vor wie ‚im 3. oder 4. Jahre nach diesem oder jenem Ereignisse'. Man legte auch ‚Datenlisten' an, wo die Namen der Jahre verzeichnet waren, wie man in Rom Listen der Konsuln hatte. Einige dieser Listen hat man bei den Ausgrabungen gefunden[2]). Wir geben nun die Regierungsdauer der neun ersten Könige der ersten Dynastie nach diesen Datenlisten, wobei wir die Jahre der Königsliste B in Klammer beifügen[3]). Samuabi 14 (15); Sumu-la-el 36 (35); Ṣabu 14 (14); Abil-Sin 18 (18); Sin-muballiṭ 20 (30); Ḫammu-rapi 43 (55); Samsu-iluna 38 (35); Abešu 28 (25); Ammiditana 37 (25). Man sieht, von Sin-muballiṭ ab zeigen sich Differenzen. Doch ist die Regierungsdauer aller neun Könige nach den Daten-

---

[1]) Im 7. Jahre seiner Regierung (2115 v. Chr.) lag Hammurapi im Kriege mit Uruk und Isin und scheint sogar, wenigstens vorübergehend, Isin erobert zu haben. Doch schüttelte er die Oberhoheit Rim-Sins (und Elams) erst im 31. Jahre seiner Regierung (2091 v. Chr.) endgültig ab. Vgl. über alles das Thureau-Dangin im Journal Asiatique aaO.

[2]) Zwei dieser Listen (A und B) findet man bei King, The Lettres and Inscriptions of Ḫammurabi II 217 ff (Keiltext) und III 212 ff (Transkription und englische Übersetzung). Die dritte (C) bietet King, Chronicles concerning early Babylonian Kings II 97 ff (Transkription und englische Übersetzung) und 183 ff (Keiltext).

[3]) Für die beiden letzten Könige der ersten Dynastie sind in den Datenlisten keine Angaben der Regierungsdauer erhalten.


Digitized by Google

listen 248, nach der Königsliste 252 Jahre; also herrscht ziemlich genaue Übereinstimmung. Ob in den Datenlisten Zwischenregierungen und Mitregierungen eine Rolle spielen und so nur ein scheinbarer Widerspruch gegen die Königsliste vorliegt, wissen wir bis jetzt noch nicht. Nach den Datenlisten, soweit wir sie bis jetzt verstehen, scheint Hammurapi von 2131—2088 v. Chr. regiert zu haben. Dazu stimmt die Angabe der Bibel, daß er 2106 v. Chr. in Palästina eingriff. Aber dieser Eingriff fällt nicht mehr in das 16. Jahr des Hammurapi, wie wir vorhin fanden, sondern in das 26. Jahr. Zwischen der Eroberung Isins durch Rim-Sin und den Ereignissen vor Gen 14 liegen nicht mehr 14 Jahre, wie die Bibel anzudeuten scheint, sondern 24 Jahre. Doch brauchen wir uns hierbei nicht länger aufzuhalten. Denn einerseits ist es zweifelhaft, ob wir die Datenlisten richtig gedeutet haben; andererseits ist es nicht gewiß, daß der Beginn der elamitischen Oberhoheit in Palästina mit der Eroberung Isins durch Rim-Sin zusammenfällt; endlich hat hier, wie schon gesagt, eine Differenz von 10 Jahren nicht viel zu bedeuten, da die uns beiderseits überlieferten Angaben vielleicht nur Approximativdaten sein sollen, was sie unbeschadet einer solchen Differenz auch wirklich bleiben[1]).

Es scheint uns, daß die Identität des biblischen Amraphel mit dem babylonischen Könige Hammurapi durch die philologischen und chronologischen Erwägungen vollkommen gesichert ist. Wir fügen ein paar Bemerkungen über die drei in Genesis 14,1—2 genannten Verbündeten Hammurapis bei.

---

[1]) In der Sippara-Inschrift des Nabacidus (I R 99 b 4—10) heißt es, daß Hammurapi den Sonnentempel von Sippara 700 Jahre vor Burnaburiaš baute. Uns scheint Burnaburiasch etwa von 1409—1384 regiert zu haben. Also muß Hammurapi in einem der Jahre 2109—2084 regiert haben. Das war, wie man sieht, tatsächlich der Fall, und es stimmen mithin alle Angaben gut überein. — Das Resultat bleibt dasselbe, wenn man mit Toffteen (Ancient Chronology I (1907) 278 annimmt, Burnaburiasch habe von 1405—1380, oder mit Ungnad (Orientalistische Literaturzeitung 11,14), er habe von 1399—1364 regiert.

Digitized by Google

V. Arioch von Ellasar

1. Ellasar (אֶלָּסָר, Ἔλλασαρ)[1]) ist das babylonische Larsa(m). Durch Metathesis entstand Lasra. Indem der Schmelzlaut l einen Nebenvokal aus sich entwickelte[2]), entstand Ellasra oder Ellasar.

2. Arioch ist identisch mit Rim-Sin. Für das akkadische Sin kann man das sumerische Aku lesen. Das folgt z. B. aus V R 44 Z 52 und 53, wo Sin ausdrücklich als Äquivalent des sumerischen Aku bezeichnet wird. Wir haben also für Rimsin zu lesen Rimaku = Rivaku[3]). Indem der Schmelzlaut r einen Nebenvokal aus sich entwickelt, entstand Erivaku oder Erivak(u) = אריוך (Arioch)[4]). Arioch von Ellasar (Arioch rex Ponti) ist also niemand als der aus den Keilinschriften allbekannte Rim-Sin von Larsa, der große Gegner des Hammurapi und der Name Rim-Sin ist Riwaku oder Eriwaku auszusprechen[5]).

---

[1]) Für Ellasar hat die Vulgata Pontus. Diesen Namen entlehnte Hieronymus dem Symmachus. Dieses Pontus ist eine auch im Talmud erwähnte Provinz Babyloniens, in der Ellasar gelegen haben mag. Vgl. Hummelauer, In Genesim 376.

[2]) Diese Erscheinung wird oft beobachtet im Semitischen und in andern Sprachen. Vgl. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I (1908) § 82 cϑ, gβ, hα, kγ, lβ

[3]) Babylonisches m = w; vgl. Ungnad, Babylonisch-Assyrische Grammatik § 6 e.

[4]) Über die Entwicklung des Nebenvokals vgl. das vorhin über Ellasra = Lasra Gesagte.

[5]) Für Rim-Sin findet sich ein paarmal die Schreibung Arad-Sin d. h. ‚Diener des Mondgottes'. Arad kann auch Eri gelesen, wie Brünnow (A classified lict of all simple and compound cuneiform ideographs Nr. 5858) durch mehrfache Belege dartut; eri (eriv, riv) ist das sumerische Wort für das akkadische arad (ardu, wardu). Arad-Sin ist also identisch mit Eriaku oder Erivaku = Rim-Sin. Über Eriaku = Erivaku und die Entwicklung eines w (oder j) statt א zwischen 2 Vokalen und den umgekehrten Prozeß vgl. Ungnad, Bab.-Assyr. Gr. § 6 eγ und Brockelmann, Vergl. Gr. § 48 i, § 49 b, hβ; vgl. auch Socin, Arabische Grammatik § 4 b. — Man hat mehrfach die Vermutung geäußert, Arad-Sin und Rim-Sin seien zwei verschiedene Personen und neuerdings hat Thureau-Dangin durch das Gewicht seines Namens dieser Ansicht eine größere Anzahl von Anhängern zugeführt. ‚Es

Digitized by Google

VI. Chodorlahomor von Elam und Thadal

1. Der Name Chodorlahomor, d. i. Kudur-Lagamar, ist echt elamitisch. Denn in mehreren elamitischen Personennamen begegnet uns Kudur als erster Bestandteil, dem dann an zweiter Stelle ein Gottesname folgt. So in Kudur-Mabuk, dem Vater des Eriaku (Rim-Sin). Lagamar ist bekannt als der Name einer elamitischen Gottheit[1]).

---

besteht kein ausreichender Grund, Arad-Sin und Rim-Sin, wie meist geschieht, gleich zu setzen. Es ist wahrscheinlich, daß es sich um zwei Söhne Kudur-Mabuks handelt, die nacheinander regierten. Man beachte, daß Arad-Sin in allen (6) Inschriften seinen Vater Kudur-Mabuk als noch lebend nennt, während Rim-Sin ihn nur zweimal erwähnt. In den übrigen, wo er ihn nicht erwähnt, hat sein Name das Gotteszeichen. Danach ist also wahrscheinlich, daß Arad-Sins Ende noch in die Lebenszeit seines Vaters fällt, daß Rim-Sin ihm gefolgt ist und nach dem Tode seines Vaters die göttlichen Ehren angenommen hat' (Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften S. 210 Anm. k). Uns scheint es nach den bisherigen Funden wahrscheinlicher, daß diese angeblichen Brüder ein und dieselbe Person sind. Beide tragen denselben Namen (Erivaku oder Eriaku), beide haben denselben Vater (Kudur-Mabuk), beide sind Könige von Larsa oder Ellasar, beide sind Könige von Sumer und Akkad, beide haben noch zu Lebzeiten ihres Vaters die Regierung angetreten, beide haben für ihr Leben und für das ihres Vaters Kudur-Mabuk der Göttin Nana einen Tempel erbaut und dieses Ereignis auf Bronzedarstellungen von Korbträgerinnen (Kanephoren) mit der Bitte um eine glückliche Regierung verewigt (bei Thureau-Dangin aaO. 215 Nr. f und 219 Nr. ef), nie werden die beiden zusammen genannt und keiner von ihnen gedenkt je seines königlichen Bruders. Daß die paar Inschriften, welche die Schreibung Arad-Sin statt des gewöhnlichen Rim-Sin zeigen, noch bei Lebzeiten Kudur-Mabuks verfaßt wurden und vielleicht ebendeshalb das Gottesdeterminativ weglassen, kann leicht auf Zufall oder einer uns unbekannten Ursache beruhen. — Doch dem sei, wie es wolle. Wären Arad-Sin und Rim-Sin verschiedene Personen, so wäre der Arioch der Bibel mit Rim-Sin und nicht mit Arad-Sin zu identifizieren. — Vgl. jetzt auch die Artikelserie, welche Pilter soeben in Proceedings of the Society of Biblical Archaeologij 1911 Nov. 8 eröffnet: The reign of Arad-Sin, King of Larsa. Er weist auf ein kürzlich von Arno Poebel veröffentlichtes Dokument hin, in dem auch der Name des Arad-Sin das Gottesdeterminativ trägt.

[1]) V R 6 Z. 33.

Digitized by Google

2. Der Name Thadal (תִּדְעָל) könnte identisch sein mit dem Namen Tudḫul, der sich auf der Tafel Sp III 2 Obv. Z. 13 findet[1]).

3. Thadal wird König von Gojim (גּוֹיִם) genannt, das die Vulgata mit rex gentium übersetzt. Doch ist גּוֹיִם hier ohne Zweifel der Name eines Landes. Man identifiziert es mit Recht mit dem keilinschriftlichen Gu-ti-um, einem Lande östlich vom Tigris und nördlich von Elam. Aus Gu-ti-um entstand Gujum (גּוּיִם) durch Schwund des t[2]). Gu-ti-um war in jenen Zeiten ein mächtiges Land und kurz vor der ersten babylonischen Dynastie hat es vorübergehend die Oberhoheit in Sumer und Akkad an sich gerissen[3]).

Hier nehmen wir Abschied von unserm Gegenstand. Uns scheint die Identität des biblischen Amraphel mit Hammurapi von Babylon durchaus gesichert. Durch die keilinschriftlichen Funde hat der historische Charakter der Genesis eine schöne Bestätigung erfahren und die Chronologie der Bibel und der Alten überhaupt hat sich bewährt.

---

[1]) Auf derselben Tafel scheinen auch die Namen Eriaku (Obv. Z. 10) und Kudur-Lagamar (Rev. Z. 3) sich zu finden; es wäre also auf der Tafel wirklich die Rede von drei Königen, die Gen. 14 erwähnt werden. Den Namen Kudur-Lagamar glaubte man auch auf drei andern Tafeln gefunden zu haben, die ihn sogar zweimal als König von Elam charakterisieren. Doch ist die Lesung all dieser Texte Gegenstand einer bis jetzt nicht genügend geklärten Kontroverse, und wir gehen deshalb nicht näher darauf ein. Vgl. über all diese Texte L. W. King, The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi I. Indroduction XXV ff; ferner Hommel, Die altisraelitische Überlieferung (1897) 173 ff; Überreiter, Der altbabylonische Königsname nit-in-zu, seine Lesung und Gleichheit mit Arioch in Bibl. Studien VI, 1. und 2. Heft; Nikel, Genesis und Keilschriftforschung (1903) 222 ff. Vgl. ferner Clay, Light on the Old Testament from Babel (1907); Dhorme, Hammourabi-Amraphel in Revue Biblique 1908, 205—226; Condamin, Abraham et Hammourabi in Études t. 115 (1908) 485—591.

[2]) t zwischen zwei Vokalen schwindet oft, auch im Semitischen; s. Brockelmann, Vergl. Gramm. § 46 j, nη.

[3]) Über diese Oberhoheit der Könige von Gutium vgl. Orientalistische Literaturztg. 1911, 330 (ein Referat über einen Vortrag, den P. Scheil am 12. Mai 1911 vor der Académie des Inscriptions et Belles Lettres gehalten hat).


Digitized by Google

Die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe

Von Dr. **Nikolaus Paulus**—München

In seinem trefflichen Werke über die päpstliche Pönitentiarie beschäftigt sich *Emil Göller* auch mit den vollkommenen Ablässen, die auf Grund des Confessionale oder Beichtbriefes erteilt wurden[1]). Durch ein derartiges Privilegium erhielt der Priester, der vom Inhaber des Confessionale zum Beichtvater erwählt wurde, vom Papste nicht bloß die nötige Jurisdiktion über den Beichtenden samt erweiterten Absolutionsvollmachten bezüglich der Reservatfälle, er erhielt auch die Vollmacht, dem Inhaber des Beichtbriefes einen vollkommenen Ablaß zu erteilen. Auf Grund des Beichtbriefes ward demnach der Beichtvater ermächtigt, sowohl von der Sündenschuld als von der Sündenstrafe loszusprechen. Daß diese Lossprechung von aller Schuld und Strafe kurzweg als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet wurde, läßt sich leicht erklären, ebenso wie es erklärlich ist, daß diese Bezeichnung übertragen wurde auf das päpstliche Privilegium, kraft dessen die doppelte Absolution erteilt werden konnte. Göller hebt mit Recht hervor, daß diese Bezeichnung, die bereits im 14. Jahrhundert gang und gäbe war, dogmatisch korrekt ist. Größere Schwierigkeit bieten jene vollkommenen

[1]) Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V I (Rom 1907) 213 ff.

Digitized by Google

Ablässe, die, ohne an die priesterliche Absolution geknüpft zu sein, dennoch, und zwar bereits im 13. Jahrhundert, als Ablässe von Schuld und Strafe bezeichnet wurden. Hierauf geht Göller nicht näher ein, da er im Rahmen seiner speziellen Aufgabe nur die auf Grund des Beichtbriefes erteilten Ablässe zu berücksichtigen hatte. Im folgenden soll nun der Gebrauch des Ausdruckes ‚von Schuld und Strafe' zur Bezeichnung jener Ablässe, die nicht an die priesterliche Absolution geknüpft waren, etwas eingehender untersucht werden.

Die älteren Theologen und Kanonisten, die von dem Ablaß reden, kennen ihn nur als einen Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen. Nicht von der Sündenschuld sollte der Ablaß befreien, sondern von den für begangene Sünden geschuldeten Bußstrafen[1]). Aber schon im 13. Jahrhundert wurde es gebräuchlich, den vollkommenen Ablaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen. Wie diese Bezeichnung aufkam, und was man damals damit sagen wollte, können wir am besten aus einigen Kreuzzugspredigten ersehen.

Zu den vornehmsten Kreuzzugspredigern, die in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts gewirkt haben, gehört unstreitig *Jakob von Vitry* († 1240). Wie er über den Ablaß überhaupt gedacht hat, ist bereits früher in dieser Zeitschrift (1910, 460 f.) aus einer seiner sonntäglichen Predigten kurz dargelegt worden. Hier sollen nur seine Ausführungen über den Kreuzzugsablaß erwähnt werden. In seiner Sammlung von Standespredigten befinden sich auch etliche Reden, die an die Kreuzfahrer gerichtet sind[2]). Von einer dieser Kreuzzugspredigten hat Pitra bloß einen Auszug, eine andere dagegen ganz veröffentlicht. In dem ersten Vortrag weist der Prediger die Kreuzfahrer darauf hin, daß ihnen Gott die Nachlassung aller Sünden, und zwar *von Schuld und Strafe*, anbiete[3]).

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Die Ablaßlehre der Frühscholastik, in Zeitschrift f. kath. Theol. 1910, 433 ff.

[2]) Vgl. dazu *R. Röhricht*, Die Kreuzpredigten gegen den Islam, in Zeitschrift für Kirchengeschichte VI (1884) 562 ff.

[3]) *Pitra*, Analecta novissima spicilegii Solesmensis II (Parisiis

Digitized by Google

Wie aber diese Nachlassung den Teilnehmern am Kreuzzuge zuteil werde, wird näher erklärt in der zweiten Predigt. Die Kreuzfahrer, die nach reumütiger Beichte (vere contriti et confessi) im Dienste Christi sterben, gelten als wahre Märtyrer. Sie sind befreit von allen Sünden, von den läßlichen sowohl als von Todsünden; zudem sind sie befreit von aller auferlegten Buße oder Sündenstrafe in dieser Welt und von der Fegfeuerstrafe im Jenseits[1]. Hier wird also den Kreuzfahrern eine Nachlassung aller Sünden, und zwar ein Erlaß von Schuld und Strafe verheißen. Etliche Jahrzehnte früher hatte der Kanonist *Huguccio,* von 1178 bis 1190 Professor in Bologna, in ähnlicher Weise die Wirkung der öffentlichen Buße beschrieben; diese Buße, hatte er gelehrt, befreit von Schuld und Strafe (absolvit a pena et a culpa)[2]. Selbstverständlich hatte er dabei nicht bloß die äußerlichen Bußübungen, sondern auch die innere Bußgesinnung und die kirchliche Absolution im Auge. Nun trat aber beim Kreuzzugsablaß die beschwerliche Heerfahrt an die Stelle der früher auferlegten Bußwerke: Iter illud pro omni poenitentia reputetur, hatte schon beim ersten Kreuzzuge das Konzil von Clermont im Jahre 1095 erklärt. Es darf uns daher nicht wundernehmen, daß die Kreuzzugsprediger dem von ihnen verkündigten Ablaß dieselbe Wirkung zuschrieben, die man ehemals der öffentlichen Buße beilegte, und den Kreuzfahrern einen Erlaß von Schuld und Strafe in Aussicht stellten. Auch Jakob von Vitry ließ es nicht an derartigen Verheißungen fehlen. Nur hatte er dabei nicht bloß den vom Papste gespendeten Ablaß im Auge; er berücksichtigte zugleich auch die zur Gewinnung dieses Ablasses erforderten Bedingungen, insbesondere die reu-

---

1888) 422: Tanta et talia offert vobis (Deus), quod sponte currere debetis, remissionem scilicet cunctorum peccatorum, *quantum ad poenam et culpam,* et insuper vitam aeternam.

[1] Liberati a peccatis venialibus simul et mortalibus, ab omni poenitentia sibi iniuncta, absoluti a poena peccatorum in hoc saeculo, a poena purgatorii in alio. S. 426.

[2] Glosse zum Dekret. Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 10247, fol. 262 b.

Digitized by Google

mütige Beichte. Auf diese Vorbedingung kommt er wiederholt zurück. Jene werden gerettet, bemerkt er, die mit reumütigem Herzen das Kreuz nehmen. Durch den Kreuzzug bietet Gott manchen Gelegenheit, ihr Heil zu wirken, die sonst nie daran gedacht hätten, ihren Sünden zu entsagen. Damit sie den hohen Lohn ihrer Arbeit nicht einbüßen, eilen sie nun zur Beichte und bemühen sich nachher, die Sünden zu meiden, um des großen Vorteils nicht verlustig zu gehen[1]). Wer des Ablasses teilhaftig geworden und ihn *bewahrt* (obtenta indulgentia et servata), d. h. nicht wieder in Sünden zurückfällt, und in diesem Zustande stirbt, wird von Mund auf in den Himmel fahren. Jakob von Vitry läßt also keinen Zweifel darüber bestehen, daß zur Gewinnung des Kreuzzugsablasses Abkehr von der Sünde und reumütige Beichte erfordert seien. So konnte er, indem er die in der Beichte erlangte Nachlassung der Sünden und die durch den Ablaß gewährte Nachlassung der Sündenstrafen miteinander vereinigte, sehr wohl sagen, daß den Kreuzfahrern alle Sünden, und zwar sowohl der Schuld als der Strafe nach erlassen werden. Er spricht zwar nicht ausdrücklich von einem Ablaß von Schuld und Strafe. Wenn er aber fast unmittelbar nach Erwähnung des Erlasses aller Sünden und Sündenstrafen ausruft: Das ist der vollkommene Ablaß, den euch der Papst gewährt[2]), so liegt es doch nahe, den Erlaß der Sündenschuld mit dem päpstlichen Ablaß in Verbindung zu bringen. Derartige Predigten konnten deshalb leicht dazu führen, daß man den Kreuzzugsablaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnete.

Der Franziskaner *Guibert von Tournay* († 1270), der ebenfalls wie Jakob von Vitry eine Sammlung von Standespredigten hinterließ, hat die Kreuzzugspredigten seines Vorgängers zum Teil wörtlich abgeschrieben[3]).

---

[1]) Ad confessionem currunt et de caetero a peccatis abstinere student, ne tantum bonum perdant. S. 429.

[2]) Haec est plena et integra indulgentia, quam vobis summus Pontifex, secundum claves a Deo sibi commissas, concedit. S. 426.

[3]) Sermones ad omnes status. Lugduni 1511, 132 ff.

Digitized by Google

Größere Beachtung verdient *Eudes von Châteauroux,* der im Jahre 1245 als päpstlicher Legat nach Frankreich gesandt wurde, um Ludwig IX bei der Vorbereitung des geplanten Kreuzzuges behilflich zu sein[1]). In seinen bei dieser Gelegenheit gehaltenen Predigten[2]) betont er, daß der Kreuzfahrer, der die erforderten Bedingungen erfüllt, von aller Sünde frei wird (fit liber et immunis ab omni peccato). Dabei unterläßt er aber nicht, hervorzuheben, daß die notwendigen Vorbedingungen wahre Buße und Abkehr von der Sünde seien[3]). Durch wahre Reue müsse das Herz von Sünden gereinigt werden. Auch Eudes spricht nicht ausdrücklich von einem Erlaß von Schuld und Strafe. Indem er aber bemerkt, daß der Kreuzfahrer, der die erforderten Bedingungen erfüllt, gleich dem rechten Schächer von aller Sünde frei wird, gibt er deutlich genug zu verstehen, daß er einen Erlaß von Schuld und Strafe im Auge hat.

Ausführlicher behandelt diese Frage *Humbert von Romans,* von 1254—1263 General des Dominikanerordens, in einer wohl um 1267 verfaßten[4]) Anleitung für die Kreuzzugsprediger[5]). Bei der Aufzählung der ‚Gnaden der Kirche', die den Kreuzfahrern gewährt werden (de graciis Ecclesie datis ad bellum contra Saracenos), erwähnt er zunächst ‚die vollkommene Nachlassung aller Sünden, wodurch die Menschen nicht nur von den Höllenstrafen, sondern auch von der Strafe des Fegfeuers befreit werden'[6]). Dieser ersten Gnade reiht er sofort eine

---

[1]) Vgl. *É. Berger,* Saint Louis et Innocent IV. Paris 1893, 174 ff.

[2]) Auszüge bei *Pitra,* Analecta novissima II 328 ff.

[3]) Si vultis salubriter crucem assumere, poeniteatis de peccatis vestris et derelinquatis ea. S. 332.

[4]) Vgl. *Lecoy de Marche,* La prédication de la croisade au XIIIe siècle, in Revue des questions historiques XLVIII (1890) 1 ff.

[5]) Tractatus solemnis fratris humberti quondam Magistri generalis ordinis predicatorum de predicatione Sancte crucis. Sine loco et anno. Inkunabel auf der Münchener Staatsbibliothek.

[6]) Prima (gracia) est plenaria indulgentia omnium peccatorum, per quam liberantur homines non solum a penis inferni, sed etiam purgatorii. C 3b.

Digitized by Google

zweite an, die er als einen Erlaß aller Bußstrafen bezeichnet[1]). Unter der plenaria indulgentia omnium peccatorum versteht der Verfasser hier nicht bloß den eigentlichen Ablaß oder den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen; er meint damit den Gesamterlaß, der den Kreuzfahrern angeboten werde, also auch den Erlaß der Sündenschuld und der ewigen Höllenstrafe. Hierüber spricht er sich näher in den weiteren Ausführungen aus. Die Kreuzzugszeit, bemerkt er, ist das Jubiläum der Christen (Iubileus christianorum), in welchem, nicht wie ehemals im jüdischen Jubeljahre irdische Schulden, sondern die Sündenschulden (debita peccatorum) nachgelassen werden. Man müsse nämlich wissen, daß der Mensch sich durch die Sünde vier Übel zuzieht: er macht sich schwerer Strafe schuldig, verliert das Anrecht auf den Himmel, wird der Macht des Teufels übergeben und aus der Gemeinschaft der Guten ausgeschlossen. Gegenüber diesem vierfachen Übel gewähren die Kreuzzugsablässe (indulgentie iste) vier große Vorteile: sie befreien von aller Strafe, öffnen dem Sterbenden sofort den Himmel, befreien ihn aus der Gewalt der Teufel[2]) und bringen ihn in die Gemeinschaft der Seligen; denn was ist selig sein anders, als *von aller Schuld und Strafe frei sein?*[3])

Während hier die Nachlassung aller Sünden sowie der Erlaß der ewigen und zeitlichen Strafe als plenaria

---

[1]) Secunda est relaxatio penarum. Cum enim penitentie fiant in presenti ratione pene temporalis ad quam remanet obligatus peccator post culpe deletionem, certum est quod relaxato debito pene, relaxantur obstagia que ratione debiti debebantur, et ideo ab omnibus penitentiis . . . per talem indulgentiam omnes homines liberantur, quamvis non debeant homines esse sine aliqua penitentia propter dubium incertitudinis. C 3b.

[2]) Liberant a demonum potestate; quia nihil inveniunt de suo vel *culpe* vel *pene debite* in cruce signato, nihil potestatis habent in eo in hora mortis. C 4b. An einer anderen Stelle heißt es: Habet dyabolus duas manus quibus tenet hominem, scilicet per *peccatum* et *penam.* C 5b.

[3]) Quid enim est esse sanctum aliud quam esse plene purgatum *ab omni culpa et pena.* C 4b.

Digitized by Google

indulgentia miteinander vereinigt erscheint, unterscheidet Humbert an einer andern Stelle den eigentlichen Ablaß sehr genau von der Nachlassung der Sündenschuld und der Höllenstrafe. Nach katholischer Lehre, so führt er aus, macht sich ein Mensch, der eine Todsünde begeht, der Höllenstrafe schuldig. In der reumütigen Beichte wird nun zwar die ewige Strafe samt der Sündenschuld nachgelassen; gewöhnlich bleibt aber noch eine zeitliche Strafe zurück, die in dieser Welt oder im Jenseits abgetragen werden muß. Gewinnt nun jemand einen vollkommenen Ablaß, so wird ihm dadurch die zeitliche Strafe völlig erlassen. Dies ist die Lehre der ganzen Kirche[1]). In der Auffassung des Ablasses stimmt also Humbert mit den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts vollkommen überein. Wenn er trotzdem bei der Erwähnung der plenaria indulgentia, die von der Kirche den Kreuzfahrern verheißen werde, von einer Nachlassung der Sünden und der ewigen Höllenstrafe spricht, so hat er dabei die Nachlassung im Auge, die in der reumütigen Beichte erlangt wird. Deshalb lehrt er mit aller nur möglichen Deutlichkeit, durch Gott werde in der reumütigen Beichte die Sündenschuld erlassen, während die Kirche kraft ihrer Schlüsselgewalt alle noch übrige Strafe nachläßt[2]). In Übereinstimmung hiermit nennt er unter den Bedingungen, welche die Kreuzfahrer zu erfüllen hätten,

---

[1]) Fides catholica tenet quod per mortale peccatum incurrit homo obligationem ad penam eternam . . . Cum vero penitet, etsi dimittatur culpa, non tamen remittitur ei pena ex toto, nisi contritio esset ita magna quod per illam se sufficienter puniret. Sed in hoc agitur cum eo misericorditer, quod commutatur illa pena eterna in transitoriam, que si non sustinetur in hoc seculo in penitentiis, oportebit eam sustinere in purgatorio . . *Si vero alicui plena indulgentia conferatur, liberatur plene ab omni huiusmodi pena transitoria,* ad quam remanebat obligatus post contritionem predictam . . . Hec est fides quam tenendam docent omnes magistri . . . Hec est fides quam tota tenet Ecclesia. D 4a.

[2]) Sicut fit modo in vere contritis et confessis, quibus virtute divina culpa dimittitur et virtute clavium tota pena debita ab Ecclesia relaxatur. C 6a.

Digitized by Google

an erster Stelle die Beichte samt wahrer Reue und festem Vorsatz[1]). Mit Recht konnte er von den Kreuzfahrern, die diese Bedingung erfüllten, sagen, daß sie von allen Sünden, von ewiger und zeitlicher Strafe befreit werden. Daß er diesen Gesamterlaß eine plenaria indulgentia genannt hat, ist freilich zu beanstanden; doch wurde durch die beigegebenen Erklärungen einem etwaigen Mißverständnis wirksam vorgebeugt.

Man sieht aber hier, wie der Ausdruck: Ablaß von Schuld und Strafe in Umlauf kommen konnte. Während die Kreuzzugsprediger unter dem Ablaß von Schuld und Strafe den gesamten Erlaß verstanden, der von der Kirche den Kreuzfahrern angeboten wurde, hat vornehmlich das Volk, wie wir weiter unten noch sehen werden, jenen Ausdruck auf einen Teil des Erlasses angewandt und den bloßen Straferlaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet.

Wie sehr es bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts üblich war, die Vergünstigung, die den Kreuzfahrern zuteil wurde, als einen Erlaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen, ersieht man aus einer Schrift, die dem soeben erwähnten Ordensgeneral der belgische Dominikaner *Thomas von Chantimpré* zugeeignet hat. Es ist das im Jahre 1258 vollendete Buch von dem Bienenstaat[2]). Der Verfasser spricht von dem Kreuzzugsablaß im 3. Kapitel des zweiten Buches. Er mahnt zunächst die Ordensleute, sich nicht ohne Erlaubnis an einem Kreuzzug zu beteiligen. Wohl könne man dadurch in kurzer Zeit *von Schuld und Strafe* frei werden; aber ein Ordensmann habe vor allem seinen Gelübden nachzukommen[3]). Sodann betont er, daß jene,

---

[1]) Primo eis necessaria est plena confessio peccatorum, quia non datur indulgentia eis nisi de peccatis de quibus fuerunt ore confessi . . . Item vera cordis contritio, quia non datur indulgentia nisi contritis. Quia non datur cuilibet habere fletum vel dolorem sensibilem pro delictis, hoc saltem requiritur a quolibet in signum contritionis debite, quod habeat firmum propositum cavendi a peccatis et Domino serviendi de cetero. G 4 b.

[2]) Vgl. darüber *A. Kaufmann*, Thomas von Chantimpré. Köln 1899.

[3]) Thomae Cantipratani Miraculorum libri duo. Duaci 1597, 103.

Digitized by Google

die reumütig ihre Sünden beichten und bereit sind, für den Glauben ihr Leben hinzugeben, unzweifelhaft *von aller Schuld und Strafe* völlig befreit werden[1]). Da als Vorbedingung des Erlasses von Schuld und Strafe eine reumütige Beichte gefordert wird, so bietet diese Stelle nicht die geringste Schwierigkeit. Anders scheint es sich zu verhalten mit der unmittelbar hieran sich anschließenden Ausführung, die von der Ablösung der Kreuzzugsgelübde handelt. Damals kam es oft vor, daß solche, die durch ein Gelübde zur Übernahme des Kreuzes sich verpflichtet hatten, nachher aus irgend einem Grunde gegen Zahlung einer gewissen Summe für Kreuzzugszwecke sich von ihrem Gelübde dispensieren ließen. In der schriftlichen Dispensbescheinigung, die sie bei dieser Gelegenheit erhielten, wurde ihnen zugleich der Kreuzzugsablaß bewilligt. Wenn nun Thomas von derartigen Schreiben erklärt, es werde dadurch die Befreiung von den Sünden, die Befreiung von aller Schuld und Strafe zugesichert[2]), so wollte er offenbar damit nur sagen, daß den vom Gelübde des Kreuzzugs Dispensierten, gleich den wirklichen Kreuzfahrern, der vollkommene Ablaß zuteil werde. Daß aber hierzu reumütige Beichte erforderlich sei, verstand sich von selbst. Wenn schon die Kreuzfahrer ihre Sünden reumütig beichten mußten, um des Ablasses teilhaftig zu

---

Thomas läßt einen Ordensbruder sagen: Warum die Beschwerden des klösterlichen Lebens tragen? Ich will lieber an der Kreuzfahrt teilnehmen, et per ipsam crucis peregrinationem *a poena simul et culpa* sub brevi temporis spatio liberabor. Gewiß, erwidert der Verfasser, vere beata indulgentia omnium delictorum.

[1]) De indulgentia autem, quae crucem suscipientibus praedicatur, nullus fidelium dubitare permittitur, quin integraliter vere poenitentes et confessi indulgentiam recipiant omnium peccatorum, et in ea desiderii voluntate, qua pro fide, si se obtulerit locus, mori gestiunt, *totaliter a poena simul absolvantur et culpa.* S. 108.

[2]) Cum laboris iter displicuerit . . . quaerunt dispensationes, legatos Roma multiplicat, qui eos, pecunia mediante, sanctificent liberosque a peccatis per litteras recommendent. Bona sanctificatio, quae liberat a peccatis, bonae et beatae litterae, quae securam et *mundatam animam ab omni culpa et poena fecerunt.* S. 109.

Digitized by Google

werden, so ist es klar, daß diese Bedingung auch für jene gelten mußte, die gegen einen Geldbeitrag von der mühevollen Kreuzfahrt dispensiert wurden.

Aus den Worten des Thomas von Chantimpré: Beatae litterae, quae securam et mundatam animam ab omni culpa et poena fecerunt, ergibt sich unzweideutig, daß bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts der Kreuzzugsablaß als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet wurde. Diese Bezeichnung kam immer mehr in Gebrauch, so daß selbst der bekannte Kanonist *Johann Andreä* in seiner 1326 verfaßten Glosse (Glossa ordinaria) zu den Klementinen kein Bedenken trug, sie anzuwenden. Bei der Erwähnung des Ausdrucks a poena et a culpa (Clem. c. 2 de poen. et rem. V. 9) bemerkt er, daß dies der vollkommene Ablaß sei, der den Kreuzfahrern erteilt werde und wovon er in dem Kommentar zu den Dekretalen gehandelt habe[1]). In letzterem, nach 1321 vollendetem Werke wird der Ablaß bloß als ein Erlaß der zeitlichen Strafe erklärt. Durch die Reue, so führt der Verfasser aus, wird die Sündenschuld und die Höllenstrafe nachgelassen; die zeitliche Strafe aber, die zurückbleibt, kann vom Papst durch den vollkommenen Ablaß gänzlich erlassen werden[2]). Wenn der Papst alle Sündenstrafe nachläßt, wie er dies tut für die Kreuzfahrt, so wird alle Strafe der Sünde getilgt, wofern der Kreuzfahrer wahre Reue hat, durch welche die Sündenschuld getilgt wird[3]). Gleich den ton-

[1]) Clementis pape V constitutiones una cum profundo apparatu Joh. Andree. Parisiis 1506, 66b: ‚A pena et culpa'. Ista est illa plenissima peccatorum remissio que conceditur cruce signatis pro subsidio ultramarino, de qua scripsi post hostiensem *De iudeis, Ad liberandam,* que datur in anno centenario . . . quam solus papa concedit.

[2]) Novella Joannis Andree super quinto decretalium. Venetiis 1504, 27b. Zu c. 17. X. de iudaeis V. 6: Papa . . . plenam indulgentiam potest facere . . . Per contritionem pena eterna remittitur, sed agenda est pena temporalis . . . Temporalem penam . . . potest papa in totum remittere.

[3]) Novella 78a. Zu c. 4. X. de poen. et rem. V. 38: Si papa remittat omnem penam peccati, sicut facit pro subsidio terre sancte, omnis pena peccati deletur, dummodo utens illa (remissione) fuerit bene contritus, per quam contritionem peccatum dimittitur quoad Deum.

Digitized by Google

angebenden Theologen des 13. Jahrhunderts, betrachtet demnach auch Andreä den Kreuzzugsablaß bloß als einen Erlaß der Sündenstrafen. Wenn er aber bei der Erwähnung der Worte a poena et a culpa bemerkt, daß dies der vollkommene Ablaß sei, der den Kreuzfahrern erteilt werde, so wollte er sicher damit nicht sagen, daß den Kreuzfahrern durch den vollkommenen Ablaß die Sündenschuld nachgelassen werde: denn eine solche Annahme schließt er ja in dem Kommentar, auf welchen er verweist, ausdrücklich aus. Mit jener Bemerkung wollte er bloß sagen, daß der als Erlaß von Schuld und Strafe bezeichnete Ablaß mit dem Kreuzzugsablaß identisch sei. Er hat demnach bloß einen damals weitverbreiteten Ausdruck in seine Glosse aufgenommen. Daß aber im Mittelalter der Kreuzzugsablaß, wie auch der Jubiläumsablaß und andere vollkommene Ablässe, als Ablässe von Schuld und Strafe bezeichnet wurden, werden wir später aus dem Munde hervorragender Theologen und Kanonisten noch oft genug hören.

Man hat die Vermutung ausgesprochen, das Aufkommen der Formel: Ablaß von Schuld und Strafe, sei vielleicht auf den Umstand zurückzuführen, *daß die Zuwendung des Kreuzzugablasses an die priesterliche Absolution geknüpft war*[1]. Der Beichtvater, den der Kreuz-

---

[1]) Bekanntlich kann der vollkommene Ablaß vom Papste auf eine zweifache Weise erteilt werden: entweder unmittelbar oder durch Vermittelung eines Priesters. Während im ersteren Falle der Ablaß nach Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen von selbst eintritt, ist er im zweiten Falle an die Absolution des dazu bevollmächtigten Priesters geknüpft, so zB. der Sterbeablaß, den heute jeder bevollmächtigte Priester, wenn er die von Benedikt XIV vorgeschriebene Formel gebraucht, den reumütig Sterbenden erteilen kann, oder auch der vollkommene Ablaß, den die Mitglieder des dritten Ordens des hl. Franziskus an gewissen Festen sich von ihrem Beichtvater nach der sacramentalen Absolution erteilen lassen können. Vgl. *M. ab Azpilcueta,* Commentarius de iubileo et indulgentiis. Romae 1575, 150: Infertur magnam differentiam esse inter indulgentiam quae immediate a Papa hoc vel illud facienti conceditur, et inter eam, quam mandat concedi per confessarium. Illa enim sine alia alicuius absolutione acquiritur, haec autem nonnisi mediante illa.

Digitized by Google

fahrer sich wählte, wäre vom Papste bevollmächtigt gewesen, sowohl von der Sündenschuld als von der Sündenstrafe loszusprechen. Eine derartige Lossprechung, die auf Grund des sogenannten Beichtbriefes oder Confessionale erteilt wurde, kam nun freilich vom Ende des 13. Jahrhunderts an das ganze Mittelalter hindurch sehr häufig vor. Da diese Lossprechung sich sowohl auf die Schuld als auf die Strafe bezog, konnte sie sehr wohl, wie auch das päpstliche Privilegium, auf Grund dessen sie erteilt wurde, als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet werden. Die Frage ist nur, ob der Kreuzzugsablaß an die priesterliche Absolution genüpft war. Gegen Ende des Mittelalters war dies allerdings manchmal der Fall; daß es aber auch schon im 13. Jahrhundert öfter geschah, läßt sich nicht nachweisen.

Was zunächst die wirklichen Kreuzfahrer betrifft, so verlautet nirgends, daß ihnen der vollkommene Ablaß durch die Absolution des Beichtvaters zugewendet werden mußte. Sie brauchten bloß reumütig zu beichten und an dem Kreuzzuge sich zu beteiligen, so konnten sie ohne weiteres des Ablasses teilhaftig werden. Dies ergibt sich aus den päpstlichen Kreuzzugsbullen. Trotzdem wurde der Ablaß als Erlaß von Schuld und Strafe bezeichnet, wie aus der oben angeführten Bemerkung Andreäs zu ersehen ist.

Mußten aber wenigstens jene, die an dem Kreuzzuge nicht teilnahmen und durch Geldspende den Ablaß gewinnen konnten, sich diesen Ablaß durch den Beichtvater erteilen lassen? Etliche könnten geneigt sein, dies anzunehmen, wenn sie hören, daß denjenigen, die sich vom Kreuzzugsgelübde dispensieren ließen, Absolutionsbriefe (litterae absolutionis) oder Ablaßbriefe (litterae indulgentiae) eingehändigt wurden. Sind diese Briefe nicht dem Confessionale gleichzuachten, durch welches der Beichtvater ermächtigt wurde, den Inhaber des Privilegiums nach reumütiger Beichte von Schuld und Strafe loszusprechen? Nein! die betreffenden ‚Absolutionsbriefe'[1]) wurden so

---

[1]) *P. Pressuti,* Regesta Honorii III. Romae 1888—1895, Nr. 2978 (14. Januar 1221): Queritur Papa, quod quidam ex crucesignatis Re

genannt, weil darin die Absolution oder die Dispens von dem Kreuzzugsgelübde erteilt wurde [1]). Man nannte sie auch „Ablaßbriefe" [2]), nicht etwa deshalb, weil der Inhaber berechtigt wurde, sich einen Beichtvater zu wählen, der ihm den vollkommenen Ablaß erteilen könne, sondern weil darin dem vom Gelübde des Kreuzzugs Dispensierten der Kreuzzugsablaß zugesichert wurde, unter Voraussetzung natürlich einer reumütigen Beichte. In diesem Sinne sind auch die päpstlichen Schreiben zu verstehen, welche die Legaten ermächtigten, jenen, die sie vom Kreuzzugsgelübde dispensierten, im Namen des Papstes den vollen Kreuzfahrerablaß[3]) oder einen ihrer Geldspende entsprechenden partiellen Ablaß zu erteilen[4]). Die in diesen Schreiben erwähnte Bewilligung (concessio) ist nicht von einer an die priesterliche Absolution geknüpften Zuwendung zu verstehen[5]), ebensowenig wie bei der in den Kreuzzugs-

mensis provinciae varia et falsa mentientes *absolutionis litteras* obtinuerint.

[1]) *É. Berger,* Les registres d'Innocent IV. Paris 1884 ff, Nr. 6419 (14. März 1253). Der Adressat wird ermächtigt, von gewissen Kreuzfahrern eine Geldspende anzunehmen, a voto crucis auctoritate nostra eosdem *absolvens,* et concedens eis illam suorum veniam peccatorum, que dari talibus consuevit iuxta formam concilii generalis. Ähnlich Nr. 6910. *C. Bourel de la Roncière,* Les registres d' Alexandre IV. Paris 1902. Nr. 428 (25. April 1255).

[2]) *Thomae Cantipratini* Miraculorum libri duo. Duaci 1597, 139. *A. Meister,* Die Fragmente der libri VIII Miraculorum des *Caesarius von Heisterbach,* im 13. Supplementheft der Römischen Quartalschrift. Rom 1901, 23.

[3]) *C. Rodenberg,* Epistolae saeculi XIII e regestis Pontificum Romanorum selectae I (Berolini 1883) 632. Schreiben Gregors IX an die Bischöfe von Cambrai und Tournay, 26. November 1238. Die Adressaten werden ermächtigt, Kreuzfahrer von ihrem Gelübde zu dispensieren, *concessa illis indulgentia* quae Terre sancte subvenientibus in generali concilio est concessa. Diese Formel kommt in päpstlichen Schreiben des 13. Jahrhunderts häufig vor. Vgl. zB. ebenda II 450 532.

[4]) *M. Prou,* Les Registres d'Honorius IV. Paris 1888, Nr. 117 (9. August 1285). Der Adressat soll einem Adeligen vom Kreuzzugsgelübde dispensieren, sibique iuxta quantitatem subsidii et devotionis affectum concedas indulgentiam competentem.

[5]) Es ist eine direkte Erteilung des Ablasses ex speciali com-

Digitized by Google

bullen enthaltenen Bewilligung an eine Zuwendung durch den Beichtvater zu denken ist.

Aus dem 13. Jahrhundert ist mir nur *ein* Fall bekannt, in dem erklärt wird, daß der Kreuzzugablaß durch den Beichtvater zu erteilen sei. Unterm 28. Juni 1295 ermächtigte Bonifaz VIII den Bischof von Carcassonne, der eine Geldsumme für den Kreuzzug gespendet hatte, sich einen Beichtvater zu wählen, der ihm den Kreuzfahrerablaß erteilen könne [1]). Ähnliche Bewilligungen mögen ja auch sonst noch vorgekommen sein. Doch kann man auf Grund der Papsturkunden, die ja gerade für das 13. Jahrhundert, sei es vollständig, sei es in Regestenform, von Innozenz III bis auf Bonifaz VIII zum weitaus größten Teile bereits bekannt sind, zuversichtlich behaupten, daß im 13. Jahrhundert die Zuwendung des Kreuzzugsablasses in der Regel nicht an die priesterliche Absolution geknüpft war. Es liegt denn auch kein Grund vor, den damals für den Kreuzzugablaß gebrauchten Ausdruck ‚von Schuld und Strafe' dadurch zu erklären, daß die Kreuzfahrer durch den Beichtvater von Schuld und Strafe losgesprochen wurden.

Man hat auch darauf hingewiesen, daß mit dem Kreuzzugsablaß verschiedene *Absolutionsvollmachten* verbunden waren. So konnten zB. die Beichtväter die Kreuzfahrer von allen Zensuren und Reservatfällen lossprechen. Von derartigen Absolutionsvollmachten ist freilich in den Kreuzzugsbullen sehr oft die Rede. Mit Recht erwähnt daher *Humbert von Romans* unter den ‚kirchlichen Gnaden', die den Kreuzfahrern verliehen werden, die Absolution von allen Zensuren [2]). Daß man aber beim Gebrauch des

missione Papae, oder richtiger eine amtliche Zusicherung und Notifikation, nicht aber eine indirekte, durch die Absolution des Beichtvaters vollzogene Erteilung.

[1]) *G. Digard,* Les registres de Boniface VIII. Paris 1884 ff, Nr. 200: Datur ei licentia eligendi confessorem, et ipsi confessori indulgetur, ut dicto episcopo . . . indulgentiam transfretantibus in Terram sanctam concessam elargiri possit.

[2]) Tractatus de predicatione Sancte crucis C3b: Excommunicationum omnium absolutio, propter quas solent homines usque Romam laborare.

Digitized by Google

Ausdruckes ‚von Schuld und Strafe' im 13. Jahrhundert an derartige Absolutionsvollmachten dachte, tritt nirgends hervor. Man ist daher nicht berechtigt, anzunehmen, daß der Gedanke an diese Absolutionsvollmachten beim Entstehen des Ausdruckes ‚von Schuld und Strafe' eine Rolle gespielt hat.

Derselbe Ausdruck wurde übrigens schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts auch von dem *Portiunkulaablaß* gebraucht, ohne daß man dabei irgendwelche Absolutionsvollmachten im Auge hatte. Wenn gleich dieser berühmte Ablaß auf Ansuchen des hl. Franziskus von Papst Honorius III nicht erteilt worden ist, so darf doch als sicher gelten, daß er bereits um 1265 in weiteren Kreisen bekannt war[1]). Gleich dem Kreuzzugsablaß wurde er als ein Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet. Dies bezeugt *Petrus Johannis Olivi* († 1298) in seiner theologischen Abhandlung über den Portiunkulaablaß[2]). Von den Gegnern des Ablasses wurde unter anderem betont, daß der Papst einen Ablaß, der sich auf die Sündenschuld beziehe, nicht erteilen könne. Leider fehlt in dem unvollständigen Traktat die Antwort Olivis auf diese Einwendung. Olivi selber trägt kein Bedenken, den Ausdruck ‚von Schuld und Strafe' zu gebrauchen[3]). Anderseits unterläßt er nicht, zu betonen, daß der Portiunkulaablaß nur denjenigen zuteil werde, die reumütig gebeichtet haben[4]), also solchen, denen die Sündenschuld vor Gewinnung des Ablasses bereits erlassen sei.

---

[1]) Über die vielerörterte Frage nach der Echtheit des Portiunkula-Ablasses hat zuletzt *A. Fierens* (De geschiedkundige oorsprong van den Aflaat van Portiuncula. Gent 1910) gehandelt. Vgl. dazu meine Besprechung in der Theologischen Revue 1911, 16 f.

[2]) Quaestio hucusque inedita de indulgentia Portiunculae. Quaracchi 1895.

[3]) Valde decuit, quod eius (Papae) potestas super universali remissione *culpae et poenae* in tempore consummationis suae in aliquo loco sic debuit revelari, quod indubitabilis foret. S. 15.

[4]) Sufficienter contritis et confessis. S. 9. Nulla est utilior et asperior poenitentia, quam sunt contritio et confessio et mutatio in die vitae in bonis; *solum autem talibus datur huiusmodi indulgentia.* S. 20.

Digitized by Google

Ähnliches ergibt sich aus einer Schrift, die der Bischof *Theobald* von Assisi am Anfang des 14. Jahrhunderts zur Verteidigung des Portiunkulaablasses ausgehen ließ. In dieser Schrift wird berichtet, wie der hl. Franziskus vom Papste für alle, die nach reumütiger Beichte und *erhaltener Absolution* die Portiunkulakirche besuchen würden, *einen Ablaß von Schuld und Strafe* begehrt und erhalten habe: Sancte Pater, so läßt Theobald den Heiligen sprechen, volo, si placet sanctitati vestrae, quod quicumque venerint ad istam ecclesiam, confessi et contriti et sicut expedit *per sacerdotem absoluti, absolvantur a poena et a culpa* in coelo et in terra, a die baptismatis usque ad diem et horam introitus ecclesiae supradictae. Der Papst antwortete ihm: Ecce ex nunc concedimus, quod quicumque venerit et intraverit praedictam ecclesiam bene confessus et contritus, *sit absolutus a poena et a culpa*[1]). Hier tritt klar hervor, daß man damals unter Ablaß von Schuld und Strafe nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß verstanden hat. Denn ausdrücklich wird erklärt, daß der Ablaß von Schuld und Strafe jenen zuteil werden solle, die bereits nach reumütiger Beichte vom Priester absolviert worden sind.

Dieselbe Ausdrucksweise findet sich in einer Ablaßbulle, die *Cölestin V* am Anfang seiner kurzen Regierung, den 29. September 1294, für die Benediktinerkirche von *Collemaggio* bei Aquila, worin seine Krönung stattgefunden, bewilligt hat: Allen Gläubigen, die nach reumütiger Beichte am 29. August die Kirche besuchen, wird ein Ablaß von Schuld und Strafe verheißen. Omnes *vere poenitentes et confessos* qui . . . ad praemissam ecclesiam accesserint annuatim . . . a baptismo *absolvimus a culpa et poena* quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis[2]). Wie

[1]) *Fierens* 57 f. Mit den Worten a die baptismatis usw. wird nicht, wie behauptet worden, eine Generalbeichte gefordert; es wird bloß damit gesagt, daß die Strafen für alle Sünden des ganzen vergangenen Lebens erlassen werden sollen.

[2]) Nach dem im Stadtarchiv zu Aquila erhaltenen Original ist die Bulle abgedruckt bei *P. Sabatier,* Francisci Bartholi tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula. Paris 1900, CLXXXII.


Digitized by Google

der Portiunkulaablaß, so kann auch dies Privilegium nur von einem vollkommenen Straferlaß verstanden werden. Der Ausarbeiter der Bulle hat sich einfach der dem Volke geläufigen Ausdrucksweise angepaßt. Wenn man weiß, wie der gänzlich welt- und menschenfremde Papst von seiner Umgebung zu allerlei unbesonnenen Bewilligungen verleitet wurde[1]), wird man sich über die ungewöhnliche Ablaßbulle weniger wundern. Sie ist verfaßt worden von einem Laien, namens *Bartholomäus von Capua*[2]), einem Beamten des Königs von Neapel, der Cölestin V völlig beherrschte. So erklärt sich leicht, wie die theologisch ungenaue Formel in ein päpstliches Schreiben sich einschleichen konnte. Bald nachher ist diese Ablaßbulle, wie noch manche andere von Cölestin V erteilte Privilegien, von dessen Nachfolger *Bonifaz VIII* aufgehoben worden[3]). Dabei hatte aber sicher Bonifaz VIII weniger den ungenauen Ausdruck ‚von Schuld und Strafe' im Auge, als vielmehr den vollkommenen Ablaß selbst, der damals für Kirchenbesuch noch nicht erteilt wurde.

Ähnlich verhält es sich ohne Zweifel auch mit der bald nachher (1312) auf dem *Konzil von Vienne* ausgesprochenen Verurteilung etlicher Almosenprediger, die sich erdreisteten, von Schuld und Strafe loszusprechen: Cum

---

[1]) Vgl. was darüber der Zeitgenosse *Tolomeo* (Ptolomäus) *von Lucca* berichtet: Decipiebatur a suis officialibus quantum ad gratias, quae fiebant, quarum ipse notitiam habere non poterat, tum propter impotentiam senectutis, quia aetatis decrepitae, tum propter inexperientiam regiminis. *Muratori,* Rerum italicarum scriptores XI (Mediolani 1727) 1200.

[2]) Diese Angabe verdanke ich Msgr. P. M. Baumgarten, der die Bulle im Stadtarchiv zu Aquila photographiert hat. Sabatier hat irrig Caf. statt Cap. gelesen. Über Bartholomäus von Capua, vgl. *Mandonnet,* Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin. Fribourg 1910, 23.

[3]) Am 18. August 1295, dann wieder am 20. November 1295 und am 23. Juli 1296. Les registres de Boniface VIII Nr. 815 850 1639. Später wurde freilich die Bulle wieder bestätigt; noch heute wird sie jedes Jahr verlesen. Vgl. *P. M. Baumgarten,* Un perdono ad instar del perdono di Aquila, in der Rassegna Abbruzzesse di storia I (1897) 59 ff.

Digitized by Google

aliqui ex huiusmodi quaestoribus . . . indulgentias populo *motu suo proprio* de facto concedant . . . benefactoribus locorum, quorum quaestores existunt, remissionem plenariam peccatorum indulgeant, et aliqui ex ipsis eos *a poena et a culpa (ut eorum verbis utamur) absolvant.* (Clem. c. 2 de poen. et rem. V. 9). Der Zusatz: ut eorum verbis utamur, deutet klar genug an, daß hier nicht die eigentliche, ohne päpstliche Bevollmächtigung erteilte Absolution von Schuld und Strafe gerügt werden soll, sondern die unbefugte Erteilung eines vollkommenen Ablasses[1]), der von etlichen Almosenpredigern, wie es eben damals vielfach Sitte war, als ein Erlaß von Schuld und Strafe bezeichnet würde.

Auch der im Jahre 1300 von Bonifaz VIII bewilligte *Jubiläumsablaß* wurde so bezeichnet. Wie *Johann Andreä* bei der Erwähnung der Worte a poena et a culpa auf den Kreuzzugsablaß hinweist, so nennt er auch den Jubiläumsablaß. Verschiedene zeitgenössische Chronisten, die über das Jubiläum von 1300 näheres berichten, gebrauchen unbedenklich den Ausdruck ‚von Schuld und Strafe‘. Wie *Wilhelm Venturi* von Asti, der selber im Jahre 1300 fünfzehn Tage in Rom zugebracht hat, erzählt, hätte der Papst mit den Kardinälen bei der Verkündigung des Jubiläums erklärt, daß alle jene, die fünfzehn Tage hindurch die Kirchen der Apostelfürsten besuchen würden, *von aller Schuld und Strafe* frei sein sollten[2]). Der Wortlaut der Jubiläumsbulle ist freilich ein anderer. Den vere poenitentibus et confessis, also solchen, die von der Sündenschuld frei sind, wird eine plenissima omnium suorum peccatorum venia verheißen. Aber man sieht hier, wie dieser vollkommene Ablaß damals bezeich-

---

[1]) In diesem Sinne hat sicher *Johann Andreä* das Konzilsdekret verstanden, da er, wie oben erwähnt worden, zu den Worten a poena et a culpa bemerkt, das sei der vollkommene Ablaß, der nur vom Papst erteilt werde.

[2]) *Muratori,* Rerum italicarum scriptores XI 191: Statuerunt ut quisquis christianus . . . steterit Romae per dies XV visitando omni die ecclesias beatorum Apostolorum Petri et Pauli, liber sit a die baptismi *ab omni peccato suo tam a culpa quam a poena.*

Digitized by Google

net wurde. Einen weiteren Beleg hierfür bietet der Florentiner Chronist *Johann Villani,* der ebenfalls im Jubiläumsjahre nach Rom pilgerte. Er berichtet, der Papst habe den Rompilgern einen vollkommenen Ablaß ihrer Sünden, *von Schuld und Strafe,* erteilt[1]). Ein anderer Rompilger, *Ugolino da Corregio,* Podesta von Florenz, ließ, nach Hause zurückgekehrt, eine Inschrift anbringen, die heute noch in Florenz zu sehen ist. Es wird darin verkündet, von Bonifaz VIII sei eine solemnis remissio omnium peccatorum erteilt worden, videlicet culparum et penarum[2]). Ähnlich lautet der Bericht eines anonymen Chronisten von Modena: Der Papst concessit remissionem omnium peccatorum *poenae et culpae* omnibus *vere poenitentibus et confessis,* qui hoc anno irent ad Urbem[3]). In Deutschland führte man dieselbe Sprache, wie sich aus der Darstellung eines zeitgenössischen Trierer Klerikers ergibt. Dieser deutsche Chronist erzählt, wie der Papst omnes sanctorum Petri et Pauli apostolorum limina visitantes *vere confessos et contritos* misericorditer *absolvit a pena et a culpa* secundum formam infra scriptam. Dann folgt die bekannte Jubiläumsbulle Antiquorum[4]).

In seiner Beschreibung des ersten Jubiläums preist auch der Kardinal *Jakob Gaetani Stefaneschi,* der Neffe des Papstes Bonifaz' VIII, das Jubeljahr als eine Gnadenzeit, in welcher die Sünden gänzlich nachgelassen werden[5]). Dabei nimmt er aber in erster Linie Rücksicht auf die reumütige Beichte, auf die innere Herzensbekehrung. Indem er die Früchte der Gnadenzeit schildert, berichtet er frohlockend, wie so manche ihre Sünden reumütig und aufrichtig gebeichtet, die vielleicht ohne das Jubiläum nie eine gute Beichte

---

[1]) *Muratori* XIII 367: Fece somma et grande indulgentia . . . a tutti facea piena et intera perdonanza di tutti i suoi peccati, essendo confesso, o si confessasse, *di colpa et di pena.*

[2]) *Fr. X. Kraus,* Essays II (Berlin 1901) 267 f.

[3]) *Muratori* XI 75.

[4]) Monumenta Germaniae historica. Scriptores XXIV 487.

[5]) De centesimo, seu iubilaeo anno Liber. Maxima Bibliotheca veterum Patrum XXV (Lugduni 1677) 936 ff.

Digitized by Google

abgelegt hätten[1]). Der Ablaß, der vom Papste jenen, die reumütig beichten und die bezeichneten Kirchen besuchen, erteilt wird, gilt ihm bloß als Straferlaß[2]).

Stefaneschi deutet nirgendwo an, daß dieser Ablaß den Pilgern durch den Beichtvater zugewendet werden mußte. Es geht daher nicht an, den für den Jubiläumsablaß gebrauchten Ausdruck ‚von Schuld und Strafe' durch den Umstand zu erklären, daß eine eigentliche Absolution von Schuld und Strafe stattgefunden hätte. Daß die Gewinnung des Ablasses nicht an die Absolution des Beichtvaters geknüpft war, zeigt besonders die offizielle Verkündigung, die am letzten Tage des Jubiläums stattfand. Der Papst ließ in der Laterankirche durch einen Kardinal erklären, daß alle in der Stadt anwesenden Pilger, welche die vorgeschriebenen Kirchenbesuche noch nicht vollendet hätten, dennoch des Ablasses sich erfreuen sollen. Zudem wurde verkündet, daß die unterwegs oder in Rom gestorbenen Pilger, ob sie schon die Kirchenbesuche nicht gemacht hätten, dennoch den Jubelablaß gewonnen haben[3]).

---

[1]) Ebd. 940.

[2]) Ebd. 941. Bezüglich jener, die reumütig gebeichtet und die Kirchen besucht haben, sagt er: omnium peccatorum plenissimam, ut *abolita auctoritate Pontificis poena,* evolarent, veniam assequutos censemus. Hiermit will der Verfasser sagen: die Nachlassung der Sünden wird dadurch eine vollkommene (plenissima), daß durch den Papst die Strafe erlassen wird, so daß diejenigen, die nach Gewinnung des Ablasses sterben sollten, sofort in den Himmel fahren würden (evolarent).

[3]) Ebd. 944. Vult Dominus noster, quod omnes forenses qui hodie sunt in Urbe, licet non compleverint *indulgentiam* (hier zeigt sich auch, daß das Wort indulgentia damals in verschiedenem Sinne gebraucht wurde), ut laeti revertantur ad propria, *plenam indulgentiam* consequantur. Item placet ipsi Domino nostro Summo Pontifici et vult, quod omnes illi qui venerunt ad indulgentiam concessam per eum et mortui sunt in via vel Urbe, numero dierum taxato in ipsa indulgentia (wieder ein anderer Sinn!) nondum decurso, plenam indulgentiam consequantur. Item vult idem Dominus noster Summus Pontifex, quod omnes illi qui arripuerint iter ad istam indulgentiam animo complendi eam et iusto impedimento impediti, vel non pervenerunt, vel pervenientes non compleverunt, eandem plenam indulgentiam consequantur.

Digitized by Google

An eine Verleihung durch den Beichtvater darf hier sicher nicht gedacht werden.

Der Kardinal *Johann Monachus* (Le Moine † 1313), der eine Glosse zu der Jubiläumsbulle geschrieben hat, deutet ebenfalls mit keinem Worte an, daß der Ablaß durch den Beichtvater erteilt wurde. Und doch spricht er auch von einem Ablaß von Schuld und Strafe, aber mit einer Erklärung, die jedes Mißverständnis ausschließt. Zunächst betont er entschieden den Charakter des päpstlichen Ablasses als eines Straferlasses. Wenn der Papst in der Bulle eine vollkommene Nachlassung aller Sünden erteilt (plenissimam omnium peccatorum veniam), so ist unter dem Ausdruck ‚Sünden' die für die Sünden geschuldete Strafe zu verstehen[1]). Dieser Straferlaß werde nur jenen zuteil, denen die Sündenschuld in der reumütigen Beichte bereits nachgelassen worden[2]). Wenn daher der Verfasser weiter erklärt, daß durch den Jubiläumsablaß Schuld und Strafe nachgelassen werden[3]), so nimmt er dabei den Ausdruck indulgentia, wie es damals nicht selten vorkam, in einem weiteren Sinne für das Jubiläum überhaupt, zu dem vor allem reumütige Beichte gehörte. In diesem Sinne konnte er sehr wohl sagen, daß durch den Jubiläumsablaß Schuld und Strafe nachgelassen werden. Die Sündenschuld, wie dies Monachus selber wiederholt bemerkt,

---

[1]) Extravagantes decretales ... cum glosis *Joannis monachi.* Parisiis 1506, 35a: Peccatorum, id est, penarum pro peccatis debitarum.

[2]) Qui est vere penitens et confessus, habet veniam culpe quam solus Deus in contritione remittit. 35a. Certum est quod remanente culpa non remittitur pena ... Oportet igitur quod *capax indulgentie* sit *purgatus a culpa,* quod fit in contritione. Ille igitur est habilis indulgentiam recipere, qui est vere penitens et confessus. Et hoc tangitur in forma indulgentie cum dicitur quod vere penitentibus et confessis hec indulgentia sit concessa, non aliis. 35b. Indulgentia ista dat remissionem *pene,* si assit vera contritio et confessio ... quibus remittitur culpa effective per solum Deum, sacramentaliter per sacramentum penitentie, et ministerialiter per ministrum debitum Ecclesie. 36a.

[3]) Per istam indulgentiam que vere penitentibus et confessis conceditur, duplex indulgentia, *culpe videlicet et pene,* habetur. 35b. Ista indulgentia per quam fit totalis culpe remissio et totius pene. 36b.

Digitized by Google

wurde eben nachgelassen in der reumütigen Beichte, die Strafe aber durch den päpstlichen Ablaß. Daß er aber den Ausdruck ‚von Schuld und Strafe‘ gebraucht hätte im Hinblick auf besondere Absolutionsvollmachten, die während des Jubeljahres vom Papste den Beichtvätern erteilt worden, tritt nirgends hervor.

Monachus fand im Jubiläum einen doppelten Ablaß, einen Erlaß der Sündenschuld und einen Erlaß der Sündenstrafen. Dieser Straferlaß wurde für sich allein schon, wie oben bemerkt worden, nicht selten als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet. Es fehlte nicht an Theologen, die gegen die ungenaue Ausdrucksweise Einspruch erhoben. Dies tat besonders der gelehrte Minorit *Franziskus Mayron,* der eine zeitlang Professor an der Pariser Hochschule gewesen und 1327 gestorben ist. In einer Predigt, die er einmal am 1. August, an Petri Kettenfeier, hielt, handelt er eingehend vom Ablaß[1]), wobei er betont, daß der Ablaß sich einzig und allein auf die Sündenstrafe, nicht auf die Sündenschuld beziehe[2]), und daß es folglich keinen Ablaß von Schuld und Strafe geben könne. Die Kirche bediene sich denn auch nie dieser Formel[3]).

Ganz dasselbe wiederholt Mayron in seinem Kommentar zu den Sentenzenbüchern. Hier wirft er bei der Behandlung des Ablasses die Frage auf, ob der Papst von Strafe und Schuld lossprechen könne (utrum summus pon-

[1]) Sermones de Sanctis *Francisci Maronis.* Basilee 1498, 93-100. Die Ablaßpredigt wurde später oft als tractatus de indulgentiis oder de clavibus abgeschrieben und verwertet, wie die vielen Abschriften beweisen, die sich auf der Münchener Staatsbibliothek und anderswo vorfinden.

[2]) Indulgentia est *remissio peccatorum* quoad illa que post susceptum penitentie sacramentum remanent de peccatis. 94b. Indulgentia non est remissio peccatorum quantum ad actualem culpam ... nec quantum ad divinam offensam ... Indulgentia *solum est remissio peccatorum quoad penam.* 95a.

[3]) Nulla potest esse indulgentia data a pena et a culpa, quia sicut penitentia directe respicit culpam, ita indulgentia adequate respicit penam. Et illud documentum confirmatur, *quia Ecclesia nunquam utitur tali forma.* 95a.


Digitized by Google

tifex possit absolvere a pena et a culpa). Die Antwort lautet: Im Bußsakrament kann er freilich von Schuld und Strafe lossprechen[1]); doch kann er keinen Ablaß von Schuld und Strafe erteilen, obschon er einen vollkommenen Erlaß aller Sündenstrafen gewähren könne[2]). Nur im Bußsakrament könne er von der Schuld lossprechen[3]). Es wird aber, so wendet Mayron selber ein, doch *gemeiniglich* gelehrt, daß es einen Ablaß von Schuld und Strafe gebe[4]). Ein solcher Ablaß, antwortet er, ist niemals von der Kurie ausgegangen[5]); auch soll man diese Ausdrucksweise nicht gebrauchen, da der Ablaß sich nicht auf die Schuld beziehe[6]).

Reihen wir dem gelehrten Franziskaner einen Kanonisten aus dem Ende des 14. Jahrhunderts an. *Kaspar Calderino,* Professor in Bologna († 1399), hat eine längere Abhandlung über den Ablaß hinterlassen, die, gleich der Ablaßpredigt Mayrons, im späteren Mittelalter sehr häufig verwertet worden ist[7]). Es wird darin gelehrt, daß der Ablaß sich bloß auf die Sündenstrafe, nicht auf die Sündenschuld beziehe. Letztere werde von Gott allein in der

---

[1]) In quatuor libris Sententiarum. Venetiis 1519, 215a: Potest absolvere a pena et a culpa in foro penitentie.

[2]) Non potest dare indulgentiam a pena et a culpa, quia culpa est materia repugnans indulgentie; non enim remittitur nisi per contritionem et per confessionem . . . Quare est tantum pro pena. Potest dare indulgentiam omnis pene et *omnium peccatorum,* quia in Ecclesia habet plenitudinem potestatis. 215a. Hier nimmt Mayron das Wort peccata offenbar im Sinne von Sündenstrafen.

[3]) In foro iudiciali non potest absolvere a culpa, sed tantum in penitentiali. 215a.

[4]) Communiter docetur quod datur indulgentia a pena et a culpa. Ebd.

[5]) Dico quod nunquam talis indulgentia emanavit a curia. Demnach wußte Mayron nichts von der oben erwähnten Ablaßbulle Cölestins V.

[6]) Nec sic debet doceri, quia super culpam non imponitur. Ebd.

[7]) Repetitio super c. Postulasti de penitentiis et remissionibus. Es ist ein Kommentar zu c. 15. X. de poen. et rem. V. 38. folgender Schrift beigedruckt: Repetitiones Domini Joannis Calderini super decretalibus. Venetiis 1496, 42b—49b.

Digitized by Google

Reue nachgelassen. Deshalb werde es in den Klementinen (Clem. c. 2 de poen. et rem. V. 9) für ein Mißbrauch erklärt, daß etliche vorgeben, sie könnten von Schuld und Strafe absolvieren. Könne doch weder der Papst noch irgend ein Geschöpf von der Sündenschuld lossprechen[1]).

Daß die gegen Gott begangene Sünde nur von Gott nachgelassen werde, lehrt auch *Wilhelm von Montlaudun*, Professor des kanonischen Rechts in Toulouse († 1343). Dagegen bietet er eine eigentümliche Erklärung des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe. Von der Sünde, die gegen Gott begangen wird, unterscheidet er die gegen die Kirche begangene Sünde. Von letzterer, meint er, kann der Papst lossprechen. Und in diesem Sinne könne man die Redewendung verstehen, daß der Papst, namentlich im Jubeljahre, von Schuld und Strafe losspreche[2]).

Diese Erklärung übernahm sofort *Genzelinus* oder *Zenselinus de Cassanis* († um 1330), der in seinem ungedruckt gebliebenen Kommentar zu den Klementinen auch sonst aufs engste an Wilhelm von Montlaudun sich anschließt. Später, gegen Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrhunderts, wurde sie vertreten von dem böhmischen Kanonisten *Stanislaus*, der bezüglich der Kreuzzugs- und

---

[1]) Ideo dicitur *abusio* quando quis dicitur absolvere alium vel litteras habere *absolutionis pene et culpe* (in Clem. II, de pen. et rem.). Unde nec papa nec creatura aliqua potest absolvere a culpa. 44 b. Calderino war demnach der Ansicht jener Theologen, die meinten, bezüglich der Sündenschuld habe die sakramentale Absolution bloß einen deklarativen Charakter. Doch scheint er in dieser Frage eine schwankende Stellung eingenommen zu haben, da er an einer andern Stelle bemerkt: Indulgentie solvunt debitum pene ad quod peccator tenebatur; non ergo tollunt *reatum*, quod tollere est *sacramenti* vel contritionis. 44 a.

[2]) Apparatus Guillelmi de monte Hauduno (!) super Clementinas, Parisiis 1517, 169 a: Culpam in ecclesiam militantem commissam ipse papa eius sponsus remittere potest virtute clavis et vicariatus sibi commissi, de quo potest intelligi hoc quod dicitur, scilicet quod papa maxime in anno iubileo absolvit a pena et culpa. Dasselbe wiederholt Wilhelm in seinem ungedruckten Sacramentale (viele Abschriften auf der Münchener Staatsbibliothek) am Schlusse des Abschnittes über die Taufe. Clm. 23947, fol. 112 b.


Digitized by Google

Jubiläumsablässe bemerkt, ,sie werden gemeiniglich von Schuld und Strafe genannt' (*vulgariter* nominantur a pena et a culpa[1]). Es fanden sich indessen im Mittelalter nur wenige Autoren, die jener sonderbaren Meinung beipflichteten. Wie *Nikolaus Weigel* im 23. Kapitel seines großen Werkes über den Ablaß[2]) berichtet, wurde sie bekämpft von einem gewissen *Almoinus,* der wohl als ein sonst nicht bekannter Kanonist gelten darf, da er seine Anschauungen in einem Kommentar zum c. Quod autem (c. 4. X. de poen. et rem. V. 38) ausgesprochen hat. Wilhelm von Montlaudun gegenüber betont Almoinus, daß wer die Kirche beleidigt, auch eine Sünde gegen Gott begeht[3]). Er selbst glaubt den üblichen Ausdruck ,von Schuld und Strafe' folgenderweise erklären zu sollen: Wer nach reumütiger Beichte einen vollkommenen Ablaß gewinnt, der ist frei von Schuld und Strafe, von der Schuld durch die Reue, von der Strafe durch die päpstliche Schlüsselgewalt[4]). Eine Erklärung, die im Laufe des 15. Jahrhunderts von zahlreichen Autoren wiederholt wurde.

Eine andere Erklärung gibt *Bonifatius de Amanatis* aus Pistoia in seinen 1388 an der Universität zu Avignon begonnenen Vorlesungen über die Klementinen[5]). Er handelt

---

[1]) Über die ungedruckte Ablaßschrift des Stanislaus vgl. meine Mitteilung in Zeitsch. f. kath. Theol. 1903, 767 ff.

[2]) Vgl. darüber Zeitsch. f. kath. Theol. 1899, 743 ff.

[3]) Non iudico quod possit offendi Ecclesia militans quin Deus, qui est eius sponsus, offendatur.

[4]) Si aliquis sit vere penitens et confessus et papa dat plenam, plenariam vel plenissimam indulgenciam peccatorum, stat illum absolutum esse a pena et a culpa, a culpa mediante contritione, a pena mediante potestate clavis, quam habet papa.

[5]) Lectura super constitutionibus Clementis pape quinti, quas Clementinas nominitant. Biturici 1522, 225 f. In dieser ersten Ausgabe, wie auch in den Nachdrucken, wird die Schrift dem aus Mantua gebürtigen Juristen *Bonifatius de Vitalinis* zugeschrieben, der einen Tractatus super maleficiis (Lugduni 1526) hinterlassen hat. *Baluze* (Vitae Paparum Avenionensium I, Parisiis 1693, 1339 ff) hat aber nachgewiesen, daß der Kommentar zu den Klementinen von Bonifatius de Amanatis herrührt. Der Verfasser bezeichnet ausdrücklich den Kardinal Thomas de Amanatis als seinen Bruder. Was *L. C. Volta,* der

Digitized by Google

zunächst kurz vom Ablaß bei der Auslegung des c. Religiosi (Clem. c. 1 de privil. et exces. privil. V 7). Nur der Papst, lehrt er hier, kann einen vollkommenen Ablaß aller Sünden erteilen. Dieser Ablaß bezieht sich aber bloß auf die zeitliche Strafe, die nach der Nachlassung der Sündenschuld und der ewigen Strafe noch abzutragen ist. Der Papst spricht also nicht von Schuld und Strafe los, sondern nur von der Strafe[1]). Die remissio plenaria *peccaminum* ist zu verstehen als eine remissio *poenarum debitarum*. Diesen vollkommenen Ablaß erteilt der Papst im Jubeljahre, anläßlich eines Kreuzzuges und leicht auch in articulo mortis. Über den sogenannten Ablaß von Schuld und Strafe spricht sich Bonifatius des näheren aus bei der Erklärung des c. Abusionibus (Clem. c. 1 de poen. et rem. V. 9), wo er die von der Vienner Synode gerügten Mißbräuche einiger Almosenprediger aufzählt. Unter anderem war diesen Quästoren der Vorwurf gemacht worden, daß sie sich erdreisteten, ihren Wohltätern einen vollkommenen Ablaß (remissionem plenariam peccatorum) zu erteilen. Dazu bemerkt Bonifatius, nur der Papst könne einen derartigen Ablaß gewähren. Nochmals betont er, daß dieser Ablaß sich nur auf die zeitliche Sündenstrafe, nicht auf die Sündenschuld beziehe[2]). Als weiterer Mißbrauch war gerügt

---

den Kommentar dem Bonifatius de Vitalinis zugeschrieben hatte (Nuova raccolta d'opusculi scientifici e filologici XXIX, Venezia 1776). nachher gegen Baluze vorbrachte (Nuova raccolta XXXV, 1780), hat nichts zu bedeuten.

[1]) Papa potest solus concedere plenariam indulgentiam omnium peccatorum corde contrito . . . Ista indulgentia omnium peccatorum est indulgentia solum pene temporalis . . . Non ergo papa absolvit a pena et a culpa, sed solum a pena temporali. 209 b.

[2]) Nota quod solius romani pontificis est, indulgentiam seu plenariam remissionem peccatorum concedere . . . Et iste est unus abusus horum questorum qui concedebant eorum temeritate benefactoribus ipsorum plenariam remissionem peccatorum. Hec autem indulgentia non operatur nisi corde contritis, et tunc (nämlich in der Reue) peccata remittuntur in totum misericordia Dei, et pena eterna pro eis inflicta tunc commutatur in temporalem. Sicque dicta indulgentia nihil operatur quoad peccata iam remissa; operabitur ergo

Digitized by Google

worden, daß etliche Quästoren eine Absolution von Schuld und Strafe erteilten (a poena et a culpa, ut eorum verbis utamur, absolvant). Diese Absolution, erklärt hier Bonifatius, ist so genannt worden nicht *vom Recht,* sondern *vom Volk.* Sie wird nur vom Papst erteilt, und zwar für die Teilnahme am Kreuzzuge und im Jubeljahre. Nur dem Wortlaute nach unterscheide sich dieser den Quästoren vorgeworfene Mißbrauch von dem vorher erwähnten (der unbefugten Erteilung des vollkommenen Ablasses); in Wirklichkeit handle es sich um eine und dieselbe Sache[1]).

Bonifatius war demnach der Ansicht, daß der Ausdruck: Ablaß von Schuld und Strafe seine Entstehung dem Volke zu verdanken habe. Und hierin hat er ohne Zweifel recht. Wie das Volk dazu gekommen ist, den vollkommenen Ablaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen, sagt er freilich nicht, und auch heute kann hierüber kein sicherer Aufschluß geboten werden, wie ja das Entstehen noch mancher anderer volkstümlicher Redewendungen im dunkeln liegt. Es ist aber bereits oben bemerkt worden, daß das Aufkommen der theologisch ungenauen Formel am einfachsten in folgender Weise zu erklären sein dürfte: Die Kreuzzugsprediger betonten öfters, daß die Kreuzfahrer von aller Schuld und Strafe befreit werden. Während sie aber dabei den *Gesamterlaß* im Auge hatten, der den Kreuzfahrern nach reumütiger Beichte zuteil werde, hat das Volk denselben Ausdruck auf einen *Teil* des Gesamterlasses angewandt und den bloßen Straferlaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet. Der ungenaue Ausdruck konnte um so leichter entstehen, da ja derjenige, der den vollkommenen Ablaß gewinnt, tat-

---

quoad ipsam penam temporalem, ut illa censeatur in totum remissa. 225 b.

[1]) Nota quod absolutio a pena et a culpa *sic vocata est non a iure, sed a vulgo.* Et illam concedit solus papa, ut patet, in crucesignatis pro subsidio ultramarino, prout notat Hostiensis et Joan. Andreae in novella post eum, et in anno iubileo. Et iste est octavus abusus horum questorum qui in sono seu voce differt a septimo, et non in effectu, *quia idem est.* 225 b.

Digitized by Google

sächlich von Schuld und Strafe frei ist, nicht als ob die Sündenschuld durch den Ablaß getilgt werde, sondern weil der Ablaß, wodurch die zeitliche Strafe nachgelassen wird, die Vergebung der Sündenschuld *voraussetzt.* Einmal in Umlauf ist später die ungenaue Redewendung manchmal auch von Theologen und gelehrten Laien gebraucht worden. Was man aber darunter zu verstehen pflegte, berichtet wieder Bonifatius de Amanatis.

Er erwähnt die oben besprochene Auffassung Wilhelms von Montlaudun, der meinte, man könne die in dem Ablaß von Schuld und Strafe vorkommende Schuld von der gegen die Kirche begangenen Beleidigung verstehen. Ohne diese Meinung entschieden abzulehnen, will ihr doch Wilhelm auch nicht rückhaltlos beistimmen; denn, so fügt er bei, der allgemeine Glaube scheint der zu sein, daß jener Ablaß von Schuld und Strafe nichts anderes als ein *vollkommener Straferlaß* sei[1]).

Daß in der Tat die im Mittelalter so häufig vorkommende Formel sehr oft in diesem Sinne verstanden werden *muß,* ist außer allem Zweifel. Wird doch gewöhnlich reumütige Beichte als Vorbedingung des Ablasses von Schuld und Strafe gefordert. Da nun aber die Sündenschuld in der reumütigen Beichte nachgelassen wird, so kann der

---

¹) Dicit (Guillelmus) quod absolutio que fit per papam in anno iubilei a pena et culpa est remissio offense facte ecclesie militanti Sed certe videtur quod ita est *credulitas communis,* quod tunc illa indulgentia est *remissio communis pene temporalis,* in quam fuerat pro reatibus contritis commutata pena eterna, ut sic per eam tollatur omnino pena purgatorii. Dann macht er noch einen Grund geltend gegen die Ansicht Wilhelms von Montlaudun. 226 a. Übrigens sagt auch Wilhelm selber in seinem *Sacramentale* (de indulgenciis, q. 10), daß der vollkommene *Straferlaß,* den der Papst den Kreuzfahrern und beim Jubiläum erteile, gewöhnlich oder vom Volk ein Erlaß von Schuld und Strafe genannt werde: Si papa per modum generalis remissionis det indulgencias exeuntibus in terram sanctam, *temporalem penam remittendo,* si talis bene confessus et contritus moriatur, credendum est quod nec purgatorium senciat. Et fit talis plena remissio in anno iubileo . . . *que vulgo a pena et a culpa dicitur* . . . Et fit tantum absolucio *quoad penam,* quia culpam solus deus remittit Clm. 23947, fol. 176 b.



nachfolgende Ablaß von Schuld und Strafe nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß bedeuten. Im 15. Jahrhundert wurde freilich der Ausdruck ‚von Schuld und Strafe' öfter dadurch erklärt, daß man auf die besonderen, dem Ablasse beigegebenen Absolutionsvollmachten hinwies. Dieser Erklärungsversuch ist aber erst in späterer Zeit entstanden. Unter allen bekannten Autoren des 14. Jahrhunderts, die sich mit dem Ablaß von Schuld und Strafe beschäftigen, findet sich kein einziger, der diesen Ablaß mit dem Hinweis auf besondere Absolutionsvollmachten zu erklären gesucht hätte. Und doch war damals schon sowohl der Kreuzzugsablaß als der Ablaß des Jubiläums mit besonderen Absolutionsvollmachten verbunden. Übrigens wurden auch vollkommene Ablässe, denen keine Absolutionsvollmachten beigegeben waren, als Ablässe von Schuld und Strafe bezeichnet; es sei nur an den Portiunkulaablaß erinnert, sowie an die zahlreichen, freilich unechten Ablässe von Schuld und Strafe, die man seit der Mitte des 14. Jahrhunderts, wie die Pilgerschriften berichten, durch den Besuch der heiligen Stätten in Palästina gewinnen konnte.

Nach den vorstehenden Ausführungen dürfte es unnötig sein, näher auf eine Behauptung einzugehen, die in neuester Zeit aufgestellt worden ist. Man hat nämlich behauptet, daß durch das Aufkommen der Ablässe von Schuld und Strafe eine Neubildung, eine ‚Wandelung' des Wesens des Ablasses stattgefunden habe. Der Ablaß, der im 13. Jahrhundert noch ein bloßer *Straferlaß* war, sei im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts durch die römische Kurie in einen *Schulderlaß* umgewandelt worden. Nicht als ob die Päpste direkt, ohne Beichte, die Sündenschuld erlassen hätten; durch den Ablaß von Schuld und Strafe hätten sie aber den Ablaß selbst in das Bußsakrament hineingezogen. Denn das sei es, was die neue Form des Ablasses bezeichnet: ‚Die Verknüpfung zweier heterogener Dinge, des alten, nur auf Erlaß der zeitlichen Strafen hinauslaufenden Ablasses und des sündentilgenden Bußsakraments'. Daß im Wesen des Ablasses keine Umbildung stattgefunden hat, braucht nach den vorstehenden Erörterungen

Digitized by Google

nicht eigens betont zu werden. Richtig ist nur, daß es im 13. Jahrhundert vielfach Sitte wurde, den vollkommenen Ablaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen. Durch diese neue Bezeichnung ist aber das Wesen des Ablasses nicht umgeändert worden: er blieb, was er früher war, ein Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen. Auch die Absolutionsvollmachten, die manchmal dem Ablaß beigegeben wurden, haben dessen Wesen nicht verändert, ebensowenig wie heute eine Umbildung des Ablasses stattfindet, wenn in einer Jubiläumsbulle den Beichtvätern besondere Absolutionsvollmachten erteilt werden.

Zudem darf nicht übersehen werden, daß auch einfache Plenarablässe, mit denen keine Absolutionsvollmachten verbunden waren, als Ablässe von Schuld und Strafe bezeichnet wurden.

Zur Ergänzung der Geschichte dieser Ablässe wäre nun noch zu zeigen, wie der Ausdruck von Schuld und Strafe im späteren Mittelalter beurteilt, erklärt und gebraucht wurde, bis er schließlich nach dem Tridentinum allmählich außer Übung kam. Hierüber wird demnächst eine zweite Abhandlung näheren Aufschluß bringen.

Digitized by Google

Die sittliche Berechtigung der Arbeiterausstände und der ‚Arbeiterpräses'

Von **Josef Biederlack** S. J.—Innsbruck

Im zweiten Hefte des Jahrg. 1911 dieser Zeitschrift beschäftigten wir uns mit den Erörterungen über die sittliche Erlaubtheit der Arbeiterausstände, die ein anonymer Verfasser in den letzten Heften des Jhrg. 1910 und im ersten des Jhrg. 1911 des Berliner ‚Arbeiterpräses' veröffentlicht hatte. Wir traten diesen Erörterungen entgegen und behaupteten ein dreifaches. Vorerst bewiesen wir die evidente Unrichtigkeit der Behauptung, die Moraltheologen hätten bei ihren Besprechungen nicht den Streik, wie er ‚in der Welt der Tatsachen' sich ereignet, im Auge, sondern nur den Streik ‚in abstracto'. Wir zeigten nämlich, daß die Moraltheologen auch das Moment der ‚Negation der Arbeit' sowie das Bestreben der streikenden Arbeiter, andere Arbeiter von der Anstellung in dem stillstehenden Betriebe abzuhalten, sehr wohl berücksichtigen. Sodann betonten wir der Theorie von den ‚Standesaktionen' gegenüber und dem Versuche, aus ihr die Unerlaubtheit und Ungerechtigkeit jedes Meliorationsstreiks abzuleiten, die Unmöglichkeit, was immer es auch sein möge um den Charakter des Streikes als ‚Standesaktion', den Meliorationsstreik als solchen dadurch als ungerecht oder auch nur unerlaubt zu beweisen. Endlich traten wir der Behauptung entgegen, daß jeder ‚ein Recht habe auf alle jene Beziehungen, die sich aus seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gesellschaft ergeben'. Wir sagten nämlich,

Digitized by Google

diese Behauptung mache alle im Naturgesetze begründeten Beziehungen der Menschen unter einander zu rechtlichen Beziehungen, also zu Rechten und Rechtspflichten; die gegenseitigen Beziehungen der Menschen gehören aber nur zum Teil der Rechtsordnung an, ein sehr großer Teil derselben seien lediglich sittliche Beziehungen. Darum sei auch diese Behauptung für jeden Moralphilosophen und Theologen unannehmbar.

Nun hat der anonyme Verfasser seine Erörterungen im ‚Arbeiterpräses‘ fortgesetzt und nachdem er schon zu wiederholten Malen den Schluß derselben für das folgende Heft angekündigt hatte, auch endlich in einem gleich für vier Monate geltenden Hefte (Jhrg. 1911, Heft 6, 7, 8, 9) ‚zu einem vorläufigen Abschluß‘ (S. 291) gebracht. Die gesamten ‚Erörterungen‘ haben so den gewiß beträchtlichen Umfang von mehr als 320 Seiten erreicht. Es ist nicht möglich, aber auch gar nicht notwendig, auf alles, was der Verf. gegen die Erlaubtheit eines Meliorationsstreikes vorbringt, einzugehen; dies würde auch den Rahmeu einer wissenschaftlichen Zeitschrift allzu sehr überschreiten. Wir beschränken uns darauf, die Antworten, welche der Anonymus auf unsere soeben angeführten Einwendungen gegen seine früheren Sätze gebracht hat, zu beleuchten; seine übrigen Erörterungen werden wir nur kurz charakterisieren.

Zum besseren Verständnis unserer folgenden Bemerkungen wird es aber gut sein, vorauszuschicken, daß A. sich nicht begnügt, mit Treitz den auch nach Ablauf des Arbeitsvertrages veranstalteten gemeinsam unternommenen Arbeiterausstand als einen Eingriff in die Rechte des Arbeitgebers hinzustellen und ihn darum nur für den Fall der Notwehr als sittlich erlaubt anzuerkennen. Unser Anonymus verlangt zur sittlichen Berechtigung des Streiks die Beeinträchtigung ‚*eines unveräußerlichen Rechtes*‘ der Arbeiter seitens des Arbeitgebers. Er hält nämlich (Arbeiterpräses Jahrg. 1911 S. 226) die ‚Definition des Streikrechtes, wie sie seinerzeit seitens des Berliner Verbandes in dem Flugblatt: Wo stehen wir im Gewerkschaftsstreit? gegeben wurde‘ als wahr aufrecht. Nach dieser ‚Definition‘ muß aber außer den

Digitized by Google

anderen Bedingungen: Aussicht auf Erfolg des Streiks. Unmöglichkeit durch ein anderes milderes Mittel den gleichen Zweck zu erreichen usw. auch die Bedingung vorhanden sein, daß ‚eine ganz offenbare Verletzung unveräußerlicher Rechte vorliegt, welche die Arbeitspflicht selbst bedingen und auf seiten der Berechtigten zugleich mit sittlichen Pflichten verbunden sind, deren Wahrung und Preisgebung nicht dem freien Ermessen überlassen ist‘, (‚Arbeiterpräses‘ aaO. S. 226). Treitz hatte nur das Vorhandensein einer Rechtsverletzung für die sittliche Erlaubtheit eines Streikes verlangt. Man mußte daraus also schließen, er gebe die Erlaubtheit auch für den Fall der Verletzung eines *veräußerlichen* Rechtes zu. Demgemäß würde ein Streik zB. gestattet sein beim Vorhandensein auch der übrigen Bedingungen, wenn der Arbeitgeber sich vertragsmäßig zur Zahlung eines höheren als des Minimallohnes verpflichtet hat, aber dann den Vertrag bricht und nur den Minimallohn zahlen will. Der Verfasser des Berliner Flugblattes und unser Anonymus in diesem Artikel geben sich mit der Verletzung eines veräußerlichen Rechtes noch nicht zufrieden; sie behaupten, es müsse die Verletzung eines ‚unveräußerlichen Rechtes‘ vorliegen und fügen auch noch die weitere, wenigstens nicht ganz belanglose Verschärfung hinzu, daß auch die Verletzung dieses unveräußerlichen Rechtes ‚ganz offenbar‘ sein müsse.

I. Indes wird es, bevor wir auf die neuen Erörterungen des A. eingehen, sehr nützlich sein, einige weitere Äußerungen wissenschaftlicher Autoritäten über die Berechtigung auch des Meliorationsstreikes anzuführen. 1) Beginnen wir mit einem Autor, der schon lange vor dem Erscheinen des Treitz'schen Buches seine Ansicht über die Arbeiterausstände veröffentlicht hatte, von uns aber bisher noch nicht angeführt wurde, mit dem Franzosen Ad. Tanquerey. Schon im Jahre 1906 nämlich wurde die dritte Auflage der Synopsis Theologiae moralis et pastoralis ad mentem s. Thomae et s. Alphonsi hodiernis moribus accommodata gedruckt. Ganz in Übereinstimmung mit diesem seinem Programme, den heutigen Verhältnissen (hodierni mores) seine Untersuchungen anzupassen, handelt Tanquerey im

Digitized by Google

2. Bande von n. 844—851 von den Arbeiterausständen; er gibt diesem Abschnitte die Überschrift: ‚De cessatione ab opere (grève, strike)‘, bekundet damit also in gleicher Weise, wie wir es bei den andern Moralisten gesehen haben, die Absicht, eben jene cessatio ab opere zu besprechen, welche in der ‚Welt der Tatsachen‘ als Streik bekannt ist. Auch er unterscheidet gleich am Beginn seiner Erörterungen zwischen dem Ausstand, der vor, und demjenigen, der nach Ablauf des Arbeitskontraktes unternommen wird und sagt von letzterem: ‚Tempore (contractus) elapso sine injuria erga dominum operarii desistere possunt etiam absque ulla ratione; eis enim licet sive quiescere sive aliis operam suam locare. Tanquerey leugnet also mit ausdrücklichen Worten das, was Treitz behauptet und zu beweisen versucht hatte, daß nämlich der Streik, auch wenn er nach Ablauf des Arbeitskontraktes stattfindet, einen unerlaubten Eingriff in die Rechte des Arbeitgebers enthalte, also ungerecht sei und deshalb nur im Falle gerechter Notwehr unternommen werden dürfe.

Nebenbei sei hier erwähnt, was Tanquerey über die Wirksamkeit der Ausstände sagt: ‚Nec dicatur illud medium esse prorsus inefficax; nam fatentibus etiam scholae liberalis oeconomistis, etiamsi opifices multa damna ex operistitiis passi fuerint, majora tamen commoda saepe ex eis consecuti sunt; saepe etiam timor, ne cessatio ab opere praevaleat, dominos inducit ad operariis concedendum, quidquid sine detrimento largiri possunt‘ (l. c. n. 846). Er beruft sich hiefür auch auf das Urteil des französischen Sozialpolitikers Leroy-Beaulieu: ‚On ne saurait sérieusement contester, que en l'absence du droit pour les ouvriers de se concerter et de suspendre simultanément le travail, ils ne se trouvassent dans des conditions moins bonnes pour soutenir leurs intérets. — A tout considérer, les grèves ont été plutôt utiles que nuisibles à la classe ouvrière. — Le gain permanent dépasse de beaucoup les pertes passagères. — Les grèves ont surtout contribué à faire améliorer les règlements d'atelier, à reduire la journée excessive de travail, à rendre plus loyale le mode de paiement, enfin à faire respecter l'ouvrier par le patron‘. Tanquerey

Digitized by Google

stimmt, also auch mit allen andern, schon früher von uns zitierten Autoren, welche diese Frage behandeln, überein.

Wenden wir uns nun solchen wissenschaftlichen Autoritäten zu, welche nach dem Erscheinen des Treitz'schen Buches über unsere Frage sich ausgesprochen haben; ihre Äußerungen müssen ja in noch höherem Grade unser Interesse erregen. Beginnen wir mit dem Tübinger Moraltheologen Prof. Anton Koch.

2) Treitz hatte bei seiner Klage, die Moraltheologen hätten den Streik ‚weder prinzipiell genügend, noch wie längst erforderlich auch kasuistisch behandelt‘ (Treitz S. 108), im besondern auf das ‚Lehrbuch der Moraltheologie‘ von Koch hingewiesen, welches den Streik mit ganz wenigen Worten abtut. Daraufhin hat Koch in der mittlerweile erschienenen dritten Auflage seines Lehrbuches den Streik etwas eingehender behandelt. Aber Treitz hat sich sehr getäuscht, wenn er hoffte, Koch werde sich seiner Ansicht von der Unerlaubtheit jedes Meliorationsstreiks anschließen. Im Gegenteil. Koch sagt genau dasselbe wie Lehmkuhl, indem er dessen Worte zitiert und dadurch zu den seinigen macht. ‚Wenn die Arbeitsbedingungen der Gerechtigkeit nicht entsprechen, so lauten diese Worte, dürfen die Arbeitnehmer auch ohne die vertragsmäßige Kündigung abzuwarten, mit Arbeitseinstellung drohen und falls die Arbeitgeber in ihrer Weigerung das Unrecht aufzuheben, beharren, zur sofortigen Arbeitseinstellung schreiten. Begehen aber die Arbeitgeber an dem Arbeitnehmer kein Unrecht, so sind letztere verpflichtet, bis zum Ablauf der Vertragsfrist die eingegangenen Verbindlichkeiten zu erfüllen. Sie können betreffs günstigerer Arbeitsbedingungen vorstellig werden, dieselben sich aber nicht zwangsweise erobern. Allein *unter Einhaltung der vertragsmäßigen Kündigungsfrist oder nach Ablauf der Vertragszeit* können die Arbeiter *auch durch gemeinsames Vorgehen* in ihren Forderungen *viel weiter* gehen; sie haben das Recht, ihre Arbeit viel höher zu schätzen‘ usw. Weiter heißt es: ‚Wir haben bezüglich der gerechten und ungerechten Arbeitsbedingungen die Lohnhöhe als Beispiel gebraucht, nicht als ob diese allein *durch Streik* erzwingbar wären. Doch sind sie der

Digitized by Google

zuerst in Frage kommende Gegenstand, die andern sind entweder untergeordneter Natur oder sind aufs innigste mit der Lohnhöhe verwachsen, im Grunde nur eine andere Form der Lohnregulierung‘. Er schließt dann, indem er Schindler folgt, also: ‚Als unerlaubt wegen der Folge allgemeiner Not ist jedenfalls der Generalstreik der Arbeiter oder öffentlicher Beamten, zB. Post- und Eisenbahnbeamter zu betrachten‘. Koch hat das Buch von Treitz gekannt und zitiert dasselbe in dieser neuen Auflage, ebenso wie unsere gegen Treitz gerichteten Artikel. Was letzterer zur Begründung seiner Behauptung vorgebracht, hat also Koch nicht zu überzeugen vermocht.

3) Auch Schindler bespricht im letzten Teile seiner Moraltheologie (Lehrbuch der Moraltheologie. Zweiter Band. Zweiter Teil. 1910. S. 670) die sittliche Erlaubtheit des Ausstandes. Er verwirft, wie wir schon bemerkten, als ‚unerlaubt wegen der Folge allgemeiner Not den Generalstreik der Arbeiter oder öffentlichen Beamten‘; bezüglich der partiellen Streike stimmt sein Urteil ganz mit dem der übrigen Moraltheologen überein. Sowohl für den Angriffs- als den Verteidigungsausstand nämlich verlangt er ‚Gerechtigkeit und Billigkeit des Ausstandszieles‘; der mittlere und der Maximallohn ist demnach, da er die Gerechtigkeit und auch die Billigkeit nicht verletzt, als Ausstandsziel nicht zu beanstanden. Außer der Gerechtigkeit des Zieles ist dann auch noch die Gerechtigkeit der Mittel notwendig, d. h. es darf kein *ungerechter* Zwang angewendet werden, was auch alle anderen Moralisten betonen.

4) Ferner sei auf die vor wenigen Monaten in 5. Auflage erschienene ‚Moralphilosophie‘ von P. Viktor Cathrein aufmerksam gemacht. In den vorhergehenden Auflagen hatte sich dieser um die Verbreitung gesunder ethischer und sozialpolitischer Ideen hoch verdiente Verfasser für die Erlaubtheit auch des Meliorationsstreikes klar ausgesprochen. Da mußte es nun vor allem interessieren, ob er infolge der inzwischen stattgefundenen Erörterungen wenigstens einigermaßen sein Urteil geändert habe. Treitz hatte sich für seine Ansicht auf den organischen Aufbau

Digitized by Google

der Gesellschaft auf rechtlichem Fundamente‘, auf das ‚Verhältnis des Naturrechtes zum positiven Rechte und zum Kontraktrechte im Arbeitsverhältnis‘ auf den Charakter der Arbeiterausstände als ‚Standesaktionen‘, also gerade auf Fragen der Moralphilosophie und des Naturrechtes berufen, die der Verfasser einer ‚Moralphilosophie‘ doch nicht unerwähnt lassen darf, falls sie ihm der Beachtung wert erscheinen. Was sagt nun Cathrein zu den Theorien des ‚Arbeiterpräses‘? Mit keinem Worte erwähnt er sie. Und doch ist es sicher, daß er die vornehmlich durch Treitz hervorgerufene Polemik gekannt hat. Auch in dieser neuen Auflage lehnt er die Ansicht des Berliner Flugblattes mit klaren Worten ab: ‚Ist die vereinbarte Arbeitszeit abgelaufen, so hat der Arbeiter keine Pflicht zur Erneuerung des Vertrages. Er kann deshalb die Arbeit einstellen und auch andere Arbeiter dazu auffordern und zu überreden suchen, damit durch gemeinschaftliche Arbeitseinstellung seine gerechten Forderungen beim Arbeitgeber mehr Nachdruck erlangen. Natürlich darf kein Arbeiter durch ungerechte oder unerlaubte Mittel zur Arbeitseinstellung gezwungen werden‘. Da wir in der Broschüre ‚Theologische Fragen‘ (S. 51) zu diesen Worten bemerkt hatten, Cathrein verstehe unter ‚gerechten Forderungen‘ ohne Zweifel auch die Forderung ‚eines höheren Lohnes über den bis dahin bezahlten untersten, wenn auch immerhin gerechten Lohnsatz hinaus‘, so hat er in der neuesten Auflage dieses bestätigt, indem er die Anmerkung hinzufügte: ‚Unter gerechten Forderungen sind hier alle erlaubten Forderungen zu verstehen, welche die Arbeiter an die Arbeitgeber stellen können, ohne die Gerechtigkeit oder sonst eine sittliche Tugend zu verletzen. Es kann sein, daß eine Forderung, ohne streng gegen die ausgleichende Gerechtigkeit zu verstoßen, doch unter den vorliegenden Umständen die Liebe verletzt,‘ (5. Aufl. S. 379). Am Schluß seiner Erörterungen verweist Cathrein außer auf Lehmkuhl ‚Arbeitsvertrag und Streik[4]‘ auch auf unsere Broschüre ‚Theologische Fragen über die Gewerkschaftsbewegung‘, in der wir der Treitzschen Ansicht entgegentraten. Wir sagten also gewiß

Digitized by Google

nicht zuviel, wenn wir behaupteten, daß auch dieser in der Moralphilosophie und Sozialpolitik gleich hervorragende Fachgelehrte die Theorien des H. Treitz und des ‚Arbeiterpräses' gänzlich ablehnt, indem er sie nicht einmal *für der Erwähnung wert erachtet.*

5) Daß H. Prof. Mausbach in Münster in einem ‚Konfession und bürgerliches Leben' überschriebenen Artikel im Mainzer ‚Katholik' (Jahrg. 1910. 2. Bd. S. 150) klar und entschieden sich gegen die Behauptung des H. Treitz und umsomehr des ‚Berliner Verbandes' aussprach, ist unsern Lesern bekannt. Dieser Artikel hat ja vor allem unsern Anonymus zu seinem uns beschäftigenden Aufsatze im ‚Arbeiterpräses' veranlaßt, dem er deshalb die Überschrift gab: ‚Prof. Dr. Mausbach in Münster über die Gewerkschaftsfrage'. In seinem jüngst erschienenen Buche ‚Die katholische Moral und ihre Gegner' hat Prof. Mausbach auch die gegen ihn gerichteten Erörterungen unsers Anonymus berücksichtigt; indes, statt ihn auch nur zur geringsten Einschränkung seines früheren Urteils zu veranlassen, bringen sie ihn zu dem scharfen, aber sicher nicht unverdienten Urteil: ‚Man muß die Geistlichen bedauern, die monatelang in einem für praktische Zwecke bestimmten Organ fast ausschließlich mit dieser gezwungenen und abstrusen Rechtsphilosophie unterhalten werden.'

6) Ferner nimmt der Professor der Moraltheologie an der bischöflichen Lehranstalt in Paderborn, Dr. Hermann Müller, in einer Besprechung des eben genannten Buches von Prof. Mausbach auch Stellung zu der Polemik über den Streik, indem er schreibt: ‚Ich halte es für ein wirkliches Verdienst Mausbachs, daß er sowohl bezüglich der Zentrumsfrage wie in betreff des Gewerkschaftsstreites seinen theologisch sicherlich einwandfreien und gut begründeten Standpunkt ausspricht. Das muß und wird auf die Dauer klärend und beruhigend wirken'.

7) Außerdem hat P. Heinrich Koch S. J. in der Paderborner Zeitschrift ‚Theologie und Glaube' (Jahrg. 1911, H. 4, S. 317 f) sich zustimmend zu unserer Ansicht geäußert; er nennt die Darlegungen in unserer Schrift:

Digitized by Google

Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung ‚ruhig, streng logisch und sachlich‘.

Hingegen ist mir kein einziger theologischer Fachmann bekannt geworden, der sich für die Treitz'sche Ansicht, und noch weniger für die Ansicht des oben erwähnten Flugblattes ausgesprochen hätte. Ja außer Dr. Fleischer ist mir nicht ein einziger Schriftsteller bekannt geworden, der unter Nennung seines Namens die Behauptung des Berliner Flugblattes zu verteidigen wagte. Sonach können wir jetzt mit noch mehr Nachdruck als früher wiederholen, daß die HH. von Savigny, Fleischer, Treitz u. s. w. nicht das geringste Recht haben, ‚auch nur von einem einzigen Arbeiter zu verlangen, er müsse sich nach ihrer Ansicht richten.‘

II. Gehen wir nun etwas näher ein auf die Antworten, welche der Anonymus auf unsere Einwendungen gegen seine früheren Behauptungen gibt.

1. Wie unsere Leser sich erinnern, und wie wir auch oben bereits bemerkten, behauptete der Anonymus, die Moraltheologen kommen aus dem Grunde zu ihrer so milden Beurteilung des Meliorationsstreiks, weil sie diesen nur vom Gesichtspunkte der Kündigung des privaten Arbeitsvertrages beurteilen, die beiden Momente der ‚Negation der Arbeit‘ sowie der Boykottierung des betreffenden Betriebes bei ihrem Urteile außer acht lassen. ‚Berücksichtigt man, so hatten wir den A. sagen gehört, ‚bei der moralischen Beurteilung des Streiks, den Tatsachen entsprechend . . . nicht bloß die gemeinsame Auflösung des Abeitsverhältnisses, sondern auch die untrennbar damit verbundene Negation der Arbeit sowie den Boykott des Arbeitgebers, so läßt sich auch der Schluß nicht aufrecht erhalten, daß der Streik nämlich selbst dann erlaubt sei, wenn der Arbeitgeber die unterste Grenze des gerechten Lohnes einhält, sich aber weigert, den mittleren oder höchsten gerechten Lohn zu zahlen. Denn er begeht in diesem Falle kein Unrecht. Dementsprechend besteht auch für die Arbeiter kein Rechtsgrund, indirekt in das Eigentum des Arbeitgebers durch den jedem Streik eigentümlichen Boykott einzugreifen, um so den

Digitized by Google

Unternehmer zu Bedingungen zu zwingen, welche die unterste Stufe des gerechten Lohnes übersteigen' (,Arbeiterpräses' Jahrg. 1910 S. 387 f).

Dem gegenüber legten wir zuerst dar, daß die Moraltheologen bei ihrer Beurteilung der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände diese nicht nur ,in abstracto', sondern wie sie in der ,Welt der Tatsachen' sich ereignen, ihr Urteil abgeben wollen und führten außerdem deren eigene Worte an, aus denen hervorgeht, daß ihnen weder die ,Negation der Arbeit', (otium, otiositas, desidia u. s. w.) noch auch die Boykottierung des Arbeitgebers als regelmäßig mit dem Streik verbunden unbekannt oder auf ihre moraltheologische Beurteilung der Arbeiterausstände ohne Einfluß geblieben sind. Wir konnten unsere diesbezüglichen Darlegungen mit der Behauptung schließen, es sei ,ganz evident, daß der Anonymus die Leser des ,Arbeiterpräses' in die Irre führt, wenn er ihnen die Meinung vorlegt', die Moraltheologen hätten in den angeführten Stellen regelmäßig nur die gemeinsame Kündigung des Arbeitsvertrages im Auge, ohne die andern eben genannten Momente zu berücksichtigen.

Was antwortet nun der Anonymus? Er meint, wir hätten ihm ,eigentlich alles zugegeben, was er in diesem Zusammenhange von den Moraltheologen behauptet habe'. Er will nämlich ,eigentlich' nichts anderes behauptet haben, als daß die Moraltheologen dort, wo sie über den Streik ihr Urteil abgeben, die Arbeitspflicht und somit den Müßiggang, sowie den Boykott nicht ,ex professo' behandeln, nicht eine genaue Erörterung derselben bringen. ,Professor Biederlack, so schreibt er wörtlich (,Arbeiterpräses', 1911, S. 144), zitiert Vermeersch, Göpfert, Berardi, Lehmkuhl, Willems, Eberle, welche sämtliche den Müssiggang der Streikenden hervorheben. Er wird aber doch nicht behaupten wollen, daß die kurze Erwähnung der otiositas im Streik und ihrer Gefahren eine Darstellung der Arbeitspflicht und ihrer Negation ex professo enthalten . . . Wir weisen aber auch wiederholt darauf hin, daß eine Abhandlung über die locatio und conductio operarum durchaus nicht das Kapitel ist, in welches nach dem System

Digitized by Google

der Moral eine genaue Erörterung der Arbeitspflicht oder des Müssigganges im allgemeinen überhaupt gehören kann.‘ Ist denn das nun wahr, daß er eigentlich nur von einem ‚Behandeln ex professo‘, einer ‚genauen Erörterung der Arbeitspflicht‘ gesprochen hat? Wohl hat er S. 389 gesagt: ‚Die Momente des Feierns und des Boykotts streifen sie zwar, behandeln sie aber ausführlich und ex professo nicht‘.

Aber hat er *nur* das gesagt? Hören wir nochmals seine eigenen Worte: ‚Was aber die von P. B. zitierten Moralisten betrifft, so *haben* diese in den angeführten Stellen regelmäßig nur die gemeinsame Kündigung des Arbeitsvertrages *im Auge,* behandeln diese mit Recht unter dem Gesichtspunkte des privaten Kontraktrechtes und kommen deshalb zu den weitgehenden Konzessionen in Bezug auf die Erlaubtheit des Streikes an sich‘ (S. 389). Es ist doch nicht dasselbe bei einer Beurteilung einen Umstand im Auge haben, und den Umstand bei dieser Beurteilung ex professo behandeln? Und früher schon hatte A. gesagt: ‚Berücksichtigt man bei der moralischen Beurteilung des Streiks, den Tatsachen entsprechend . . ., nicht bloß die gemeinsame Auflösung des Arbeitsverhältnisses, sondern auch die untrennbar damit verbundene Negation der Arbeit sowie den Boykott des Arbeitgebers, so läßt sich auch der Schluß nicht aufrecht erhalten, daß der Streik nämlich selbst dann erlaubt sei, wenn der Arbeitgeber die unterste Grenze des gerechten Lohnes einhält, sich aber weigert, den mittleren oder höchsten gerechten Lohn zu zahlen‘ (S. 387 f). Ist es für den Anonymus das gleiche: ‚Berücksichtigen‘ und ‚genau erörtern‘? ‚Nicht-berücksichtigen‘ und ‚Nicht-ex professo-behandeln‘? Wir könnten noch weitere Stellen anführen, an welchen Anonymus offenbar viel mehr sagen will und sagt, als nur das eine, daß sie an den in Rede stehenden Stellen die Arbeitspflicht und die Boykottierung nicht ex professo behandelt haben.

Indes nehmen wir einmal an, er habe wirklich nur dieses gesagt und sagen wollen, was hätte er denn mit dieser Bemerkung erreicht? Glaubt er wirklich selbst, man könne

Digitized by Google

über die Beurteilung des Streiks in den Lehrbüchern der Moraltheologen deshalb einfach hinweggehen, weil sie an den betreffenden Stellen nicht alles, was auf ihr Urteil einfließt, ex professo erörtern? Wenn er das wirklich glaubte und nur dieses sagen wollte, würde er allein schon dadurch an den Tag legen, daß er in moraltheologischen Fragen, ja in wissenschaftlichen Fragen überhaupt nicht ernst zu nehmen ist. Daher muß der Versuch des A., das Urteil der Moraltheologen durch seine Bemerkungen zu entkräften, als vollständig gescheitert angesehen werden.

Es wird nicht unnütz sein, hier an die früheren, zu dem gleichen Zweck unternommenen Versuche kurz zu erinnern. Selbstverständlich mußte der Nachweis, Treitz und andere Mitarbeiter des ‚Arbeiterpräses‘ hätten eine moraltheologische Sonderansicht zu verbreiten gesucht, welche der einmütigen Behauptung aller Moraltheologen entgegenstehe, sehr unangenehm empfunden worden und so wurde sofort dieser Versuch gemacht, aus der Verlegenheit herauszukommen. Das einzig Richtige wäre gewesen, den gemachten Fehler einzugestehen und ihn dadurch wenigstens einigermaßen wieder gut zu machen. Treitz meinte anfänglich, sich über die Auktorität der Moraltheologen mit der Bemerkung hinwegsetzen zu können, diese hätten ‚das Verhältnis des Naturrechtes zum positivem Rechte und zum Kontraktrechte im Arbeitsverhältnis‘ nicht gewürdigt; dieses Verhältnis sei im ‚Arbeiterpräses‘ erst ins rechte Licht gestellt und habe in den ‚Jahre hindurch fortgeführten Polemiken die sedes materiae der Erörterungen‘ gebildet. Das war nun nichts weniger als der Vorwurf einer gröblichen Unwissenheit, der gegen die Moraltheologen erhoben wurde, und war daher gewiß ein so sonderbarer Versuch, der Auktorität der Moraltheologen sich zu entziehen, daß Treitz selbst ihn alsbald aufgab. Er machte nachher nur die eine Bemerkung, daß die Prinzipien, von denen sich die Moraltheologen bei ihren Behauptungen leiten ließen, zu wenig hervortreten. Dr. Fleischer glaubte darauf die Sonderbehauptung des ‚Arbeiterpräses‘ vor der Auktorität der Moraltheologen durch die Bemerkung schützen zu können, diese letzteren befinden sich

Digitized by Google

in Unkenntnis der ‚Tatsachenwelt‘ und würdigen diese nicht. Da aber die diesbezüglichen Tatsachen sich tagtäglich vor der gesamten öffentlichen Welt vollziehen, konnte selbstverständlich auch dieser Einwurf nicht aufrecht erhalten werden. Unser Anonymus meinte darauf, die Moraltheologen, wenn sie sich auch nicht gerade in Unkenntnis der ‚Tatsachenwelt‘ befinden, behandeln doch die Arbeiterausstände nur in abstracto, ‚berücksichtigen‘ nicht alle mit dem Streick, wie er ‚in der Tatsachenwelt‘ stattfindet, verbundenen Momente, vor allem lassen sie das Nichtstun der Arbeiter sowie die von diesen angestellten Versuche, die Fortsetzung der Arbeit in dem betreffenden Betriebe zu verhindern, außer Auge. Nachdem aber Anon. eingesehen, daß die Moraltheologen sowohl die ‚Negation der Arbeit‘ als auch die ‚Boykottierung des betreffenden Arbeitgebers‘ bei ihrer Beurteilung des Streiks keineswegs unberücksichtigt gelassen haben, schränkt er seine frühere Behauptung ein und legt sie so aus, als habe er von den Moraltheologen nur sagen wollen, sie behandeln die ‚Arbeitspflicht‘ und die Boykottierung des Arbeitgebers dort, wo sie den Streik vom Standpunkt der Sittlichkeit beurteilen, nicht ex professo. Da es aber sehr sonderbar ist, über das Urteil, das Fachmänner in ihren Werken abgeben, mit der Ausflucht sich hinwegsetzen zu wollen, daß sie an den betreffenden Stellen alle bei Beurteilung der betreffenden Frage in Betracht kommenden Momente nicht ex professo erörtert haben, so ist auch dieser Versuch, die Auktorität der Moraltheologen zu entkräften, als gänzlich fehlgeschlagen anzusehen. Es bleibt sonach dabei, daß Treitz, Fleischer, der Anon. und andere Mitarbeiter des ‚Arbeiterpräses‘ eine eigene, von der aller Moraltheologen verschiedene, dieser entgegengesetzte moraltheologische Ansicht zu verbreiten gesucht haben.

2. Was die ‚Standesaktionen‘ betrifft, als welche A. alle Arbeiterausstände ansieht, so beschränkten wir uns in unserm frühern Artikeln auf die Bemerkung, es sei, selbst wenn der Streik Aktion eines ganzen Standes wäre, damit doch nicht erwiesen, daß er das Recht des betreffenden Arbeitgebers verletzt. Auf die Frage, ob wirk-

Digitized by Google

lich jeder Streik den Charakter einer ‚Standesaktion' trage, gingen wir nicht ein. Als Antwort auf diese unsere Bemerkung bringt derselbe nun (S. 224 ff) eine eingehende Darlegung des wesentlichen Unterschiedes zwischen der Handlung einer Einzelperson und derjenigen, die von einer Mehrheit ausgeht. Er gibt sich viele Mühe, diesen durch sich selbst schon klaren, darum auch von niemanden bezweifelten Satz zu beweisen und zitiert gar noch Stellen aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. Wir lesen dort: Esse totius non est esse alicujus suarum partium; agere sequitur esse u. s. w. Eine Mehrheit von physischen Personen ist selbstverständlich von einer Einzelperson verschieden und darum ist ebenso selbstverständlich auch die Handlung einer Einzelperson von der Handlung einer Vereinigung von Einzelpersonen vom Standpunkte der Handelnden aus angesehen, verschieden. Aber das ist für unsere Frage, ob der Streik ein Recht des Arbeitgebers verletzt, ganz belanglos. Es kommt nicht auf die *handelnde* Person an, sondern auf den Umfang der Rechte *jener Person, gegen* welche die Handlung sich richtet, also des Arbeitgebers.

Die Frage ist nicht, ob die Arbeitsniederlegung einer Einzelperson von der einer Mehrheit von Personen verschieden ist, sondern ob sie, mag sie von einer Einzelperson oder einer Mehrheit ausgehen, ein Recht des Arbeitgebers verletzt. Hat der Arbeitgeber unabhängig vom Arbeitsvertrage ein Recht darauf von den Arbeitern die Arbeit zu verlangen, dann und *nur dann* begehen die Arbeiter, welche die Arbeit niederlegen, es mögen alle oder viele oder nur einer sein, eben dadurch eine Rechtsverletzung. Und auch erst dann, wenn der Arbeitgeber ein Recht auf die Arbeit anderer Arbeiter hat, begehen die streikenden Arbeiter dadurch eine Rechtsverletzung, daß sie die andern Arbeiter zu bereden suchen, keine Arbeit anzunehmen. Daß die Arbeitsniederlegung und der Boykott, auch wenn er ohne Gewalt und ungerechten Zwang ausgeführt wird, in die Rechte des Arbeitgebers eingreift, das behauptet A. zwar *immer*, beweist es aber *nie*. Daher sind alle seine Ausführungen für das,

Digitized by Google

was er zu beweisen hat und was er beweisen will, vollkommen belanglos.

Da er aber auf den Charakter des Streiks als *‚Standesaktion‘* so viel Gewicht legt, wird es gut sein, auch auf diesen Punkt etwas näher einzugehen.

1) Man wird, obschon das nicht so wichtig ist, mit Cathrein (Moraltheologie[5] 2. Bd. S. 546 ff.) sagen müssen, daß weder die Gesamtheit der Arbeiterklasse noch ein demselben Arbeitszweige obliegender Teil derselben an sich schon einen ‚Stand‘ bildet. Stand im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes wäre erst eine einheitlich und ständig organisierte Menschenklasse; von dieser dauernden oder ständigen Organisation hat sie den Namen ‚Stand‘. Wirtschaftlicher Stand wäre demnach eine derselben wirtschaftlichen Tätigkeit obliegende dauernd oder ständig organisierte Berufsklasse. Nun sind aber die für unsern Gegenstand in Betracht kommenden wirtschaftlichen Berufsklassen, z. B. die Maurer, Metallarbeiter, Bergarbeiter, Eisenbahnbedienstete u. s. w. keineswegs schon einheitlich organisiert. Sehr viele Arbeiter gehören gar keiner Organisation an, andere sind in verschiedene Organisationen verteilt. Wenn also auch die gesamten Bergarbeiter eines Landes auf eine augenblickliche Veranlassung hin einen Streik veranstalten, kann man diese doch noch nicht als ‚Standes‘-Aktion charakterisieren. Man könnte ihn erst dann so nennen, wenn er von der dauernd oder ständig organisierten Bergarbeiterklasse veranstaltet würde.

2) Aber läßt sich der Streik vielleicht doch als *Berufsklassen-Aktion* charakterisieren? Daß ein Generalstreik d. h. ein solcher Ausstand, der von der Gesamtheit der Arbeiter einer bestimmten Arbeitskategorie, also zB. von der Gesamtheit der Bergarbeiter eines Landes ausgeht, Klassenaktion genannt werden kann, ist selbstverständlich. Aber nach unserm Anonymus und dem früheren Artikel des ‚Arbeiterpräses‘ soll *jeder,* auch ein partieller Streik durch sich und besonders durch den Boykott, d. h. durch die Bemühungen der streikenden Arbeiter alle anderen Arbeiter von dem betreffenden Betriebe fernzuhalten, eine Standes- oder

Digitized by Google

Berufsklassenaktion werden. Demnach würde also ein von zehntausend Metallarbeitern veranstalteter Streik durch das Bemühen dieser Zehntausend, alle andern Metallarbeiter von der Annahme von Arbeit in dem betreffenden Betriebe abzuhalten, zu einer Standesaktion oder Aktion der ganzen Berufsklasse der Metallarbeiter. Diese Behauptung kehrt immer und immer wieder. ‚Es ist', schreibt z. B. unser Anonymus S. 189, ‚zunächst zu bemerken, daß in *jedem* Streik das öffentliche Wohl in Mitleidenschaft gezogen wird, erstens, weil *der handelnde Teil,* wie wir früher gesehen haben, *stets ein Stand,* also ein integrierender und konstitutiver Bestandteil der Gesellschaft ist; zweitens weil usw.' Dazu ist folgendes zu sagen. Aktion heißt Handlung, Berufsklassenaktion ist also die Handlung einer Berufsklasse oder die Handlung, die von einer Berufsklasse ausgeht. Nun ist es doch offenbar unrichtig, ja geradezu widersinnig, den von zehntausend Metallarbeitern veranstalteten Ausstand deshalb, weil die zehntausend den Willen haben, den Nutzen auch der andern zu fördern sowie auf alle andern hunderttausend Berufskollegen einzuwirken, daß sie keine Arbeit in den betreffenden Betrieben annehmen, die sie zum Stillestehen gebracht haben, als Handlung oder Aktion der ganzen Metallarbeiterklasse hinzustellen. Wie die Tat einer Einzelperson nicht dadurch zur Tat vieler wird, daß die Einzelperson die Absicht hat, andern damit zu nützen oder auch andere als Mithelfer zu gewinnen, so wird auch die Tat der zehntausend oder mehr Metallarbeiter nicht dadurch eine Aktion der gesamten Metallarbeiterklasse, daß die Zehntausend alle übrigen Berufsgenossen zur Mithilfe gewinnen wollen. Selbst dann, wenn die Tat der zehntausend von der gesamten Berufsarbeiterklasse gebilligt, gelobt, unterstützt würde, ließe sich der Ausstand noch nicht als ‚Standes'- oder Berufsklassenaktion charakterisieren; er bliebe immer die Aktion der zehntausend und könnte nur als die von der gesamten Berufsklasse gebilligte und etwa geförderte Aktion der zehntausend Metallarbeiter hingestellt werden. Noch viel weniger geht es an, jeden partiellen Streik deshalb eine

Digitized by Google

Aktion der Gesamtheit einer Berufsklasse zu nennen, weil die Streikenden allen Berufsgenossen nützen, sowie, falls es zur Erreichung ihres Zieles nötig sein sollte, alle von den Arbeiten in dem betreffenden Betriebe abhalten wollen. Wir hörten früher Prof. Mausbach von der ‚gezwungenen und abstrusen Rechtsphilosophie' des Anonymus sprechen; unsere Leser haben in den ‚Standesaktionen' einen Beleg dafür; andere werden wir noch zu erwähnen haben.

3) Aber selbst jener Ausstand, der wirklich von der gesamten Berufsklasse ausgeht und daher wirklich eine Berufsklassenaktion ist, verletzt allein schon deshalb, weil er eine solche ist, die Gerechtigkeit gegen die Arbeitgeber nicht. Auch die Berufsklassen der Arbeitgeber und der Arbeiter sind naturgesetzlich durch verschiedenartige sittliche Beziehungen mit einander verknüpft; ihre gegenseitigen Pflichten sind teils *lediglich* sittliche, teils rechtliche Pflichten. So sehr auch Arbeitgeber und Arbeiter auf einander angewiesen sind, ihre Interessen sind doch sehr oft von einander verschieden, ja geradezu einander entgegengesetzt. Die Gemeinsamkeit der Interessen in gewisser Hinsicht hindert durchaus nicht die Verschiedenheit der Interessen in anderer Hinsicht. Daher kann ein durchaus erlaubter, ja löblicher Kampf zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern bei der Verfolgung der eigenen Interessen sich bilden; der Kampf kann unerlaubt werden, also das Sittengesetz verletzen, ohne aber die Rechte des andern Kämpfenden anzutasten; er kann ein ungerechter Kampf werden dadurch, daß ein Recht des andern Teiles angegriffen wird. Selbst mit dem Beweise also, daß der Streik eine Berufsklassenaktion ist, wäre durchaus noch nicht bewiesen, daß er die Rechte des betreffenden Arbeitgebers verletzt.

Unsere Leser sehen, daß an der Theorie der ‚Standesaktionen' und dem ihr entnommenen Beweise, der Streik enthalte eine Rechtsverletzung, nahezu alles falsch ist. So erklärt es sich, daß Cathrein in der schon erwähnten neuen Auflage seiner Moralphilosophie sie nirgends auch nur mit einem Worte erwähnt hat. Ungenau und über-

Digitized by Google

trieben ist es schon, eine wirtschaftliche Berufsklasse ohne weiteres einen wirtschaftlichen ‚Stand‘ zu nennen. Falsch ist es, jede gemeinsame, mit einer Boykottierungsabsicht verbundene Arbeitsniederlegung als Handlung oder Aktion der ganzen Berufsklasse hinzustellen. Falsch ist auch der Schluß, daß der Streik schon deshalb, weil er Berufsklassenaktion ist, eine Rechtsverletzung gegenüber dem betreffenden Arbeitgeber enthält.

4. Endlich hatten wir in unserm früheren Artikel die Richtigkeit des vom A. aufgestellten Grundsatzes: ‚Jeder hat ein Recht auf alle jene Vorteile und Beziehungen, welche die Mitgliedschaft an der menschlichen Gesellschaft als solche gewährt‘, in Abrede gestellt. Wir hatten nämlich bemerkt, daß dieser Satz in seiner Allgemeinheit um deswillen unhaltbar sei, weil er alle Beziehungen der Menschen untereinander zu rechtlichen, und daher alle gegenseitigen Pflichten der Menschen zu Rechtspflichten macht. Wir hatten den Unterschied zwischen Rechtspflichten und solchen sittlichen Pflichten, die keine Rechtspflichten sind, mit besonderer Berücksichtigung der Arbeiterausstände kurz dargelegt. Hören wir nun, was A. hierauf sagt: ‚Nicht alle Betätigungen des Menschen sind Rechtshandlungen; alle aber sind Betätigungen der Freiheit. Ist die Freiheit deshalb kein Recht, das allen Menschen als solches anzuerkennen und zu achten wäre, weil nicht jede Betätigung der Freiheit in weiterem Umfange ein Rechtsakt ist, als aus der rechtlichen Natur der Freiheit als solcher folgt? Und ebenso alle Momente, welche unmittelbar mit der Freiheit selbst gegeben sind, welche gewissermaßen — wenn eine solche Einteilung der Freiheit möglich wäre — Teile der Freiheit oder deren notwendigen Folgen ausmachen? Oder würde, weil aus der Freiheit unmittelbar der Rechtsanspruch folgt, von niemanden in der erlaubten Betätigung der Freiheit qua talis gestört zu werden, dieserhalb jeder Akt, der von der Freiheit ausgeht, im übrigen aber von allerhand Umständen und Voraussetzungen bedingt ist, auch in seinen weiteren Beziehungen und Voraussetzungen auf den Rechtsschutz Anspruch haben, der der Freiheit im allgemeinen ge-

Digitized by Google

bührt? Als Mensch hat das Individuum das Recht auf Teilnahme an der Gesellschaft und was mit dieser *von selbst, mit begrifflicher Notwendigkeit*, was von ihr als solcher gegeben wird; folgt daraus, daß er zugleich das Recht auf alle *weiter* reichenden Vorteile hat, die außer der Gesellschaft im allgemeinen und der Anteilnahme an ihr, noch alle möglichen weiteren Umstände zur Voraussetzung haben? Die Betätigungen der Liebe, der Achtung, der Ehrfurcht erfolgen regelmäßig durch die Individuen, nicht durch die Gesellschaft; wollte aber jemand einem andern sittlich einwandfreien Menschen prinzipiell den Anspruch auf Liebe, Achtung und Ehrfurcht absprechen, so würde er allerdings in die Rechtssphäre des andern eingreifen, weil er die Integrität seiner gesellschaftlichen Persönlichkeit angriffe. Daraus folgt aber nicht, daß die einzelnen Beziehungen der Liebe, Achtung und Ehrfurcht als solche Rechtsbeziehungen sind, daß also z. B. ein sittliches Liebesverhältnis (sic) an sich ein Rechtsverhältnis darstellt'.

Wir haben diese ganze Stelle unsern Lesern vorlegen wollen als eine Probe der Darstellungsweise des A. Denn daß diese Worte durch Klarheit und Durchsichtigkeit sich auszeichnen, wird niemand behaupten. Viel mehr können auch sie als Beleg für die Richtigkeit des oben angeführten Urteils Mausbach's angesehen werden.

Sollte A. wirklich glauben, meine Behauptung, daß sein Satz: Jeder hat ein Recht auf alle Vorteile und Beziehungen usw., alle Pflichten, also auch die Pflichten der Nächstenliebe, der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, der Pietät usw. zu Rechtspflichten, durch diese seine Darlegungen widerlegt oder auch nur im geringsten abgeschwächt zu haben? Wie oberflächlich der A. schreibt, geht auch daraus hervor, daß die gleiche Freiheit den Arbeitern und Arbeitgebern zusteht, da dasselbe mit der menschlichen Natur gegeben ist. Wenn — und das ist es ja, was der A. mit seinem obigen Satze beweisen will — der Arbeitgeber das Recht hat, in Verfolgung seiner Interessen andere Arbeiter für seinen Betrieb anzuwerben, so haben die streikenden Arbeiter auch das

Digitized by Google

Recht in Verfolgung ihrer Interessen den andern Arbeitern die Annahme der Arbeit abzuraten.

Daher gehen wir auf die übrigen Bemerkungen des A. auch nicht näher ein, beschränken uns vielmehr auf folgende, die Rechte der Arbeitgeber und der Arbeiter beim Streike unmittelbar betreffenden Bemerkungen:

1) Jeder Mensch hat ein Recht auf die Betätigung seiner Freiheit, d. h. auf die Betätigung seiner Kräfte durch äußere Handlungen. Dieses sein Recht wird nur beschränkt und eingeschlossen durch die Rechtssphäre der Nebenmenschen. Der von A. gemachte Unterschied zwischen ‚Recht auf Freiheit' und Recht ‚auf Betätigung der Freiheit' hat keinen Sinn, da die Freiheit eine Eigenschaft des menschlichen Willensvermögens, also eine geistige, keinen äußern Angriffen ausgesetzte und daher keines Rechtsschutzes bedürftige Eigenschaft ist. Wenn man von einem Rechte auf Freiheit spricht, so versteht man darunter eben das Recht auf ungehinderte Betätigung des Willensvermögens durch äußere Handlungen.

2) Gewiß hat jeder Arbeitgeber ein solches Recht, aber auch jeder Arbeiter hat nicht minder ein solches Recht. Beide, das Recht des Arbeitgebers wie das des Arbeiters, sind beschränkt durch die Rechtssphäre der andern Menschen. Der Arbeitgeber darf im Falle eines Streikes an andere Arbeiter mit Bitten, Versprechungen usw. herantreten, um sie zur Übernahme der Arbeit in seinem Betriebe zu bewegen. Er darf ihnen aber keinen *Zwang* antun; durch den Zwang würde er in die Rechtssphäre derjenigen, die er zwingen möchte, eingreifen. Wie der Arbeitgeber so haben auch die streikenden Arbeiter ein Recht auf Betätigung ihrer Freiheit und können daher gleichfalls an die andern Arbeiter mit Bitten, Versprechungen usw. herantreten, um sie zur Nichtübernahme der Arbeit in dem betreffenden Betrieb zu bewegen. Aber auch sie dürfen die Arbeiter nicht zwingen; der Zwang wäre ein Eingriff in die Rechtssphäre der betreffenden Arbeiter. Hat nun der Arbeitgeber Erfolg bei dem, was er in der Betätigung seiner Freiheit getan hat und nehmen also die andern Arbeiter auf

Digitized by Google

seine Bitten oder Versprechungen hin die Arbeitsgelegenheit an, dann schlägt der Streik fehl und die streikenden Arbeiter sind in ihrem Interesse geschädigt, aber es ist ihnen kein Unrecht geschehen, ihre Rechtssphäre ist unverletzt geblieben. Umgekehrt, hören die andern Arbeiter auf die Bitten, Ratschläge, Versprechungen usw. der streikenden Arbeiter, dann leiden die Interessen des Arbeitgebers, aber sein Recht ist nicht verletzt, weil in seine Rechtssphäre nicht eingegriffen wurde. Und wenn die Interessen des Arbeitgebers noch so empfindlich geschädigt würden, es läge darum doch noch keine Rechtsverletzung vor. Das ist mit wenigen Worten der Grund, warum die Moraltheologen zwischen einer gerechten und einer ungerechten Boykottierung unterscheiden und warum sie behaupten, daß nicht jede Boykottierung die Gerechtigkeit verletzt. Wenn demnach ein Arbeiterausstand seinem Zwecke nach die Gerechtigkeit nicht verletzt und die Boykottierungsbestrebungen gleichfalls die Gerechtigkeit nicht verletzen, dann mag der Ausstand dem Arbeitgeber verhängnisvoll werden, Ursache eines noch so großen lucrum cessans und etwa damnum emergens sein, vielleicht auch die Nächstenliebe und andere sittliche Tugenden verletzen, ungerecht kann man den Ausstand nicht nennen, da keinerlei Eingriff in die Rechtssphäre des Arbeitgebers stattgefunden hat.

Auch dieses beleuchtet die Nutzlosigkeit der Bemühungen, die der ‚Arbeiterpräses‘ seit Jahren sich gemacht hat, den Streik als ‚Standesaktion‘ hinzustellen. Die Beantwortung der Frage, ob die Niederlegung der Arbeit gerecht oder ungerecht ist, wird nicht bedingt vom Charakter der Person, welche die Arbeitsniederlegung vornimmt, sondern von dem Eingreifen in die Rechtssphäre des Arbeitgebers.

III. Wenn auch unsere bisherigen Bemerkungen sicher schon hinreichen, um unsere Leser zu überzeugen, daß der Aufsatz des ‚Arbeiterpräses‘ jedes wissenschaftlichen Wertes entbehrt, wollen wir doch noch einige weitere Belege für dieses Urteil bringen.

Digitized by Google

1. S. 190 ff charakterisiert A. den Streik und die Aussperrung als *seditio* und folgert daraus, daß der Streik ‚in ähnlicher Weise eine schwere Sünde gegen Gerechtigkeit und Allgemeinwohl' ist, wie die *seditio*. Diese nämlich ist nach dem h. Thomas 2. 2. q. 41 art. 2 ein *peccatum mortale*.

Darauf ist kurz zu antworten: a) Nach dem h. Thomas setzt die seditio ihrem Begriffe nach bei demjenigen, gegen welchen sie gerichtet ist, ein Recht voraus. Die *seditio* ist gegen die *unitas* in einem Gemeinwesen gerichtet und so sagt Thomas: ‚Manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem *juris* et communis utilitatis'. Wir brauchen hier uns gar nicht auf die Frage einzulassen, welche Art von Recht und Gerechtigkeit der h. Lehrer hier meint. Es genügt, daß die *seditio* das Vorhandensein des Rechtes voraussetzt und dieses Recht verletzt. Wenn also der A. behauptet: ‚Im Wesentlichen kommen der Streik und die Aussperrung der Art nach mit der seditio durchaus überein', um daraus den Schluß zu ziehen, daß auch Streik und Aussperrung die Gerechtigkeit verletzen, so setzt er schon voraus, was er beweisen will, daß der Streik gleichfalls ein Recht verletzt. Er begeht also evident einen elementaren logischen Fehler.

Wenn er dann weiter sagt: ‚Wenn die seditio und der wirtschaftliche Machtkampf darin übereinkommen, daß sie die Einheit und den Frieden durch *gewalttätiges* Entgegentreten der Teile gegen einander stören, so gilt auch von dem wirtschaftlichen Machtkampf dieselbe Schlußfolgerung und es liegt in ihnen in ähnlicher Weise eine schwere Sünde gegen Gerechtigkeit und Allgemeinwohl vor', so widerspricht er sich selbst, da er auf der vorhergehenden Seite (S. 192) ausdrücklich anerkannt hat, daß Gewalttätigkeit ‚doch nicht gewissermaßen ein Programmpunkt des Streikes ist und im Gegenteil: oft wird von der Streikleitung vor Ausschreitungen u. dgl. ausdrücklich gewarnt'. Daß ‚gewalttätige' Streiks gegen die Gerechtigkeit verstoßen, geben alle Moraltheologen zu. Der A. begeht hier den Fehler, daß er das, was von

Digitized by Google

gewalttätigen Streiks gilt, einfach auf alle Streiks überträgt.

2. Wiederholt beruft sich A. für seine Behauptung, der Meliorationsstreik als solcher sei unerlaubt und ungerecht, auch auf die Verurteilung des irischen Boykotts (Jahrg. 1910 S. 385; 1911, S. 203 u. öfter). Darauf ist folgendes zu sagen: Die Moraltheologen unterscheiden zwischen dem Boykott, der mediis iustis und dem der mediis injustis ausgeführt wird. Derjenige, welcher mediis justis, also ohne Verletzung der Gerechtigkeit vollführt wird, *kann* zwar die Nächstenliebe verletzen, auch schwer verletzen, aber er tut es durchaus nicht immer; das wurde von uns schon ausdrücklich gesagt. Der Boykott, zu dem auch die katholischen Irländer durch den Protestanten Parnell sich vielfach verleiten ließen, scheute nicht vor ungerechten, namentlich aber nicht vor lieblosen, ja die christliche Nächstenliebe schwer verletzenden Mitteln zurück. In dem Briefe des Kardinals Monaco wurde er daher mit einer aquae et ignis interdictio, d. h. mit einer Verweigerung des zum Leben durchaus Notwendigen verglichen. Der A. wird doch wohl nicht behaupten wollen, der Streik oder der Boykott als solcher, also jeder Streik oder jeder Boykott bringe den Arbeitgeber in solche Not, daß es ihm an dem zum Leben Notwendigsten fehle? Daraus, daß der irische Boykott als unerlaubt erklärt wurde, läßt sich also sicher nicht die Unerlaubtheit jedes Boykotts folgern.

3. Im III. Jahrg. 1911, S. 189 stellt der Verfasser die Behauptung auf, ‚jeder Streik schließe eine Schädigung des Allgemeinwohles‘ in sich. Wie beweist er diesen gewiß nicht leicht zu beweisenden Satz? ‚Erstens‘, so sagt er, ‚weil der handelnde Teil, wie wir früher gesehen haben, stets ein Stand, also ein integrierender und konstitutiver Bestandteil der Gesellschaft ist[1]); zweitens weil regelmäßig, wie Goepfert mit Recht hervorhebt, die Produktion gestört wird; denn stets wird eine Arbeitsstätte

[1]) Daß diese in dem Aufsatz unzählige Male wiederholte Behauptung falsch ist, haben wir oben bereits bemerkt.

Digitized by Google

stillgestellt und deshalb an ihrer Mitwirkung zum Allgemeinwohle gehindert; drittens, weil usw.' Soll wirklich die Stillegegung der Arbeitsstätte schon gegen das öffentliche Wohl sein? Arbeitsstätte ist auch die Werkstätte des kleinen Handwerkers. Daher müßte auch eine Einzelperson, zB. ein Werkmeister, der durch seinen Austritt aus dem Dienst des Eigentümers die Werkstätte stille legt, das Allgemeinwohl hindern. Ja, weil ‚ein Eingriff in das öffentliche Wohl um des privaten Wohles willen niemals erlaubt sein kann', wie der A. auf S. 184 behauptet und zu beweisen versucht, darf er im angenommenen Falle um seines privaten Wohles willen den Dienst absolut nicht verlassen. Das wird A. aber doch nicht behaupten wollen. Es bleibt ihm also nichts anderes übrig, als wenigstens eine der beiden genannten Behauptungen sehr einzuschränken. Am besten wird er beide sehr einschränken.

4. Während das eben berührte Argument gegen die Erlaubtheit der Arbeiterausstände von einem liberalen Großindustriellen herzurühren scheinen möchte — diese stellen sich ja gerne wegen dessen, was sie aus bloßem Privatinteresse tun, als Förderer des öffentlichen Wohles hin — nähert sich A. sonderbarerweise an einer andern Stelle sozialistischen Anschauungen. Auch das ist wieder ein Beweis, wie verworren seine Gedanken und Urteile sind. S. 223 f polemisiert er nämlich gegen Prof. Mausbach. Dieser hatte behauptet, man müsse, um den Arbeitsvertrag, sowie die andern entgeltlichen Verträge (Miete, Dienstvertrag, Versicherung usw. richtig zu verstehen, immer wieder auf den Kaufvertrag zurückgehen. Unser A. glaubt, eher müsse man den umgekehrten Weg gehen. Um den Kaufvertrag und die andern Verträge über Sachen (Mietvertrag usw.), richtig zu verstehen, müsse man auf den Arbeitsvertrag zurückgreifen. ‚Man darf auch nicht vergessen', sagt er zur Begründung dieser sonderbaren Ansicht, ‚daß ursprünglich und in letzter Linie alles Privateigentum, über das der Verkäufer verfügt, aus der Arbeit stammt, auch das Ererbte'. Zu diesem Satze, der im Texte steht, fügt er dann

Digitized by Google

in einer Note noch hinzu: ‚Auch die Okkupation ist Arbeit im weiteren Sinne!' Karl Marx hat behauptet, der Tauschwert stamme von der menschlichen Arbeit her. Er kam dann zu der Folgerung, dem Arbeiterproletariate gehören alle wirtschaftlichen Güter als Eigentümer, weil diese eben von der Arbeit der Proletarier stammen. Unser A. behauptet gleichfalls, daß alles Eigentum ‚ursprünglich und in letzter Linie aus der Arbeit' stammt, auch die Okkupation sei ‚Arbeit in weiterem Sinne'. Sicher würden Sozialdemokraten, wenn sie etwa diesen Satz des ‚Arbeiterpräses' lesen sollten, erfreut sein, endlich auch von katholischer Seite das anerkannt zu sehen, was sie stets behauptet haben und was bisher die katholischen Sozialpolitiker nicht zugeben wollten. Weiter auf die Sache einzugehen, lohnt sich nicht der Mühe.

Was ist nun das Resultat der langen Erörterungen des A.? Hat er den Beweis für seine Behauptung erbracht? Im Gegenteil.

Wenn im Ernste auf die in oben berührtem Flugblatt gestellte Frage ‚Wo stehen wir im Gewerkschaftsstreite?' eine Antwort gewünscht würde, so könnte diese nur folgendermaßen lauten: 1. Für die Behauptung, daß ein Streik nur dann erlaubt sei, wenn eine offenbare Verletzung unveräußerlicher Rechte vorliegt', ist bisher noch kein einziger Moraltheologe eingetreten. Es ist eine ganz singuläre Behauptung des genannten Flugblattes.

2. Daß ein Streik nur dann erlaubt sei, wenn eine Rechtsverletzung seitens des Arbeitgebers vorliegt, behauptete Treitz. Aber auch für diese Behauptung läßt sich die Auktorität nicht eines einzigen Moraltheologen anführen. Ja, seitdem Treitz sein Buch veröffentlicht hat, ist, wenn man von Dr. Fleischer absieht, nicht ein einziger Schriftsteller mit Nennung seines Namens für diese Ansicht eingetreten.

3. Die Moraltheologen alle, nicht nur jene, welche schon vor der Polemik, die das Treitz'sche Buch veranlaßte, sondern auch jene, welche nach dem Entstehen der Polemik über diese Frage sich äußerten, sprechen sich

Digitized by Google

für die sittliche Erlaubtheit auch eines Meliorationsstreikes aus. Der Versuch des A. im ‚Arbeiterpräses', die Auktorität der Moraltheologen zu entkräften, ist vollkommen gescheitert [1]).

---

[1]) Nachdem dieser Artikel bereits für den Druck vollendet war, erschien auch ein Separatabdruck des ganzen im ‚Arbeiterpräses' enthaltenen Aufsatzes im Umfange von 324 Seiten unter dem Titel: ‚Kritische Randbemerkungen zu den Ansichten der Professoren Mausbach und Biederlack über die Gewerkschaftsfrage'. Verlag des ‚Arbeiter', Berlin 1911 (Kaiserstraße 17). Die im vorstehenden Artikel angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den ‚Arbeiterpräses'; jedesmal die entsprechende Seitenzahl des nunmehr veröffentlichten Separat abdruckes anzugen, schien unnötig.

Digitized by Google

Rezensionen
und kürzere Besprechungen

Lexicon Biblicum ed. *M. Hagen* S. J. (Cursus Scripturae Sacrae. Pars prior, Libri Introductorii IV—VI). Parisiis, P. Lethielleux, 1905—1911. Gesamtpreis der drei Bände 46 Fr.

Das unter der Leitung von M. Hagen S. J. als Bestandteil (IV.—VI. Band) der Libri Introductorii des Cursus Scripturae sacrae von 1905 an erschienene Lexicon Biblicum liegt nunmehr vollendet vor. Der Rahmen desselben ist enger gesteckt als dies bei dem großen Dictionnaire de la Bible von F. Vigouroux der Fall ist. Da das Lexicon Biblicum als Fortsetzung der Libri Introductorii, d. i. des großen dreibändigen Einleitungswerkes von R. Cornely gedacht ist, so sind die biblischen Einleitungsfragen ausgeschaltet. Gegenstand der einzelnen Artikel dieses ‚*biblischen Reallexikons*' sind daher, um die Worte des Herausgebers zu gebrauchen: personae, regiones et loca, animalia, plantae, mineralia, res archaeologicae tum profanae tum sacrae, historicae, theologicae, quae in s. Scriptura memorantur. Die Stichworte, speziell die Eigennamen, sind nach der Schreibweise der Vulgata aufgenommen, jedoch sind die in der Vulgata fehlenden oder nur als appellativa übersetzten Eigennamen nach dem Urtexte ergänzt.

Der größte Teil der Arbeit ist wohl dem Herausgeber P. M. *Hagen* zugefallen. Seiner unermüdlichen, hingebenden Arbeit gebührt aufrichtige Anerkennung und wärmster Dank. Denn ein den modernen Bedürfnissen angepaßtes, bei aller Kürze gut orientierendes Bibellexikon in lateinischer Sprache kann ein jeder katholische Theologe, der doch Tag für Tag den offiziellen Vulgatatext in den Händen hat, sei es bei der Rezitation des Breviers, sei es beim theologischen Studium, nur freudigst begrüßen. Neben dem Herausgeber haben sich um das Zustandekommen des Lexikons besonders verdient gemacht die PP. L. Fonck, J. Knaben-

Digitized by Google

bauer, J. G. Hagen, F. Zorell, H. J. Cladder, H. Wiesmann, A. Deimel.

P. J. Knabenbauer bearbeitete eine große Zahl von Artikeln über biblische Theologie und biblische Archäologie. In der Darstellung, wie in den Literaturangaben zeigt sich das Streben nach gedrängter Kürze. Doch beansprucht der Artikel ‚Chronologia biblica‘ trotzdem 26 Spalten. Die Artikel über biblische Geographie und Topographie, sowie über biblische Naturgeschichte stammen zumeist aus der sachkundigen Feder von L. Fonck. Besondere Erwähnung verdient die eingehende Darstellung der Topographie Jerusalems, welche nicht weniger als 49 Spalten füllt. Auch durch genaue und möglichst vollständige Literaturangaben zeichnen sich die Artikel von L. Fonck, wie auch diejenigen von H. J. Cladder, aus. Nicht unerwähnt bleiben darf dann noch Foncks Artikel ‚Charismata‘ (I Sp. 833—860), der sich als förmliche Spezialarbeit über diesen so schwierigen Gegenstand repräsentiert, der besten, welche wir von katholischer Seite gegenwärtig hierüber besitzen.

Vom dritten Bande an hat H. J. Cladder die Bearbeitung mehrerer Artikel über biblische Flora übernommen, welchen der Referent nach der naturwissenschaftlichen Seite die gleiche Anerkennung zollen kann, wie den Artikeln desselben Inhalts von L. Fonck. Nach der exegetischen Seite aber ist speziell der Erklärungsversuch des Mannawunders, wie ihn Cladder vorgelegt hat, weniger befriedigend. So wird, um nur einige Punkte anzudeuten, die Interpretation von Sap 16,20—29 (Sp. 74—75) wohl nicht allgemeine Zustimmung finden. Auch dürfte es etwas gewagt sein, die Speisung des Volkes mit Manna auf jene wenigen Wochen des Jahres zu beschränken, in welchem das natürliche Manna der Tarfatamariske gesammelt wird (Sp. 79). Sodann ist die Anführung der Hypothese von Flinders Petrie über die Zahl der Israeliten während ihrer Wüstenwanderung (Sp. 80) nicht sehr glücklich. K. Miketta (Weidenauer Studien III, S. 104—108) unterzieht diese Hypothese einer eingehenden, sachlichen Kritik und kommt zu dem Urteile, daß die ‚*Elef-Hypothese*‘ nichts mehr als ein geistreicher Einfall ist. Übrigens hätten in dieser wichtigen Frage doch wohl die verschiedenen Ansichten und Erklärungen der katholischen Exegeten zu einer objektiven, sachgemäßen Darstellung gelangen sollen. Dies fordert schon der Zweck eines Lexikons, das als Nachschlagewerk in Kontroverspunkten auch über die verschiedenen Ansichten orientieren soll.

Ein weiteres Eingehen ins Detail ist bei der Fülle des Stoffes nicht möglich. Nur ein — lapsus calami im Artikel ‚Heva‘ (II Sp. 520—1), der leicht zu Mißverständnissen führen kann (vgl. BZ IX

Digitized by Google

[1911], 3. Heft, S. 278), soll hier noch richtig gestellt werden. Nach Hummelauer (Com. in Gen p. 149) ist im genannten Artikel zu Gen 2, 21—22 eine Stelle aus Augustins de Gen c. Manich. l. 2 c. 12 verwertet. Daß aber dieses Zitat im Sinne Augustins einer freieren Auffassung der Schöpfung des Weibes nicht günstig ist, hat Chr. Pesch (Prael. dogm.[3] t. III, p. 53) schön gezeigt. Über den Gebrauch der angeführten Schrift Augustins de Gen c. Manich. siehe Zk Th XXXV (1911), S. 610 ff; 642—3.

Die Brauchbarkeit des Lexicon Biblicum wird noch durch eine schöne Anzahl von Karten und Plänen, chronologischen und genealogischen Tabellen erhöht. Das Kartenmaterial ist dem Atlas biblicus desselben Herausgebers entnommen; doch kommen noch einige Spezialkarten (Syria Borealis cum Libano boreali; Media et Persia; Itineraria s. Pauli in Asia Minore) und Pläne (z. B. Mons Moria) hinzu. Entbehrt darum auch dieses biblische Reallexikon der sonst bei solchen Werken so sehr geschätzten erläuternden Illustrationen, so bieten doch die Karten und Pläne desselben hiefür einigermaßen Ersatz. Eine Reihe von Jahren sind dahingegangen, bis das Werk seiner Vollendung entgegen geführt werden konnte; manche Artikel bedürften bei dem gegenwärtigen steten Fortschritt der biblischen Disziplinen bereits wieder verschiedener Ergänzungen und Nachträge, — doch wer will hierüber mit dem verdienten Herausgeber rechten? Er hat uns in nicht allzu langer Frist ein *ganzes* Werk geschenkt; des kann man sich von Herzen freuen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

1. **Einleitung in die Heilige Schrift** des Alten und Neuen Testamentes von Franz *Kaulen*. *Erster Teil.* Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von Gottfried *Hoberg*. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung 1911. XII und 266 S. M. 4.—

2. **Compendium Introductionis Generalis in s. Scripturam** auctore *A. Camerlynck,* Pars prior: *Documenta.* Brugis, Car. Beyaert, 1911. XII und 127 S. Fr. 1.75.

1. Seit der letzten vierten Auflage der bekannten und viel gebrauchten *‚Einleitung in die Heilige Schrift‘* von Franz *Kaulen* sind 12 Jahre dahingegangen. Inzwischen war der um die biblische Einleitungswissenschaft hochverdiente Verfasser nach einem arbeitsreichen Leben zur ewigen Ruhe heimgegangen († zu Bonn am 11. Juli 1907). Auf Ansuchen der Herderschen Verlagsbuch-

Digitized by Google

handlung unternahm Dr. G. *Hoberg,* Professor an der Universität Freiburg i. Br., eine Neuherausgabe des Kaulenschen Werkes. Aber wenn hierbei auch ‚der Grundsatz maßgebend war, von dem alten Bestande soviel zu bewahren, als nur irgendwie möglich war‘ (Vorwort S. VII), so konnte doch der Herausgeber an vielen Stellen von den notwendigen Ergänzungen, ja selbst tiefgreifenden Umarbeitungen nicht absehen. Fast auf jeder Seite begegnet man, wie es ein aufmerksamer Vergleich dieser neuen Auflage mit der vorhergehenden zeigt, der bessernden und ergänzenden Hand des Herausgebers, besonders in den Literaturnachweisen. Bedeutend erweitert und umgearbeitet sind die folgenden Abschnitte: *‚Die Apokryphen‘* (S. 58—74), *‚Die Sprachen der Heiligen Schrift‘* (S. 78—91), *‚Der Schriftcharakter in der Heiligen Schrift‘* (S. 91 bis 104), *‚Die aramäischen Übersetzungen des Alten Testamentes‘* (S. 163—173), *‚Die syrischen* (S. 173—190) *und die lateinischen Übersetzungen‘* (S. 190—221). Dasselbe gilt auch noch von dem durch Professor Dr. Simon *Weber* in Freiburg i. Br. neu bearbeiteten Abschnitte: *‚Armenische Übersetzungen‘* (S. 243—250). Die Arbeit und Mühe des Herausgebers war in der Tat keine geringe. Konnte er darum auch, schon auf Grund des ausgegebenen Programmes, mit *dieser* Auflage noch nicht alle Wünsche und Erwartungen befriedigen, so muß gleichwohl anerkannt werden, daß uns im großen ganzen wenigstens dieser erste Teil in einer solchen neuen Gestalt und besonders bezüglich der Literaturnachweise in einer solchen Vollständigkeit dargeboten ist, wie dies der heutige Stand der Einleitungswissenschaft erforderte.

In seinem Vorworte bemerkt *Hoberg,* daß es zuweilen schwierig war, eine Auswahl aus der umfangreichen Literatur zu treffen. Diese Bemerkung erscheint umsomehr gerechtfertigt, als der Herausgeber die literarischen Erscheinungen von beinahe 12 Jahren zu sammeln und sachgemäß einzuordnen hatte. Außerdem war es ganz natürlich, daß der neue Herausgeber in dieser ersten von ihm besorgten Auflage den Text *‚des alten Kaulen‘* pietätvoll behandelte. Die folgenden Einzelbemerkungen des Referenten sind daher auch nur als bescheidene Wünsche und Ergänzungen gedacht, als Wünsche für eine wohl in nicht allzulanger Frist zu erwartende 6. Auflage, und als Ergänzungen für die Benützer dieses wichtigen Einleitungswerkes, sind doch gerade während des Druckes einige für die allgemeine Einleitung nicht unbedeutsame Werke erschienen, welche der Herausgeber nicht mehr buchen und verwerten konnte.

S. 10 ist zu n 12 aus der Literatur über die Bibelkorrektorien die Arbeit von *Denifle: ‚Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts‘* genannt. Die richtigere Stelle hiefür wäre wohl

Digitized by Google

S. 212 zu n 153 gewesen. — Aus der 4. Auflage wurde von Hoberg der erste Abschnitt über die Inspiration auch in diese neue Auflage herübergenommen. Was aber *Kaulen* hierüber (4. Aufl. S. 15—18 = 5. Aufl. S. 18—21) bietet, kann nur als ein sehr knapper, schematischer Abriß bezeichnet werden. Der unterzeichnete Referent hält es zwar an sich für richtiger, wenn die grundlegende Lehre von der Inspiration der hl. Schrift in der Dogmatik behandelt wird. Zum eigentlichen Gegenstand der Einleitungswissenschaft gehört der dogmatische Traktat von der Inspiration der hl. Schrift nicht; die Einleitungswissenschaft als spezielle theologische Disziplin setzt die dogmatische Lehre von der Inspiration schon voraus. Nachdem aber einmal, wohl aus praktischen Rücksichten, dieser Abschnitt stehen bleiben soll, könnte ihm auch, bei der hohen Bedeutung dieses dogmatischen Traktates für die Gegenwart, ein breiterer Raum gegönnt werden. In den Literaturangaben über die Lehre von der Inspiration hätten neben den S. 23 angeführten neueren Werken wenigstens die im Compendium Introductionis von Cornely-Hagen (7. Auflage) S. 668 verzeichneten dogmatischen Werke genannt werden sollen. Der Hinweis (S. 20) auf die Dogmatik von *Simar* genügt nicht. Willkommen dagegen sind die Nachträge des Herausgebers über die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift im allgemeinen und die citationes implicitae und die sogenannten ‚freien Geschichtserzählungen' im besonderen.

Auch der Abschnitt über den Kanon des Alten Testamentes bedürfte besonders bezüglich der n 34 angeführten Väterzeugnisse noch einer eigehenderen und präziseren Darstellung. Was zB. *M. Hagen* im oben erwähnten Compendium (S. 28) und ausführlicher noch StML LXXX (1911) S. 561—4 zu der Schrift von *L. Schade, ‚Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus'* bemerkt, hat auch Geltung hinsichtlich der Ausführungen Hoberg's (S. 36) über die Stellung des hl. Hieronymus zum Kanon des A. T.

Im folgenden Abschnitte über den Kanon des Neuen Testaments ist das Fragmentum Muratorianum wie in der vierten Auflage nach dem Texte von *Reifferscheid* aufgenommen. Ein genauer Abdruck des Originaltextes mit erläuternden Noten wäre wohl vorzuziehen gewesen. — Zur Literatur über die sog. *Psalmen Salomons* wäre das Werk von *J. Viteau, Les Psaumes de Salamon* noch nachzutragen. Die kurze Bemerkung über die sog. *Oden Salomons* (S. 62) ist wohl nur eine provisorische.

S. 89—90 nimmt Hoberg Stellung gegen die These *Deißmanns,* daß von einem besonderen biblischen Griechisch keine Rede sein könne. In vorsichtiger und maßvoller Weise geschieht dies auch von *L Jalabert* in seinem instruktiven Artikel *‚Epigraphie'* (Dictionnaire Apologétique de la Foie Catholique, Sp. 1424).

Digitized by Google

Auch Abbé *E. Jacquier* äußert sich in dieser Frage zurückhaltend (Histoire des livres du N. T. III p. 333). Gegenüber der früheren Anschauung, nach welcher (so von *Blaß*[1]) noch 1894) das Griechische N. T. ‚als ein besonderes, seinen eigenen Gesetzen folgendes' Griechisch bezeichnet wurde, hat A. Deißmann mit siegreichem Erfolge den Zusammenhang des biblischen, speziell des neutestamentlichen Griechisch mit der griechischen Volkssprache klar gestellt. Doch dürfen für eine richtige Würdigung des biblischen Griechisch zwei Momente nie außer Acht gelassen werden: der semitische Untergrund des biblischen Griechisch und noch mehr der andere, von Hoberg (S. 90) mit Recht betonte Umstand, daß ‚in der Bibel übernatürliche Ideen und Begriffe enthalten sind, die zwar in Ausdrücke aus der profanen Sprache eingekleidet sind, die aber in der dem Offenbarungsgebiet angehörenden Bedeutung nur in der Bibel und in den von ihr abhängednen Schriften vorkommen'. Bezüglich des ersteren eben erwähnten Momentes aber sagt Jalabert gut: ‚Il ne faudrait pas oublier apendant que ce grec ‚colloquial', parlé par des aramaïsants, n'a quelquefois sa vraie explication que dans un sémitisme sousjacent. Sur ce point M. Deissmann n'a pas su se garder de toute exagération. Pour avoir envisagé à peu près exclusivement un côté du problème — le vocabulaire — il n'a pas fait suffisamment ressortir le tréfonds sémitisant'.

S. 111 äußert sich der Herausgeber vielleicht etwas zu stimmungsfreudig über die textkritischen Ausgaben des griechischen NT. In neuester Zeit scheint auch hier eine gewisse Reaktion einsetzen zu wollen. Siehe ThR X (1911), Sp. 429—30. — S. 179 n 138 ist der etwas zu apodiktische Satz: ‚Die (syrische) Übersetzung des NT stammt aus dem 2. Jahrhundert' stehen geblieben. In dieser allgemeinen Fassung will der Satz zu den späteren genaueren Ausführungen nicht recht stimmen. Ein Vergleich dieses Abschnittes mit dem im *‚Kirchlichen Handlexikon'* erschienenen Artikel von *Göttsberger* (*‚Syrische Bibelübersetzungen'*) ist in mehreren Punkten interessant. Man kann daraus ersehen, wie manches hier noch unsicher und kontrovers ist.

S. 218 sind die aus der 4. Auflage mit geringen Änderungen herübergenommenen Ausführungen Kaulens über die Vulgata Sixtina durch die neuesten Veröffentlichungen von *P. M. Baumgarten* und *X. M. Le Bachelet S. J.* (vgl. oben S. 1 ff), zu ergänzen und zu berichtigen. Besonders die letztgenannte Schrift ist zur Beurteilung der

---

[1]) ThLZ XIX (1894), 338; bei *A. Deißmann, Neue Bibelstudien,* Marburg 1897, S. 2.

Digitized by Google

Frage über die rechtskräftige Promulgierung der Bulle *,Aeternus'* und der Vulgata Sixtina überhaupt, sowie zur richtigen Bewertung der gegen Kardinal Bellarmin gemachten Angriffe von hoher Bedeutung.

Im letzten Abschnitte n 183 sind die Sätze *Kaulens* über die Authentie der Vulgata unverändert geblieben. Einige dieser Sätze bedürften aber doch wohl einer klareren und präziseren Formulierung. Sätze wie diese: ,Der hebräische Text ist wohl in der Synagoge, aber nie in der Kirche authentisch gewesen; das griechische Neue Testament, die Septuaginta, die Peschittho samt den übrigen christlichen Übersetzungen haben nur eine nach Zeit und Ort beschränkte Authentizität gehabt' sind, wie sie liegen, zum mindesten sehr leicht mißverständlich, ja selbst teilweise falsch. In welchem Sinne der hebräische Text, ,authenticus revelationis fons', die Septuaginta und Peschittho ,authentica revelationis instrumenta' genannt werden können, zeigt sehr schön R. Cornely. Inwiefern aber ,das griechische Neue Testament' nur eine nach Zeit und Ort beschränkte Authentizität gehabt haben soll, ist wohl kaum recht verständlich. Auch der Schlußsatz Kaulens: ,Das Recht, das der griechische, der syrische, der armenische Bibeltext sich teilweise erworben haben, ist von der Kirche insofern anerkannt worden, als der offizielle Gebrauch dieser Übersetzungen in den einzelnen Kirchenprovinzen weiter geduldet worden ist' zeichnet sich nicht gerade durch große Klarheit aus.

Die vorgebrachten Bemerkungen dürften zeigen, daß trotz der bereits geschehenen Änderungen und Zusätze doch noch der eine oder andere Abschnitt des Werkes einer Umarbeitung bedarf. Dies sei in erster Linie an die Adresse der Verlagsbuchhandlung gerichtet. Professor *Hoberg* hat innerhalb des ihm vorgesteckten Rahmens für diese Auflage schon viel, ja sehr viel getan. Ist es ihm gegönnt, bei den folgenden Teilen mit noch größerer Freiheit an einer zeitgemäßen Modernisierung ,des alten Kaulen' zu arbeiten, dann können wir aus seiner bewährten, sachkundigen Feder ,eine Einleitung in die Heilige Schrift von Kaulen-*Hoberg*' erhoffen, welche eine neue Zierde der Herderschen Theologischen Bibliothek bilden wird.

2. Das an zweiter Stelle zu besprechende *Compendium Introductionis Generalis* von A. *Camerlynck* bietet in dem bisher erschienenen ersten Teile eine Sammlung von Dokumenten für das Studium der Einleitung in die Heilige Schrift. Dieselben sind auf die folgenden Kapitel verteilt: *De Ratione Studiorum s. Scripturae; Documenta ecclesiastica ad illustrandam doctrinam catholicam de inspiratione et inerrantia s. Scripturae; De canone sacrorum librorum. De historia versionum s. Scripturae seu de textu ver-*

Digitized by Google

sionis Vulgatae; De editione et lectione s. Scripturae; De interpretatione s. Scripturae seu de Hermeneutica sacra[1]).

Die Zusammenstellung einer solchen Dokumentensammlung war ein praktischer Gedanke. Zwar haben die Lehrbücher der Einleitung (so z. B. das Comp. Introductionis von Cornely-Hagen) in ihren Appendices bereits die für das Studium notwendigsten Dockumente, wie die Enzyklika *‚Providentissimus Deus‘*, den neuen Syllabus *‚Lamentabili sane‘*, die Dekrete der Bikelkommission usw., aufgenommen, aber durch die relative Vollständigkeit sowohl, wie durch zweckentsprechende Einteilung der auf die einzelnen Abschnitte der allgemeinen Einleitung in die Hl. Schrift sich beziehenden Dokumente steht diese Pars prior des im Erscheinen begriffenen Lehrbuches von Camerlynck voran. Es kommt auch dieser Dokumentensammlung allein schon ein selbständiger Wert zu, da, abgesehen von ihrer Reichhaltigkeit, Dokumente hier zusammengetragen sind, welche sonst nur schwer erreichbar sind. Doch ist die in § 41 im Auszuge abgedruckte Constitutio Apostolica P. P. Sixti V *‚Aeternus ille‘* wohl mehr nur des historischen Interesses wegen aufgenommen. Für den verdienten Herausgeber möge der Beifall, welchen er für diese seine Dokumentensammlung sicherlich finden wird, ein Sporn sein, dieselbe in einer neuen Ausgabe noch zu erweitern und für wissenschaftliche Zwecke noch mehr zu vertiefen!

Innsbruck. J. Linder S. J.

Biblische Studien, herausgeg. von *O. Bardenhewer*. XV. Band. 1. u. 2. Heft: Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Von *Josef Michael Heer*. Freiburg i. B. Herder, 1910. VIII. 227 S. 8. XVI. Band, 3. u. 4. Heft: Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes, untersucht von *Johannes Maria Pfättisch* O. S. B. ebd. 1911. VII 184. 8.

1. Fast möchte man sich wundern, wie es möglich sein konnte, das uralte Problem der zwei Ahnentafeln des Herrn in wesentlich neuer, befriedigender Weise zu lösen. Dem Verfasser der vorliegenden Studie dürfte dieses große Werk im wesentlichen

---

[1]) Eine Kapitelüberschrift: *‚De textibus primigeniis s. Scripturae,* ist in Ermangelung geeigneter Dokumente nur deswegen abgedruckt, damit die Kapitelzahlen dieser Dokumentensammlung mit den Kapiteln des folgenden zweiten Teiles, der eigentlichen Introductio Generalis, korrespondieren.


Digitized by Google

gelungen sein. Der so glückliche Erfolg war ihm deswegen beschieden, weil er sich an die bisher unbeachtet gebliebene älteste Tradition hielt, deren Kronzeuge der hl. Irenäus ist. Nach diesem Kirchenvater stehen betreff des Stammbaumes Lk 3,23—38 folgende Punkte fest: 1) er enthält nicht die Ahnen des hl. Josefs, sondern jene der seligsten Jungfrau; 2) er enthält nur 72 Glieder: 3) er gibt in jüdischer Zahlentypologie eine Illustration des Satzes Kol 1,18; Christus ist der Erstgeborne aus den Toten, d. i. den Patriarchen; durch die Zurückführung seiner Genealogie bis Adam soll dargetan werden, daß er es sei, der alle [72 = Gen 10] Völker, die von Adam ausgegangen sind, in einem Haupte vereinigt. Endlich erscheint 4) die Stelle, welche die Genealogie im 3. Evangelium einnimmt (nach der Taufe) in einem ganz neuen Lichte.

Der Verfasser hatte manche Schwierigkeit zu überwinden, um die vorliegende Form des Stammbaums, der in der Vulgata 76 Glieder zählt, auf 72 zu reduzieren. Wenn er sich dabei seine Arbeit noch erschwert hat durch konsequente Anwendung des Prinzips, daß bei antiken Zählungen stets sowohl das Anfangs- als das Endglied mitzurechnen sind, so ist nur seine Genauigkeit zu loben, mit der er von der ihm ungünstigsten Voraussetzung ausgeht. In einer Anmerkung S. 64 stellt H. eine weitere Studie (zugunsten der Südgalatienhypothese) in Aussicht, in der er an der herkömmlichen paulinischen Chronologie Verschiebungen vornehmen will, indem er die Bekehrung des Apostels auf höchstens 15, nicht 17 Jahre vors Apostelkonzil ansetzt (Gal 1,18; 2,1). Möge der Verfasser sein Versprechen halten, bei diesem Punkt auf die antike Zählweise zurückzukommen, aber ihn gleich erschöpfend behandeln; fast möchte es scheinen, als seien auch im Judenvolk beide Zählungen zugleich üblich gewesen, ebenso wie bei uns, was die Ausdrücke ‚8 Tage' und ‚14 Tage' beweisen. Sollte es dem Verfasser gelingen, dadurch auch in das verworrene Problem der Chronologie des Josephus Flavius (vgl. Schürer I³⁻⁴ S. 415 Anm. 167) Licht zu bringen, so hätte er der Wissenschaft einen neuen hochwichtigen Dienst geleistet. — Um noch auf einen besondern Punkt hinzuweisen: ist die Streichung des Namens Καιναμ V. 36 genügend gerechtfertigt?

Auch bei der Behandlung der Genealogie des hl. Mt bietet das reichhaltige Buch neue Resultate. Waren auch schon die Väter auf dem richtigen Wege, um die Übergehung der drei Königsnamen in V. 8 zu erklären, so eröffnet doch erst der Hinweis auf die antike damnatio memoriae das volle Verständnis dieses Vorgehens. — Betreffs des vielumstrittenen Verses 16 bevorzugt Heer die Lesart der syrischen Handschrift vom Sinai, um ihr zum Schluß mit einem geschickten Handgriff den Giftzahn auszuziehen

Digitized by Google

durch die Erklärung, der Ausdruck: ‚Joseph genuit Jesum' sei nur im juridisch-genealogischen Sinne zu nehmen und zu übersetzen: ‚Joseph ließ verzeichnen die Geburt eines Sohnes Jesus.' Wenn ich mich nicht täusche, werden die scharfsinnigen Ausführungen diejenigen nicht gewinnen, welche bisher diese vereinzelte Lesart als Hauptwaffe gegen das Dogma von der jungfräulichen Geburt des Herrn gebrauchten, und so werden sich auch die Vertreter der gläubigen Exegese nicht für den Syrosinaitikus begeistern lassen. — Auch Vers 17 findet eine erstmalige volle Erklärung: die dreimal wiederkehrende Zahl 14 ist nichts anderes als die davidische Zahl (דוד = 6 + 4 + 6).

Es ist dem Verfasser geglückt, seine so ansprechende Hypothese durch Zeugnisse aus der apokryphen Literatur zu erweisen; möge es ihm beschieden sein, dieselben zu vermehren und den S. 124 f Anm. angedeuteten Einwurf zu entkräften, warum die defektive und nicht die volle Schreibweise (דויד) den Anlaß gab zur Bildung einer davidischen Zahl. Das von H. Bonk in ZaW XI (1891) 127 f Anm. zusammengestellte Material bietet eine reelle Schwierigkeit. — Der Verf. konnte selbstverständlich nicht alle einschlägigen Fragen behandeln; eine hätte doch Aufnahme verdient: Wellhausen will (Prolegomena[6] S. 205) die Könige Abia und Asa als Brüder hinstellen. Meines Wissens ist diese Schwierigkeit noch nie anläßlich der Behandlung der Stammbäume berührt worden; ihre Lösung wird durch die neuesten Kommentare zu den Büchern der Könige von Schlögl und Šanda gegeben.

Eine größere Genauigkeit bei Transskribierung der semitischen Namen hätte der Arbeit zur Zierde gereicht; so sollte S. 184 u. ö. statt avled geschrieben werden 'auledh, statt avledat (S. 174) 'aul^{e}dhath, desgleichen bedürften Formen wie holid (S. 179 f) und tuledut (S. 197) einer Berichtigung. Statt der Zwitterform ‚Erusim' müßte, da im Hebräischen das Substantiv 'ĕrûśîm (mit śin!) sich nicht nachweisen läßt, die im Talmud verwendete aramäische Pluralform 'ĕrûsîn angeführt werden. — Warum werden S. 6 die Mt 1,12 erwähnten Stammfürsten Salathiel und Zorobabel *Könige* genannt? — S. 49 wird das Geheimnis der Taufe Jesu nicht richtig angegeben: Jesus wurde ‚vom hl. Geiste erfüllt und vom Vater für die Menschen geboren'. — S. 141 bekennt sich der Verfasser zur traditionellen Ansicht, daß unser Mt-Evangelium ursprünglich *ganz* aramäisch abgefaßt wurde; auf der letzten Seite S. 224 hat er diese Position leider fahren gelassen. Ist es denn nicht genügend, wenn man dem Übersetzer des aramäischen Mt die dort erwähnte Bildung zuschreibt?

Dem fleißigen Verfasser sei zu seinen neuen, glänzenden Resultaten der aufrichtigste Glückwunsch dargebracht; mögen seine bereits

Digitized by Google

begonnenen ‚Biblischen und patristischen Forschungen' dieselben Erfolge haben!

2. Gleich dem Thema der eben besprochenen Arbeit tritt die von P. Pfättisch O. S. B. behandelte Frage nicht zum erstenmale in den reichhaltigen ‚Biblischen Studien' auf. Freilich beschränkt sich der Verfasser im Gegensatz zu seinen Vorgängern Fendt. Zellinger und Homanner hauptsächlich auf das 4. Evangelium. Ein Hauptverdienst seiner Arbeit ist eine gründliche Untersuchung über jene Väterzeugnisse, welche die Ansicht nahelegen, damals sei im Text Joh 6,4 das alles entscheidende Wort ‚τὸ πάσχα' nicht zu lesen gewesen. Man wird besonders den Ausführungen des gelehrten Verfassers über Irenäus seine Zustimmung nicht versagen können. Aus den folgenden Untersuchungen seien die Hauptpunkte wiedergegeben, aus denen er seine Annahme einer *zweijährigen* Lehrtätigkeit des Herrn ableiten will. Johannes der Täufer begann seine Predigt ‚in den ersten Tagen des Januar 28' (S. 173); das erste Paschafest fiel nach Joh 2,20 ins Jahr 28; die Gefangennahme des Täufers erfolgte bald nachdem Herodes Antipas im Herbste 28 den Ehebruch durch die Hochzeit mit Herodias besiegelt hatte. Die Rückkehr des Herrn nach Galiläa geschah im Dezember desselben Jahres. Das Joh 5,1 genannte Fest ist das Purimfest; daran reiht sich die erste Brotvermehrung vor Ostern 29 desselben Jahres. In der Datierung des Todestages unseres Herrn folgt Pf. den Angaben von Belsers und setzt ihn auf den 15. Nisan = 7. April des Jahres 30.

Man wird nun nicht in allen Punkten der fleißigen, in ruhigem Tone vorgebrachten Arbeit ein definitiv gesichertes Resultat erblicken können. Besonders gilt dies über den Hauptpunkt, in dem die Zweijahrtheorie gleichsam alles auf einer Karte liegen hat und in dem die beiden andern Erklärungen geschlossen ihr gegenüberstehen: ist Joh 5,1 wirklich das Purimfest, welches in jener Zeit schon in so unwürdiger Weise gefeiert wurde, gemeint? Hierin ist wohl nicht das letzte Wort gesprochen. Das gleiche gilt vom Tage des Todes Christi mit den schwierigen Kalenderfragen. Auch die Untersuchung über das 15. Jahr des Tiberius ist sehr fraglich. Doch wie kann in diesen schwierigen Kontroversen so bald eine Einigung erhofft werden? Jedenfalls sind die fleißigen Ausführungen des Verfassers, die auch sonst gelegentlich wertvolle Details bieten, als ein Schritt nach vorwärts zur vollen Klärung der behandelten Probleme zu betrachten.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Digitized by Google

Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen von J. P. Bock S. J., Professor der Theologie am erzbischöflichen Priesterseminar in Sarajevo. Paderborn 1911, Bonifacius-Druckerei. (XVI und 339 S.)

Das Kommuniondekret Pius' X vom 20. Dezember 1905 enthält zur Einschärfung des täglichen Genusses des allerheiligsten Sakramentes auch die folgende Stelle: ‚*Außerdem befiehlt Christus im Gebete des Herrn, zu bitten um unser tägliches Brot; darunter ist,* wie die hl. Kirchenväter fast einstimmig lehren, ‚*nicht so sehr das materielle Brot, die Speise des Leibes, als vielmehr das täglich zu genießende eucharistische Brot zu verstehen*'. Wie wohl begründet diese Erklärung des Dekretes sei, das wollte der Verfasser des vorliegenden Buches eingehender erörtern und erweisen. In drei verschiedenen Abschnitten erbringt er als in ebenso vielen Teilargumenten ‚den einen Beweis, wie wohlbegründet aus *inneren* exegetischen Erwägungen und wie unerschütterlich tief und fest in der katholischen Tradition *(in der Väterlehre, in den Liturgien, kirchlichen Lehräußerungen)* eingewurzelt die diesbezügliche Erklärung des Dekretes ‚Sacra Tridentina' jedem vorurteilslosen und alle hieher gehörigen Dokumente würdigenden Beobachter erscheint' (S. IX).

Leicht hat sich der Verfasser seine Aufgabe nicht gemacht. Sorgfältig erwägt er im I. Abschnitt die Brotbitte vom *exegetischen* Standpunkte; sammelt hierauf mit umsichtigem Fleiße die diesbezüglichen Interpretationen *der Väter* (II. Abschnitt); beleuchtet dann den eucharistischen Sinn derselben Bitte an der Hand *der Liturgien,* um denselben schließlich *in kirchlichen Lehräußerungen* zu erhärten (III. Abschnitt). Gelegentlich wendet er sich wider entgegenstehende Meinungen; so kommen im ersten Abschnitt namentlich Knabenbauer und Haußleiter, im dritten aber Probst und Drews zur Berücksichtigung. Bock geht vom exegetischen Prinzip Gietmanns vom vollen, mehrere Teilsinne umfassenden, aber einheitlichen Wortsinne mancher Schrifttexte aus und versteht mit Allioli unter dem täglichen Brot des Vaterunsers die Speise der Kinder Gottes auf Erden, worunter alles zu verstehen ist, ‚was zum Unterhalte der Seele und des Leibes notwendig ist, das göttliche Wort, der Leib des Herrn, die tägliche notdürftige Nahrung'. In diesem Sinne hält er die eucharistische Teilauffassung der Brotbitte im Wortsinn derselben für so erwiesen, daß er sie schließlich als *veritas ordinariae praedicationis et precationis ecclesiasticae* erklärt. Man würde diesem Urteile umso bereitwilliger zustimmen, wenn es dem Verfasser voll und

Digitized by Google

ganz gelungen wäre, aufzuweisen, daß die Väter in ihren Interpretationen nicht etwa Allegorie oder Analogie zur Anwendung gebracht haben.

Nächst dem Hauptzweck aber verfolgt die Monographie noch ein doppeltes, im Untertitel angedeutetes Nebenziel. Sie will durch die adäquate Erklärung der Brotbitte und durch ihre genaue Unterscheidung von allen übrigen Vaterunser-Bitten zugleich das Verständnis dieses so einfachen und doch so tiefen Universalgebetes fördern; dadurch bietet die Untersuchung nicht bloß Interesse für den gelehrten Theologen, sondern erweist sich auch als ungemein nützlich und anregend für den praktischen Seelsorger. — Ferner bietet sich nicht selten die Gelegenheit, recht interessante patristische und liturgische Probleme einer endgültigen Lösung nahezubringen. Hieher gehören die Besprechungen der Anlage und Hauptdisposition der Schrift Tertullians De oratione, die Frage nach der Ursprünglichkeit des Vaterunsers in der Meßliturgie, die adäquate Erklärung des schwierigen Textes Gregors I (ep. l. IX ep. 12); weiterhin die von neueren Liturgikern ohne hinreichende Gründe verneinte Frage eines gelasianischen und vorgelasianischen Sakramentars usw.

Nur einige Details seien aus dem reichen Inhalt des Werkes kurz berührt! Nicht geringe Schwierigkeiten bereitet für die Exegese der Brotbitte das Wort ἐπιούσιος. B. entscheidet sich aus inneren und äußeren Gründen dafür, es eher von ἐπιέναι als von ἐπεῖναι herzuleiten, um ihm im Sinne von ‚Brot für den kommenden Tag' (= quotidianum) eine mehr zeitliche Bedeutung abzugewinnen; tatsächlich sei diese Ableitung und Bedeutung auch die ursprünglichere, wie dies aus den älteren Übersetzungen klar hervorgehe. Wollte also einer das Aufkommen des eucharistischen Verständnisses der Brotbitte mit dem Verständnisse des griechischen Wortes als supersubstantialis in Zusammenhang bringen, so würde er sich eines groben Anachronismus schuldig machen.

Schon Hieronymus (S. 73) und später Gregorius der Gr. (S. 186 ff) haben die Zugehörigkeit des Vaterunsers zur Liturgie auf eine *apostolische* Tradition zurückgeführt. Eine Spur dieser apostolischen Tradition glaubt der Verfasser — und wie mir scheint nicht mit Unrecht — in der *Zwölfapostellehre* aufgefunden zu haben, indem er den Ausdruck προεξομολογησάμενοι der Didache (14,1) in Verbindung bringt mit der bei *Tertullian* zweimal exomologesis genannten fünften Vaterunserbitte (S. 71). Auch die Stellung des Vaterunser im liturgischen Teile der Didache scheint ihm apostolische Anordnung zu verraten; tritt ja dort bereits die auch sonst bezeugte uralte Reihenfolge (Taufe, Vaterunser, Meßliturgie) zu Tage.

Digitized by Google

Kein geringeres Interesse beansprucht der III. Abschnitt des Buches. Hier kommt gelegentlich der schwierige Text *Gregors des Gr.* (ep. l. IX ep. 12) zur Erläuterung, in welchem das Vaterunser als ein über den Leib Christi zu sprechendes und darüber handelndes Gebet bezeichnet wird, wodurch die eucharistische Bedeutung der Brotbitte im Sinne Gregors gegeben sei. Hier kommt die tertullianische Schrift *De oratione* zur Besprechung, die in ihrer bisher mißachteten Hauptanlage analysiert und als Zeuge angerufen wird für das Vorhandensein des Vaterunsers, in der afrikanischen Liturgie des 2. Jahrhunderts (S. 227—235). Hier wird die Meinung *Drews'* widerlegt, der dem Vaterunser in der altrömischen Liturgie seine Stelle unmittelbar *nach der Kommunion* angewiesen hat.

Schon fast am Ende seiner Untersuchung angelangt findet der Verfasser noch Gelegenheit, eine originelle Hypothese zu behandeln über die Entstehung und das gegenseitige Verhältnis des gelasianischen und gregorianischen Sakramentars, sowie des III. Ordo Romanus; er verteidigt hier mit Geschick das Recht der Tradition gegen *Duchesne.* Doch wäre es vielleicht besser gewesen, diese Untersuchung einem Anhang zu überweisen, um den Überblick und den Gang der Hauptuntersuchung nicht allzusehr zu stören und hinzuhalten.

Alles in allem dürfte dem Verfasser der Beweis vollauf gelungen sein, daß sich das päpstliche Dekret über die öftere Kommunion für seine Verfügung nicht mit Unrecht auf die fast einstimmige Lehre der hl. Väter berufen hat; dabei aber kam auch die gelehrte Forschung nicht zu kurz, die durch den Fleiß und die Umsicht des Verfassers so manche recht dankenswerte Frucht geerntet.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht von Lic. *Johannes Behm,* Repetent der Theologie an der Universität Erlangen. Leipzig. A. Deichert. 1911 (VIII und 200 S.) M. 4.50.

Die Arbeit hat nach dem Vorwort des Verfassers zum Zwecke ‚die biblische Sitte der Handauflegung, die Handauflegung, wie sie im Urchristentum geübt und gepflegt wurde, darzulegen' (S. 3).

Die Studie B.s unterscheidet sich in manchem Punkte vorteilhaft von ähnlichen Arbeiten der modernen prot. Theologen, welche sich mehr oder weniger ganz auf den Standpunkt des seichten Rationalismus stellen. Der Verfasser setzt die Authenticität

Digitized by Google

der synoptischen Evangelien und der paulinischen Briefe voraus (S. 13, 45 u. a.), selbst die so bekämpfte Stelle Mt 16,18 ff nimmt er an (S. 55), und wendet sich entschieden sowohl gegen die mythische wie auch gegen die naturalistische Erklärungshypothese der Evangelienberichte (S. 18). Ebenfalls wird die Tatsächlichkeit der Wunder, besonders der Wunderheilungen Christi, angenommen (S. 63 u. a.). Das bei den Rationalisten so beliebte argumentum e silentio wird richtig taxiert und sein zweifelhafter Wert gut gezeichnet (S. 62, 72, 80).

Die Darstellung ist im allgemeinen übersichtlich, im ruhigen Tone gehalten und bietet in Einzelheiten manche interessanten Resultate. Wenn der Verf. am Ende seiner Ausführungen zu Schlußfolgerungen gelangt, welche der Wahrheit nicht gerecht werden, so finden wir den Grund in seiner falschen Methode und den unrichtigen Voraussetzungen, welche seine Beweisführung beeinflussen. Ohne nun ins Einzelne einzugehen und besonders in der ‚exegetischen Kleinarbeit' des Autors eine Reihe von teilweise falschen Behauptungen und Deduktionen zu widerlegen, wollen wir bloß die Methode und die Voraussetzungen kurz kennzeichnen.

Der Verfasser setzt voraus, daß die Handauflegung, wenigstens die ordinatorische (die Handauflegung, welche nach ihm bei der Taufe geschah, nennt er selber ein Novum, eine Neubildung des Christentums, S. 145) sich allmählich entwickeln mußte, und daß sie Vorbilder hatte. Dies ist nicht richtig, da jedenfalls Christus der Herr einen Ritus hätte einführen können ohne Rücksicht auf die vorhandenen Gebräuche. In seiner Annahme sammelt B. eine große Anzahl von Analogien in den heidnischen Religionen; doch ist er in der Anwendung sehr vorsichtig und will keineswegs alle diese Analogien in ursächlichen Zusammenhang mit der christlichen Handauflegung bringen (S. 1102). Tatsächlich beweisen alle die angeführten Analogien nur das eine, daß der Herr zum Werkzeuge der Gnadenerweisung etwas bestimmt hat, was der menschlichen Natur vollkommen entspricht. Ähnlich verhält es sich mit anderen christlichen Gebräuchen, welche nach dem Verf. ‚zweifellos' dem antiken Mysterienwesen entnommen seien (S. 143). — Was er weiter von der *positiven* Abhängigkeit der christlichen von der jüdischen ordinatorischen Handauflegung ausführt (S. 129 ff), so könnte ohne Weiteres zugegeben werden, daß Jesus in seiner Anordnungen an die Sitte, resp. ein Vorbild des A. T. anknüpfte, denn der Zusammenhang der beiden Religionen ist für uns etwas mehr als ein bloß *geschichtlicher* (wie B. S. 142 will). Eine rein geschichtliche Entwickelung wird vom Verf. nicht bewiesen. Das einzige Faktum, auf welches er sich beruft, ist Nu 27,18—23,

Digitized by Google

Deut 34,9 (er gibt selber zu, daß sich andere Tatsachen nicht finden lassen) und die sehr schlecht gestützte Annahme, daß die Juden im 2. Jahrhundert nach Christus die Sitte der ordinatorischen Handauflegung deshalb aufgegeben haben, weil die Christen dieselbe nachgeahmt hätten (S. 129).

Zu den selbstverständlichen Voraussetzungen des prot. Verfassers gehört auch die Annahme, daß Christus keine Hierarchie eingesetzt hat und keine Sakramente im katholischen Sinne als wirkende Ursachen der Gnade. Und diese Auffassung beeinflußt sein methodisches Verfahren, besonders bei den Erklärungen und Beweisen aus der Schrift, so daß er öfter entweder die Genuinität eines Textes preisgibt oder zu unnatürlichen, gekünstelten Erklärungen Zuflucht nimmt, weil ihm keine von den prot. Lösungen entspricht, die kath. Auffassung aber a priori ausgeschlossen erscheint. Aus mehreren Beispielen wollen wir zwei herausgreifen. — Die eine Stelle ist Apg 8, 5—40. Wenn B. auch zuerst die Ansicht der rationalistischen Kritik zu verwerfen scheint, nach der Apg 8,14 ff als interpoliert zu betrachten ist, ‚weil es den Geist der späteren Zeit atmet, in der hierarchische Gedanken sich zu regen und feste liturgische Formen das Leben der christlichen Gemeinden zu bestimmen anfangen‘ (S. 25), so verfährt er ganz auf eine ähnliche Weise, wenn er bald nachher, nachdem er die verschiedenen Erklärungen des Textes als ungenügend zurückgewiesen, behauptet, daß ‚der Bericht Apg. 8 in seiner jetzigen Gestalt den geschichtlichen Tatbestand nicht mehr treu widergibt, (S. 32) und deshalb anzunehmen sei, daß hier eine Kombination zweier verschiedener Berichte vorliegt. Und der Grund? Weil es unerklärlich ist, daß die Geistesmitteilung den Aposteln reserviert wurde, da doch zwischen den Aposteln und den Gläubigen in Bezug auf die Geistesbegabung kein spezifischer Unterschied besteht, und weil nach Apg 9,7 (einem Berichte, der nach den Worten des Verf. *schwebend* ist) dem hl. Paulus von Ananias, der kein Apostel war, der Geist mitgeteilt wurde! (S. 26) Denn das, was er auf S. 33 sagt, in der Episode 8,14—26 sei von Philippus keine Rede, kann im Ernst nicht ein Grund seiner Annahme sein. Dabei muß er gestehen, daß zwischen den beiden Teilen der Erzählung ein Kausalnexus besteht, und zwar schon von Lukas (freilich nach dem Verf. aus *Irrtum*) hergestellt. —

Ein anderes Beispiel sei die Erklärung von 2 Tim 1,6 und der parallelen Stellen, welche von ordinatorischer Handauflegung sprechen.

Die katholische Anschauung wird ohne Beweis als ‚ungeschichtliche Zurücktragung späterer Vorstellungen in die Anfangszeit‘ abgewiesen; dann wird behauptet, Charisma bedeute hier ‚die Lehrgabe, eine besondere Befähigung zu παράκλησις und διδασκαλία‘, und ‚das Geben der göttlichen Gnadengaben in der Steigerung oder Vertiefung

Digitized by Google

der natürlichen Anlagen durch den Geist zu sehen ist' (S. 47), ohne daß für diese Behauptung außer dem Hinweis auf einige prot. Autoren ein Beweis gebracht werde. Dabei muß das so klare und kräftige ἐδόθη vom Verf. (nach dem Vorbild Sohms in seinem Kirchenrecht) durch ‚dessen du gewiß gemacht bist' übersetzt werden! Wie man weiter daraus, daß die προφητεία ein Medium der Geistesmitteilung war, folgern kann, daß die Handauflegung hier als nebensächlich betrachtet wurde (S. 49), ist nicht ersichtlich. Die ungenaue Übersetzung des Ephraem Syr., Comm. in epist. Paul. bestätigt das wenigstens nicht und die gleich S. 51 angeführte Parallelstelle 2 Tim 1,6 spricht dagegen. Wo es sich um die Beantwortung der Frage Ursächlichkeit oder Weltursächlichheit des Zeichens handelt, darf man nicht sagen, man ‚dürfe auf den Wechsel der Präpositionen nicht zu viel Gewicht legen' (S. 52 Anm. 3).

Die Sprache des Autors, welche bei den exegetischen Erklärungen und geschichtlichen Ausführungen so sicher ist, wird auffallend unklar und unsicher, sobald es sich um Präzisierung dogmatischer Begriffe handelt. Wir erfahren nicht einmal ganz klar, was B. von der Gottheit und göttlichen Sendung Christi hält. Die Frage, welche der Verf. auf S. 116 stellt, ist mit der Leugnung der Gottheit Christi, ja seiner göttlichen Sendung gleichbedeutend, während die Anerkennung der Tatsächlichkeit seiner Wunder und das was er S. 175 von den messianischen Heilsgütern sagt, für seine göttliche Sendung spricht. Der Autor spricht von dem messianischen Bewußtsein Christi, sagt vieles von den Ideen, dem Bewußtsein, den Anschauungen der Apostel, des Urchristentums usw. ohne anzudeuten, ob nach seiner Meinung diesen Ideen usw. etwas Objektives entspricht. So spricht er auch von ‚den Vorstellungen, welche man im Urchristentum mit der Heilung der Apostel verknüpfte' (S. 158), scheint manchmal den Wunderglauben mit dem Aberglauben zu vergleichen (S. 159 u. a.), schließlich werden die Wunder auf ‚mystische, psychisch-physische Kraftübertragung zurückgeführt, ohne das wir erfahren, was wir uns darunter vorstellen sollen. Ebenso wird niemals klipp und klar ausgesprochen, was unter dem ‚Geiste', der ‚Geistesmitteilung' bei der ordinatorischen Handauflegung, so wie bei der Handauflegung zu denken ist. Nach dem, was der Verf. S. 169 und S. 47 sagt ist es schließlich nichts anderes als das Bewußtsein der Berufung zum (charismatischen) Lehramt, resp. der höchste Grad der Begeisterung für das Christentum.

Nach allem, was gesagt wurde, ist es nun interessant, die Endresultate des Verfassers zu vernehmen, wie er sie auf den letzten Seiten (168—190) zusammenfaßt. — Sehr früh schon muß

Digitized by Google

die frei waltende und wirkende göttliche Macht des Geistes eine Verbindung eingegangen sein mit liturgischen Formen (S. 168). Im dritten Jahrhunderte ist die Ansicht von der Geistesmitteilung und der begleitenden Handlung als eines Kompositums, als eines einheitlichen Ganzen schon fast allgemein vorhanden (S. 182). Die Handauflegung wurde im Urchristentum als Übermittlerin der erflehten Geistesgabe angesehen (S. 196). Ja ‚soweit es sich auf diesem durch direktes Quellenzeugnis nur spärlich erleuchteten Gebiet überhaupt etwas ausmachen läßt, darf es als ausgemacht gelten, daß die Handauflegung, die postbaptismale sowohl wie die ordinatorische, von jeher und durchweg im *Urchristentum nicht als bloßes Symbol, das das Fürbittegebet begleitete, angesehen wurde, sondern als wirksames Symbol (symbolum efficax)*‘ S. 198.

Man sieht: etwas mehr Voraussetzungslosigkeit, größere Berücksichtigung der Väter und der früheren Theologie (katholische Theologen werden selten zitiert, die Kirchenväter auch bei der Schrifterklärung fast gar nicht berücksichtigt) und der Verf. wäre zu der Ansicht von der instrumentalen Kausalität des sakramentalen Zeichens (d. Handauflegung) gelangt. Dies war auch gewiß die Anschauung des Urchristentums, dessen Anschauung und Betrachtungsweise B. wieder mehr durchsetzen und zur Herrschaft bringen möchte (S. 200).

Die fleißige Studie B.s ist ein Zeichen des Interesses, welches protestantischerseits den Fragen der Sakramentenlehre entgegengebracht wird; sie zeigt auch, wie wenig Sicheres und Positives man dort aus dem christlichen Glaubensschatze behält und rettet, wo es keine entscheidende Autorität in Glaubenssachen gibt.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Konstantinus-Cyrillus und Methodius, die Slavenapostel. Ein Wort zur Abwehr für die Freunde historischer Wahrheit. Von Fr. Snopek, Priester der Olmützer Erzdiözese. Kremsier. 1911. Academia Velehradensis. 471. S. in 8°. Pr. 10 Kr. (Operum academiae Velehradensis tomus II.)

Die Forschungen auf dem Gebiete der großen geschichtlichen und religiösen Fragen, die sich an die Namen der Slavenapostel Kyrill und Method knüpfen, sind besonders in jüngster Zeit wieder mit regem Eifer fortgesetzt worden. Die kritischen Bemerkungen des Russen V. Lamanskij hat Professor Jagič in seinem Archiv für slavische Philologie in einem ausführlichen Auszuge den

Digitized by Google

deutschen Gelehrten zugänglich gemacht (Archiv für slavische Philologie XXV. 544—553. XXVIII. 162—186.)

Diese vom Standpunkte des Russen mit Zurücksetzung der Westslaven geschriebenen weitläufigen Betrachtungen über mehrere Stellen der Vita Cyrilli beweisen klar die Interpolation und Unzuverlässigkeit dieser Quelle. Die Mission Konstantins zu den Chazaren ging in Wirklichkeit zu den Poljanen im Dniepergebiet, deren Sprache slavisch war, und nicht zu den Chazaren im eigentlichen Sinne, deren semitisches Idiom dem Konstantin-Kyrillos nie so geläufig war, daß er ein ganzes Volk hätte bekehren können. Nicht weniger unzuverlässig ist diese Vita in mehreren andern Daten. Der Berliner Professor Dr. Alexander Brückner dehnt seine Forschungen auf die Vita Methodii aus und stellt unter dem Titel: ‚Thesen zur Cyrillo-Methodianischen Frage' (Archiv XXVIII [1906] 186—229) zwölf Sätze auf, die durch ihre Kühnheit befremden, aber wegen der Mangelhaftigkeit der darauffolgenden Beweisführung nicht überzeugen.

Der erste Satz lautet: ‚Die drei Legenden, die lateinische (die sogenannte italische) und die ursprünglich natürlich glagolitisch geschriebenen Vitae Cyrilli und Methodii sind das Werk eines einzigen Autors, Methods, mag er auch den Inhalt der lateinischen Legende bloß diktiert haben und mögen die letzten Sätze der Vita Methodii (Tod und Begräbnis) von einem Schüler herrühren. Die drei Legenden repräsentieren somit nur eine einzige Quelle und Auffassung'. So Brückner gegen alle bisherigen Kritiker. Er will daher auch nichts wissen von ‚pannonischen Legenden' (wie die Vita Cyrilli und die Vita Methodii zum Unterschied von der römischen Legende (Incipit translatio corporis S. Clementis Martyris et Pontificis) genannt wurden, sondern faßt alle drei unter dem Titel ‚mährische Legenden' zusammen. Alle drei sind ‚ausgesprochene Tendenzschriften'. ‚Die in diesen Legenden vorkommenden Briefe und Reden, Lobeserhebungen und Motivierungen des Kaisers, der Päpste usw. sind zu diesem Zwecke erdichtet und ausgeschmückt'. ‚Die Anerkennung der slavischen Liturgie durch Rom ist nur einmal und zwar dem griechenfreundlichen, auch den Photius anerkennenden Johannes VIII abgerungen worden. Eine ähnliche, angebliche Rolle Hadrians II ist fingiert'. ‚Cyrills Bedeutung ist gegen die Methods hierbei überschätzt worden: Cyrill zB. hat selbst nur griechisch das geschrieben, was erst sein Bruder ins Slavische übersetzt hat; Cyrill hat zwar das Werk begonnen, aber die eigentliche und schwierigste Hauptarbeit leistete Method, der eigentliche, unermüdliche, unerschrockene Vorkämpfer der slavischen Liturgie, einer übrigens im Grunde ziemlich zwecklosen Sache'. ‚Beide Brüder waren Photianer und die unversöhnlichsten Feinde Roms;

Digitized by Google

namentlich Method haßte Rom, obwohl er ihm alles, nicht nur seine erzbischöfliche Würde, sondern seine Freiheit, ja sein Leben verdankte; Method zerriß auch die letzten ihn mit Rom verbindenden Fäden, verfluchte den römischen Glauben und ist dafür unter römische Heilige aufgenommen worden'.

Gegen diese Darstellung wendet sich das vorliegende Werk. Snopek hält mit aller Entschiedenheit fest an der späteren Entstehung der pannosischen Legenden. Sie können nicht von Method selbst inspiriert sein, weil sie viele auffallende Unrichtigkeiten enthalten, sondern sind in Bulgarien zur Verteidigung der slavischen Liturgie gegen die Griechen mit Benutzung der italischen Legende und anderer Quellen von einem Verteidiger der bulgarisch-slavischen Liturgie zusammengestellt worden. Sie sind daher eine wirkliche Tendenzschrift, welche Wahres mit Falschem vermengt, die Tatsachen willkürlich deutet und in der Auswahl der Begebenheiten ganz nach dem Zwecke sich richtet. Als geschichtliche Quelle können sie nur dienen, wenn ihre Angaben anderweitig nachgeprüft werden können.

Die italische Legende dagegen ist nicht eine Lebensbeschreibung wie die Vita Cyrilli und die Vita Methodii, sondern nur ein Bericht über die Auffindung und Übertragung der Reliquien des heiligen Klemens nach Rom. Da diese Reliquien von Cyrillus aufgefunden und nach Rom gebracht worden sind, beschäftigt sie sich auch mit dem Leben Cyrills und seinen Missionen im Chersones. Sie hängt mit dem Briefe des Bibliothekars Anastasius an den Bischof Gauderich von Veletri, den Friedrich aus dem Nachlasse Döllingers im Jahre 1892 veröffentlicht hat, innigst zusammen und erfährt durch diese Veröffentlichung eine willkommene Bestätigung. Der Verfasser kann also nicht derselbe sein wie der Verfasser der pannonischen Legenden. Überdies sind die Unrichtigkeiten in den beiden pannonischen Legenden so zahlreich und so in die Augen fallend, daß man gezwungen ist, die Entstehungszeit dieser Legenden später anzusetzen. Ihr Zweck war nicht die Verteidigung der slavischen Liturgie in Mähren, sondern in Bulgarien. Nur daraus kann man erklären, daß der Verfasser von der Haeresie der Paulikianer spricht, die in Mähren ganz unbekannt war, aber in Bulgarien große Verbreitung gefunden hatte (19. 20). Ihr Verfasser ist wahrscheinlich der Mönch Chrabr, ein Anhänger der bulgarischen Liturgie, die er gegen die griechischen Priester zu halten suchte, aber kein Schüler Methods, sondern ein Photianer, der niemals in Mähren war (15). Method kann sie somit auch nicht inspiriert haben.

Digitized by Google

Das beweist Snopek im vierten Abschnitt noch eingehender, indem er auf die zahlreichen Verstöße der Vita Methodii gegen den Charakter und die Gesinnungen des großen Slavenapostels aufmerksam macht. Namentlich wird durch diese Vita die Rechtgläubigkeit des Heiligen in Bezug auf den Ausgang des heiligen Geistes nicht allein vom Vater sondern auch vom Sohne und in Bezug auf den Primat des heiligen Stuhles nicht richtig dargelegt. Seine Reise nach Konstantinopel, die er als Greis unternommen haben soll, ist wahrscheinlich eine Erfindung des Legendenschreibers. Auch die Angaben über die Übersetzung der ganzen heiligen Schrift ins Slavische sind mehrfach unrichtig. Daher kann auch diese Vita nicht unter dem Einflusse des Heiligen selbst entstanden sein. Damit bricht die ganze willkürliche These Professor Brückners zusammen. Mit den andern Thesen des Berliner Gelehrten steht es nicht besser. Willkür und kühne Vermutungen ohne triftige Beweisführung sind nicht Geschichte sondern höchstens Geschichtsbaumeisterei. Die Gesandtschaft des mährischen Fürsten Rostislav nach Konstantinopel, um vom griechischen Kaiser Missionäre zu erbitten, soll nach Brückner nur dem Schema zu Liebe vom Verfasser der Legenden ersonnen worden sein, in Wirklichkeit hätten sich Cyrill und Method aus freiem Unternehmungsgeist auf den Weg gemacht, um das noch freie Gebiet der mährischen Slaven für eine Art slavischer Kirche zu erobern. Snopek verteidigt dagegen die Wahrscheinlichkeit dieser Gesandtschaft, weil das Wirken der beiden Apostel in Bulgarien auch in Mähren bekannt worden ist und weil der Fürst der Mähren sich darnach sehnte, von Deutschland auch in kirchlicher Beziehung ganz unabhängig zu werden. Im Anfange begegnete das Wirken der beiden Brüder in Mähren auch keinen Schwierigkeiten, weil Mähren noch Missionsland war und rechtlich noch keiner deutschen Diözese einverleibt sein konnte. Die slavische Liturgie wurde anfangs versuchsweise eingeführt, später mit Erlaubnis des Papstes. Die beiden Missionäre reisten im Jahre 869 nach Rom, um diese Erlaubnis zu erhalten und zugleich auch, um der Sendung des Papstes teilhaftig zu werden. Sie wurden in Rom vom Papste Hadrian II als rechtgläubige belobt, zelebrierten in mehreren Kirchen nach slavischem Ritus und erhielten schließlich auch die Erlaubnis, in ihrem Missionslande diesen Ritus einführen zu dürfen.

Da Cyrill in Rom starb, wurde er in der Klemenskirche sehr ehrenvoll begraben und bald als Heiliger verehrt. Method wurde mit der Würde eines Erzbischofs bekleidet wieder in seine Mission geschickt. Der Brief, den Hadrian bei dieser Gelegenheit an die mährischen Fürsten und an Kozel schrieb, wurde nach Snopek

Digitized by Google

nur verstümmelt in die Legende aufgenommen. Seine Echtheit könne aber nicht zweifelhaft sein. Die Beweise dafür hat der Verfasser schon früher in mehreren Schriften erbracht. In dem vorliegenden Werke führt er sie zum Teile noch weiter aus und ist bemüht, klar zu machen, warum Johann VIII in seinem Briefe vom Jahre 880, den er zur Rechtfertigung Methods an Svatopluk richtete, diese Erlaubnis Hadrians nicht erwähnt. Da übrigens sein Gegner Brückner auch diesen Brief für erfunden oder wenigstens für interpoliert erklärt, ist Snopek gezwungen, noch weiter auszuholen und die Gründe darzulegen, warum er die Bewilligung der slavischen Liturgie in Mähren im Jahre 869 für wahrscheinlich hält. Daran reiht sich dann der Absatz über die nochmalige Verleihung oder vielmehr Bestätigung dieses Privilegs durch Papst Johann VIII im Jahre 880. Die Notwendigkeit dieser Bestätigung war bedingt durch die Haltung Wichings und der deutschen Erzbischöfe.

Die Anklagen gegen Method erweist Snopek als grundlos. Hiebei kommen dann seine Kenntnisse der dogmatischen Lehren Methods und der Geschichte der. slavischen Liturgie sehr zu statten. Manche Partien, die zur Erhärtung der Rechtgläubigkeit Methods geschrieben wurden, sind zugleich Beiträge zu einer wichtigen Frage der Dogmengeschichte. Method verweigerte zwar die Erweiterung des nizänischen Glaubensbekenntnisses durch den Beisatz ‚Filioque‘, aber er leugnete deshalb nicht die Richtigkeit dieses Beisatzes, sondern bezweifelte nur seine Erlaubtheit, weil das Konzil verboten hatte, das Glaubensbekenntnis zu ändern. Er erfreute sich dabei der Zustimmung der Päpste. Wenn dagegen Wiching, den Johann VIII zum Bischof von Nitra bestellt und dem Erzbischof Methodius als Suffragan unterstellt hatte, sich gegen Method auf vertrauliche Aufträge des Papstes und auf Briefe berief, die er vom Papste erhalten haben wollte, um die Unerlaubtheit der slavischen Liturgie zu beweisen, ist damit seine Redlichkeit und Aufrichtigkeit nicht bewiesen. Wiching scheint ganz unter dem Einflusse des Fürsten Svatopluk gehandelt zu haben, der sich zum Schutze seines Reiches mehr und mehr an den König Arnulf und an die deutschen Bischöfe anschloss. Die Haltung des Paspstes, der in dieser Sache allein als unparteiischer Richter anerkannt werden kann, rechtfertigt die Haltung Methods und verurteilt seinen Suffragan. Svatopluk verwarf die slavische Liturgie in Mähren nur aus politischen Gründen, keineswegs aus kirchlichen oder, weil sie beim Volke unbeliebt war.

Die weiteren Ausführungen der Verfassers betreffen die Rechtgläubigkeit der Schüler des heiligen Method und die Be-

Digitized by Google

denken, die Goetz und Hýbl gegen die Echtheit des Briefes Johannes VIII ‚Industriae tuae' vom Jahre 880 erhoben haben. Diesen Absatz kann man als einen Exkurs betrachten, der eine schon im Texte wiederholt berührte Frage noch eingehender beleuchtet.

Die folgenden zwei Absätze lesen sich wie ein Anhang zum großen Werke. Im ersten analysiert der Verfasser zwei Reden des Bulgarenbischofs Chrabr-Klemens und bekräftigt dadurch seine Ansicht, daß Chrabr-Klemens wohl unterschieden werden muß von dem Schüler Methods Klemens. Dieser Klemens hat längere Zeit in Mähren gewirkt und ist erst dann nach Bulgarien gezogen, als die Schüler Methods aus Mähren ausgewiesen wurden. Er kannte also die abendländische Liturgie und war, wie der Verfasser früher bewiesen hatte, kein Photianer. Chrabr-Klemens dagegen leugnet den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne, ist somit ein Anhänger der Lehre des Photius, und schrieb über abendländische, liturgische Gebräuche, wie einer, der nichts davon weiß. Er kann also nie im Abendlande gewesen sein. Chrabr trat wahrscheinlich erst dann in Bulgarien auf, als die photianische Lehre von dem Ausgang des Heiligen Geistes allein vom Vater dort durchgedrungen war. Deshalb kann auch die Vita Methodii nicht früher entstanden sein.

Der letzte Absatz des Werkes (XX) bringt die neuentdeckte Naumslegende in lateinischer Übersetzung und entwickelt die Ansicht des Verfassers über ihren Wert und ihre Entstehungszeit. Sie enthält sichere Daten über das Leben des heiligen Naum, übertreibt aber die Verfolgungen, die die Schüler Methods in Mähren erlitten haben und wiederholt auch die unzuverlässige Nachricht, daß Method in seinen letzten Lebensjahren nach Konstantinopel gegangen sei. Der Verfasser der Legende schöpfte aus zweierlei Quellen. Die eine Quelle dürften hinterlassene Aufzeichnungen Naums gewesen sein, die aber sehr dürftig waren, die andere war die mündliche Überlieferung, die sich nicht allen als zuverlässig erwies. Eine andere Legende Naums, die Snopek ebenfalls in lateinischer Übersetzung beifügt, stammt erst aus dem 13. Jahrhundert und enthält unglaubwürdige Wundererzählungen. Die erste bestätigt die Ansicht des Verfassers, daß die Schüler Methods noch treu zu Rom hielten.

Der Wert des Werkes liegt also nicht bloß in der Widerlegung der willkürlichen Behauptungen und Geschichtsbaumeistereien Brückners, sondern ist zugleich eine inhaltsreiche Studie über die Dogmengeschichte, die Entwicklung des photianischen Schismas in den slavischen Ländern und über die Ausdehnung der slavischen Liturgie, die eine Menge wenig beachteten Materials bietet. Zu bedauern ist, daß der Verfasser dieser Studie allzusehr den

Digitized by Google

Charakter der Kontroversschrift aufgedrückt hat und hie und da persönliche Bemerkungen einfließen läßt, die in einem wissenschaftlichen Werke unangenehm auffallen. Der Styl ist im Ganzen leicht lesbar. Das dialektische ‚obzwar‘ wird zu oft wiederholt. Die Korrektur läßt an vielen Stellen zu wünschen übrig. Dieses soll aber kein Tadel sein für den Fleiß und die Umsicht des Verfassers, da er gezwungen war, aus verschiedenen Sprachen oft sehr heikle Stellen ins Deutsche zu übertragen. Sicherlich wird ihm die Forschung dafür dankbar sein, daß er seine zahlreichen Aufsätze über die beiden heiligen Slavenapostel, die meist in Zeitschriften erschienen sind, in einem wissenschaftlichen Werke deutschen Forschern leicht zugänglich gemacht hat.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert. Von Dr. Phil. *Hermann Stoeckius.* Zweites Stück: Das Gesellschaftliche Leben im Ordenshause. München 1911. Oskar Beck. X & 198. S. in 8. Mark 5.—.

So zahlreich die Briefe und Akten sind, die durch die neuen umfangreichen, stetig fortschreitenden Sammlungen der spanischen Jesuiten unter dem Titel Monumenta historica societatis Jesu seit 1894 allgemein zugänglich gemacht worden sind: so schwierig ist es, sich ein klares Bild von der Lebensordnung der Jesuiten in diesen ersten Zeiten zu entwerfen. Die Konstitutionen des heiligen Ignatius, die Kongregationsbeschlüsse, die daraus abgeleiteten Regeln und Vorschriften sind an sich sehr klar und bestimmt, aber ihre Ausführung stieß in vielen Gegenden oft auf unüberwindliche Hindernisse. Auch die Mitglieder der Gesellschaft selbst waren von der Ersprießlichkeit und dem Nutzen einer buchstäblichen Befolgung mancher Vorschriften nicht so überzeugt, daß sie nicht auch manche Eigenheiten in den Häusern und Kollegien beibehalten hätten. Daher war im Anfange vieles noch im Fluß. Die Noviziate waren nicht überall streng getrennt von den Kollegien, Professhäuser bestanden in vielen Provinzen noch nicht, in den Kollegien wohnten oft mehrere Jahre lang Ordensangehörige mit auswärtigen Scholaren zusammen. Daher bietet die Lebensordnung der Jesuiten in den ersten Jahren nach der Gründung des Ordens bis zu den Zeiten des Ordensgenerals Claudius Aquaviva eine schwierige aber dankbare Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung.

Digitized by Google

Der Protestant Hermann Stoeckius hat sich mit rühmenswertem Eifer und großer Geschicklichkeit dieser Aufgabe unterzogen. Es ist für einen Fremden, der die Lebensweise eines Ordensmannes nicht aus eigener Erfahrung kennt, eine überaus schwierige Aufgabe, alle die im Orden üblichen Ausdrücke und Bezeichnungen in ihrem wahren Gehalte zu erfassen. St. hat die Mühe nicht gescheut, durch Vergleichung der Texte, Zusammenstellung verwandter Wendungen und Ausdrücke und vor allem durch eine gründliche Durcharbeitung der verschiedensten hier in Betracht kommenden Quellen der Sache auf den Grund zu gehen. Seine Ergebnisse übergibt er in einzelnen Heften der Öffentlichkeit. Bisher sind zwei Hefte erschienen. Das erste wurde in dieser Zeitschrift mit Anerkennung empfohlen. Es stellt in genauer, quellenmäßiger Untersuchung den Unterschied fest, den die Ordensverfassung zwischen den Ordensmitgliedern und den Auswärtigen geschaffen hat, und schildert dann eingehender die Beziehungen, welche die Ordensmitglieder zu den Auswärtigen haben durften. Für die Ordensmitglieder war eine ihnen eigentümliche Lebensordnung vorgeschrieben, die nur dann genau eingehalten werden konnte, wenn die Berührungen mit den Auswärtigen auf ein bestimmtes Maß beschränkt blieben. Wie weit man hierin im 16. Jahrhundert in der Gesellschaft Jesu gegangen ist, wird in den in Betracht kommenden Lebensverhältnissen aus den Quellen in interessanter Darlegung klar gezeigt.

Im zweiten Hefte wendet sich der Verfasser zu der Darstellung des Verkehres der Ordensangehörigen unter einander, erforscht sorgfältig die Grundsätze, die hiefür von dem Stifter des Ordens und später von den Interpreten seiner Anordnungen festgestellt wurden, schildert in anmutender, klarer Weise das Leben in einem Ordenshause, wie man es im 1. Jahrhundert unter den Ordensangehörigen zu gestalten suchte, und geht dann über zu der Durchführung der Trennung von den auswärtigen Scholaren, die als Zöglinge in den Konvikten der Gesellschaft lebten. Im Einzelnen unterliefen da dem Verfasser allerdings einige Versehen, aber im Ganzen ist die Darstellung richtig.

In der Einleitung wird erwähnt, daß ein Haus der Gesellschaft im Anfange den ‚verschiedenen Lebensgemeinschaften des Institutes‘ Zuflucht bieten mußte. Das war wirklich in mehreren Häusern der Fall; aber bei der Aufzählung dieser Gemeinschaften finden sich einige Ungenauigkeiten: Unter den Ordensmitgliedern werden die ‚Patres‘ den ‚operarii‘ gleich gestellt. ‚Operarii‘ nannte man nur jene Patres, d. h. Priester, die mit Predigen, Beichthören und andern Seelsorgearbeiten beschäftigt waren, nicht aber die Patres, die als Obere

das Haus leiteten oder als Professoren oder Präfekten am Unterrichte oder an der Erziehung sich beteiligten. Auch wäre es besser, die Ausdrücke ‚fratres collegiales', ‚nostri collegiales' aus dieser Aufzählung auszuscheiden, weil sie niemals offizielle Bedeutung erlangten. Der Ausdruck: ‚qui propositum Societatem ingrediendi habent' (S. 1. n. 2) ist an sich zweideutig. Am öftesten kommt er vor in einem Sinne. wo denen, die den Willen haben, in die Gesellschaft einzutreten, die Aufnahme schon gewährt ist. Sie können nicht mehr einfach als Externe betrachtet werden, wie Stoeckius annimmt, sondern befinden sich bereits in einer Art Probation, die man als die erste Probation zu bezeichnen pflegte. Diese erste Probation wurde der Zeit nach in die zwei Jahre des Noviziates eingerechnet und wird daher nicht immer vom eigentlichen Noviziat unterschieden. Dennoch wurden die Studierenden oder Laienbrüder, die diese erste Probation machten, noch nicht Novizen, sondern ‚Candidati' genannt und dadurch von den Externen unterschieden. Diese hatten ein Recht, in einem Hause der Gesellschaft zu wohnen, waren aber insoferne von der Kommunität getrennt, als nur einige bestimmte Patres oder Fratres mit ihnen sprechen durften, um sie im Geiste zu fördern. Diese erste Probation ist nach den Konstitutionen des heiligen Ignatius allerdings sehr kurz, ist aber, wie es scheint, im Anfange wegen der eigentümlichen Verhältnisse sehr lange ausgedehnt worden. So zB. begann Petrus Canisius sein Noviziat erst in Rom, obwohl er schon in Köln mehrere Jahre als Kandidat der Gesellschaft unter den Jesuiten gelebt hatte (vgl. Ep. Canisii I. 254—270). Dagegen wurde zwischen den Externen, ‚qui propositum Societatem ingrediendi habent', und denen, ‚qui non habent', wenn jene noch nicht die Aufnahme in die Gesellschaft hatten, in der Lebensweise kein Unterschied gemacht. Sie wurden alle in gleicher Weise behandelt.

Wenn der Verfasser das Wort ‚Collegium' (S. 3) als Allgemeinbegriff faßt, dem das Kollegium im strengeren Sinne, die domus probationis und das Collegium externorum untergeordnet sind, so ist das richtig für die Häuser, die er im Auge hat, aber es bestand zB. schon zur Zeit des heiligen Ignatius ein Profeßhaus in Rom, das sich nicht unter den Begriff eines Kollegs bringen läßt, weil es keinen gemeinsamen Besitz hatte und von Almosen erhalten werden mußte. Die Bewohner des Hauses waren Patres, die ihre letzten Gelübde schon abgelegt hatten, und sich ausschließlich mit Predigen, Katechisieren und andern geistlichen Dienstleistungen zum Seelenheile des Nächsten befaßten. Die Erwähnung dieser Häuser, die niemals unter der Bezeichnung Kolleg mitinbegriffen sind, wie die Probationshäuser, würde die Einteilung klarer gemacht haben.

Digitized by Google

Bei den trefflichen Ausführungen über das Leben im Ordenshause haben sich kleine Mißverständnisse eingeschlichen. So wird S. 42 gesagt: ‚Einen solchen Besuch (im Wohnzimmer des Bruders) kontrollierte der Beichtvater in der Generalbeicht‘. Dazu wird in der Anmerkung Epp. Nadal IV. n. 61. p. 475 zitiert. Nadal handelt aber an dieser Stelle von den Fragen, die ein Beichtvater an sein Beichtkind mit Nutzen richten kann, um ihm das Bekenntnis oder vielmehr die Erinnerung an seine Sünden zu erleichtern. Das war nun nicht als Kontrolle aufzufassen, sondern nur als ein Mittel, das Gewissen des Beichtkindes durch ein möglichst vollständiges Bekenntnis zu beruhigen. Die Generalbeichte wurde nicht zur Kontrolle, sondern zur Beruhigung der Gewissen abgelegt, daher durfte auch der Beichtvater von den zu seiner Kenntnis gelangten Sünden oder Fehlern gegen die Regel außer der Beicht keinen Gebrauch machen (vgl. Ordinationes generalium c. II. n. 14. Institutum [ed. Florentina] 1893. III. 260). Ein ähnlicher Irrtum liegt den Ausführungen auf S. 105 zugrunde, wo die Gefahr einer Todsünde schon als ‚casus reservatus‘ betrachtet wird. Nur eine wirklich durch äußere Tat begangene Todsünde in gewissen vom Obern bezeichneten Fällen darf nach der katholischen Moral als casus reservatus behandelt werden. Daher ist die Anführung des Dekretes Klemens VIII vom 26. Mai 1593 in der Anmerkung 6 kein Beweis für die Ausführungen im Texte.

Daß das Wesen der ‚unio animorum‘ in einer geistlichen Lebensgemeinschaft die ‚Vernichtung des nationalen Bewußtseins‘ fordere (S. 36), ist nur insoferne richtig, als das nationale Bewußtsein nicht die Grenzen einer vernünftigen und geordneten Liebe zur eigenen Nation überschreiten darf. Daher die Regel 30 inter communes, die mit den Worten beginnt: ‚Caveant sibi omnes ab illo affectu, quo aliae de aliis nationibus sinistre sentire aut loqui solent‘ ... Bei der Erklärung mehrerer Aussprüche und Anleitungen des Visitators Nadal muß berücksichtigt werden, daß er nicht selten etwas starke Ausdrücke zu gebrauchen pflegt, sie aber im Sinne der erleuchteten Vernunft verstanden wissen will. Er war Spanier und hielt sich nicht immer frei von gewissen aszetischen Überschwenglichkeiten und Strengheiten, die später nicht die Billigung der Obern fanden. So zB. fand es nicht allgemeine Billigung, daß sich die Obern in der täglichen Erholung durch Sindici occulti gewissermaßen vertreten lassen sollten (s. 109—Epp. Nadal IV. 554). Die Obern selbst waren verpflichtet, an der Erholung sich zu beteiligen und mit gutem Beispiel voranzugehen (Instructio XIII. c. IX. n. 3. Institutum III. 372).

Die Vorschriften für den Gebrauch der Hausbibliothek, die in Rom galten, werden durch die Regel des Bibliothekars im Institute (Institutum III. 146) nicht aufgehoben, sondern nur insoferne einge-

Digitized by Google

schränkt, als die Hausbibliothek nicht allen ohne Unterschied, ohne ausdrückliche Erlaubnis zugänglich sein sollte. In Rom bestand ohne Zweifel derselbe Gebrauch. Danach sind die Ausführungen auf S. 112 ff etwas zu berichtigen.

Der Ausdruck ad meliora trahere S. 139 ist unzweifelhaft weiter zu fassen, als es dort geschieht. Er bedeutet sehr oft zu einer vollkommeneren Lebensweise anleiten, oder wie der h. Ignatius im Exerzitienbüchlein sagt: ‚dare illis formam et modum emendandi et reformandi propriam vitam‘ (II. hebd. gegen Ende).

Diese Bemerkungen sind nur Beiträge zur weiteren Klärung der Sache, nicht zur Einschränkung des Lobes, das dem Unternehmen im Eingange dieser Besprechung mit vollem Rechte zuerkannt worden ist. Möge das verdienstvolle Unternehmen durch zahlreiche Abnehmer gefördert werden!

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, herausgegeben von *W. Rein*-Jena. Zweite Auflage. 9. Band: Strafe — mündlicher Vortrag (VII und 911 S.); 10. Band: Wagehalsig-Zwingli. Nachträge (VI und 1026 S.); Systematisches Inhaltsverzeichnis, aufgestellt von *Emil Zeißig,* Seminaroberl. in Oschatz i. S. (162 S.). Langensalza 1909, 1910, 1911. Hermann Beyer u. Söhne (Preis 9. und 10. Band je M. 16.—, Inhaltsverz. M. 2.80).

Die Titel einiger Beiträge aus den zwei letzten Bänden werden den Reichtum des ganzen Werkes erkennen lassen.

IX. Band: Strafe; Strümpell (von dessen Mitarbeiter Schuldirektor A. Spitzner-Leipzig); Süd- und Mittelamerikanisches Schulwesen (S. 41—73, von Prof. W. Mann-Santiago); pädagogische Suggestion (Prof. F. M. Wendt-Troppau); Taubheit, Taubstummheit, Taubstummenbildung (119—152, Institutsdirektor Brauckmann-Jena); Turnen (242—307, Hofrat Maul-Karlsruhe und Elis. Altmann-Soest); Überanstrengung, Überbürdung (Medizinalrat Th. Ziehen-Berlin und Oberlehrer Tümpel-Hagen); Universität (Rein-Jena); Unterrichtsgesetzgebung, Unterrichtsstatistik (440—485, Lehrer Tews-Berlin); jugendliche Verbrecher und ihre Behandlung (526—554, Prof. Mittermaier-Gießen und Schuldirektor E. Scholz-Pößneck); Verein für wissenschaftliche Pädagogik (mit einem dankenswerten systematischen Inhaltsverzeichnis der 41 Jahrbücher): Vererbung geistiger Eigenschaften (Prof. Martinek-Graz); Verwahrlosung (Spitzner-Leipzig); Volksbibliotheken, Volksbildungsvereine (666—702, Tews-Berlin); Volkshochschule (Rein-Jena);

Digitized by Google

Volksschule (739—798, Schulrat Scherer-Büdingen und Lehrer Tews-Berlin). Vorzüglich ist der letzte Artikel des 9. Bandes: Mündlicher Vortrag und seine Pflege im Schulunterricht (884—911, von Direktor K. Hessel-Koblenz).

X. Band: Prof. Wernicke-Braunschweig widmet einen recht weit ausholenden Artikel (S. 1—30) der pädagogischen Bedeutung Richard Wagners; Waisenhäuser (44—60); Theodor Waitz (Willman); die Waldschule wird sehr ausführlich (S. 63—111) von Schulinspektor König-Mühlhausen Els. behandelt; Wichern (160—170, Pastor von Rohden-Düsseldorf Derendorf); Zeichnen (300—439, Rein-Jena und sechs andere Mitarbeiter); etwas zu kurz sind die Zwangshandlungen und Zwangsvorstellungen (643—645, Th. Ziehen-Berlin) erledigt worden.

Trotzdem die ‚Nachträge' mehr als 300 Seiten einnehmen (darunter: Großbritannisches Schulwesen 686—755; Italienisches Bildungswesen 758—859; Geschichte der Psychologie von Prof. M. Dessoir-Berlin; Rumänisches Schulwesen 901—954; Simultanschule 977—1007), so konnte doch nicht alles Wünschenswerte in den zehn Bänden untergebracht werden. In nicht zu langer Zeit soll ein Ergänzungsband nachfolgen.

Das ‚systematische Inhaltsverzeichnis' zu den zehn Bänden nimmt als Richtschnur das System, wie es Rein in seiner ‚Pädagogik in systematischer Darstellung' durchgeführt hat. In dieses System wird der Gesamtinhalt des ‚encykl. Handbuches' eingegliedert und zwar nicht bloß nach den Überschriften der Artikel, sondern Abschnitt für Abschnitt, ja ‚jeder neu auftretende Gedanke, Fachausdruck, Personenname u. dgl., ohne anscheinend ganz unbedeutende Dinge unberücksichtigt zu lassen'. Eine respektable Arbeitsleistung! Es scheint, daß dieses Verzeichnis praktisch nur denjenigen rasche Dienste leisten wird, die mit Reins System sehr gut vertraut sind. Aber jedem kann es aufs klarste beweisen, daß die Pädagogik ein gewaltiges Arbeitsfeld umfaßt und der gewissenhaftesten Bearbeitung bedarf.

Da durch den Ergänzungsband der Charakter des ganzen Werkes nicht mehr abgeändert werden wird, so darf schon jetzt ein Gesamturteil über das große Unternehmen versucht werden, soweit natürlich ein encyklopädisches Werk unmittelbar nach seinem Erscheinen beurteilt werden darf; die vollständige Bewertung wird doch erst nach einem längeren praktischen Gebrauch der Encyklopädie möglich sein. Mit diesem Vorbehalt darf man sagen: An *Reichtum* steht Reins Encykl. Handbuch der Pädagogik als ein ganz einzigartiges Werk da. Die *große Zahl der Mitarbeiter* (ungefähr 300 Vertreter der verschiedensten pädagogischen Richtungen) bringt selbstverständlich auch gewisse Nachteile mit sich:

Digitized by Google

Ungleichmäßigkeiten in der Ausführlichkeit der Beiträge und — für den noch nicht prinzipiensichern Benützer des Werkes eine nicht geringe Gefahr — große Verschiedenheit und selbst Widersprüche in den dargelegten pädagogischen Anschauungen. Dafür wird der bereits geschulte Pädagoge die Meinungen so verschieden gesinnter Theoretiker und Praktiker als die beste Berichterstattung über die einzelnen Systeme zu verwerten wissen. Der *katholische* Pädagoge wird als den bedeutendsten Mangel des Werkes die Unsicherheit der meisten in Betracht kommenden Artikel betreffs der *positiven Grundlehren des Christentums* empfinden und ferner eine ausgiebigere Beachtung der *Geschichte katholischer Erziehungsarbeit* wünschen. Indessen ist die geschichtliche Seite der Pädagogik noch durchwegs ein sehr ergänzungs- und korrekturbedürftiges Gebiet, so daß man die mancherlei Lücken auch in dem Enc. Hdb. wenigstens erklärlich finden kann. Das Werk wird für alle umfassenderen Studien auf pädagogischem Gebiete unentbehrlich sein.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Hurters Nomenclator literarius. Von diesem Werke ist der 1. Teil des fünften und letzten Bandes in 3. Auflage erschienen (Oeniponte, Libraria academica Wagneriana 1912 S. 1422). Der Fülle des Stoffes wegen mußte dieser Band in zwei Teile zerlegt werden. Der soeben erschienene 1. Teil enthält die Theologen des 3. nachtridentinischen Jahrhunderts bis zum Vaticanum (1764 bis 1869): der 2. Teil wird hoffentlich in Jahresfrist die Theologen vom Vaticanum bis auf unsere Tage (1910) besprechen und die Tabellen samt Namen- und Inhaltsverzeichnis des ganzen Bandes bieten. Mit Recht kann sich diese Ausgabe eine aucta nennen, denn schon der 1. Teil dieses Bandes zählt statt der 1174 Spalten der 2. Auflage deren 1422. Mehrere hundert Theologen sind neu aufgenommen, daß auf jedes Jahr, wie aus den Tabellen ersichtlich ist, 5, 6, manchmal 10 und noch mehr neue Namen entfallen: freilich nicht von Theologen 1. oder 2. Ranges, die bereits in der 2. Auflage in ziemlicher Vollständigkeit zu finden waren, aber doch von Männern, die Erwähnung verdienen. Dieser 1. Teil zeigt uns einen erfreulichen Aufschwung beinahe aller Zweige theologischen Wissens, namentlich in Deutschland, nach den traurigen Zeiten der so armseligen sogenannten Aufklärung. Wir begegnen da schon achtunggebietenden Namen, die eine neue Aera echt theologischen Wissens einleiten, so Neugart O. S. B.,

Digitized by Google

Stolberg, Katerkamp, Liebermann, Möhler, Klee, Drey. Görres, Binterim, Staudenmaier, Clemens, Moy usw., aber noch *klangvollere* und *glänzendere* wird der 2. Teil in großer Zahl in Erinnerung bringen. Wir brauchen hier nicht zu wiederholen, was wir bereits in früheren Anzeigen der vorhergehenden Bände bemerkt haben, über Mängel, die man mit Recht an diesem Werke rügen könnte, wir sind uns derselben wohl bewußt. Wir bieten kein vollendetes Werk, sondern nur ein Gerippe, und wünschen nur, daß eine gewandtere Hand die Lücken ausfülle, dasselbe belebe und vollende, ihm eine echt wissenschaftliche Gestalt verleihe und es zu einem wirklich nützlichen Hilfsbuch für Theologen bei ihren Arbeiten mache.

Nur noch eine Bemerkung für *hochwissenschaftliche* Rezensenten sei uns gestattet. Der Verfasser *schämt* sich nicht zu seinem Namen das S. J. und die Worte ‚cum approbatione et facultate Superiorum' auf das Titelblatt zu setzen, wiewohl dieselben bei einem Rezensenten in einer sonst achtbaren deutschen Literaturzeitung eine solche Wirkung hervorgerufen, daß er das Werk ohneweiters in den Papierkorb verwiesen hat. Armer, nervöser Rezensent! Ehemals haben selbst protestantische Literaturzeitungen, wir erinnern nur an die gediegenen Acta Eruditorum lipsiensium, Werke, auf deren Titel S. J. oder O. S. B. usw. prangte und die die kirchliche Gutheißung aufgewiesen, mit allem *Anstand* behandelt, oft mit großem Lob besprochen, wie man aus Belegen, die sich selbst im Nomenclator finden, ersehen kann. Sie brüsteten sich nicht mit der heutzutage so hochgepriesenen Voraussetzungslosigkeit, die also keine Bildung, keine Kenntnisse, keine Prüfung voraussetzt um ex cathedra entscheiden zu können, denen ein S. J. hinreicht um eine mühevolle Arbeit zu verwerfen. Wie tief ist wahre Wissenschaft so oft in unseren Tagen gesunken! wie *parteiisch!*

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Allgemein wird der Wert des Werkes **Scriptores Ord. Praedicatorum** recensiti, notis historicis et criticis illustrati auctoribus Fr. Jac. Quetif et Fr. Jac. Echardo, Lutetiae Parisiorum 1719—1721 anerkannt. Es gehört zu den besten Bibliographien, die wir von irgend einem Orden besitzen. Sie zeichnet sich aus durch Genauigkeit und Vollständigkeit. Antiquarisch ist sie kaum aufzutreiben, wird mit 300 Mark bezahlt (S. Hurter Nomencl. literarius IV[3], 1261). Deswegen bedauert man auch, daß sie nur bis 1720 reicht, denn Quetif starb schon 1698, Echard 1724, und bis auf unsere Tage

Digitized by Google

keinen Fortsetzer gefunden hat. Nun sind wir in der glücklichen Lage den Bibliographen mitzuteilen, daß sich endlich ein Ordensgenosse entschlossen hat, diese so mühsame aber hochverdienstliche Arbeit der Fortsetzung auf sich zu nehmen. *P. Remigius Coulon,* Professor der Theologie in Rom, nicht zufrieden mit Plänen und Versprechen, hat bereits 3 Hefte zu je 80 Seiten in F. geliefert, die erschienen sind zu Rom 1909 (I), Paris 1910, 1911 (II, III.) bei Alph. Picard. Format, Sprache und Anlage des ursprünglichen Werkes sind beibehalten: jedes Heft ist getrennt von den andern um 5 Franken käuflich zu haben. Die ersten Hefte enthalten reiche Zusätze und Ergänzungen vom Jahre 1701 angefangen zu dem, was Echard bereits geleistet hat. Die Nachlese war eine sehr ergiebige: denn während Echard für die Jahre 1701—6 nur 33 Artikel geliefert, konnte Coulon 89 noch bieten. Daraus kann man ermessen, welch reiches Material die Fortsetzung von 1720 an enthalten wird. Wir wünschen dem Verfasser zu diesem Riesenwerke Muße, Kraft und glücklichen Erfolg, daß es dem so berühmten Orden zur Ehre gereiche, der Literaturgeschichte Bereicherung bringe, der ganzen Theologie zum Nutzen werde.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Von dem unermüdlich fleißigen Benediktiner des Stiftes St. Peter in Salzburg *P. Pirmin Lindner,* dem wir schon so manche wertvolle Arbeiten über Klöster des Benediktinerordens zu verdanken haben, erhalten wir wieder reiche Beiträge zu einem Monasticon-benedictinum Germaniae, nämlich fünf Profeßbücher süddeutscher Benediktinerabteien, die er in kurzen Zwischenräumen veröffentlicht hat (Kempten und München 1909—1910). Es sind das die **Profeßbücher** von *Wessobrunn, Weingarten, Zwiefalten, Benediktbeuern und Petershausen.* Solche Profeßbücher sind eine unentbehrliche Vorarbeit, wenn man in Zukunft an die Bearbeitung einer Geschichte des Ordens und einer Bibliotheca Scriptorum O. S. Ben. gehen wollte. Aber wie mühsam ist die Zusammenstellung des literarischen Nachlasses der Religiosen bei jenen Klöstern, die aufgehoben wurden. Ihr wissenschaftlicher Nachlaß wurde meist sehr zerstreut und von gedruckten Schriften gelangten namentlich kleinere Arbeiten nicht immer in die öffentlichen Bibliotheken, weil man sie der Beachtung nicht wert hielt. Und doch haben auch solche für historische Spezialstudien und die Kulturgeschichte ihre Bedeutung. Und erst der ungedruckte Nachlaß wurde bei der oft barbarischen Aufhebung der Klöster verschleudert und vernichtet. So besitzen wir über die in Deutsch-

Digitized by Google

land im 18. Jahrhundert bestandenen Benedictinerabteien (in runder Zahl 300) nur eine relativ kleine Zahl gedruckter Verzeichnisse von Religiosen, von denen die wenigsten Profeßbücher im eigentlichen Sinne genannt werden können. Man muß daher für jede einzelne Lieferung solcher Verzeichnisse dankbar sein dem, der sich dieser so mühevollen Arbeit unterzogen hat.

Wenn man nun die von P. Lindner der Öffentlichkeit übergebenen Profeßbücher auch nur oberflächlich besichtigt, muß man staunen über den Bienenfleiß, den er aufgewendet, dieselben zusammenzustellen, aber noch mehr wird man denselben bewundern bei eingehender Prüfung. Denn in jeder dieser Lieferung wird sorgfältigst zuerst geboten die Literatur über die betreffende Abtei, die Quellen und die Hilfsmittel, die benutzt wurden; dann folgen die chronologischen Reihen der Äbte und Mönche soweit sie bestimmt werden konnte, selbst Reihen von Mönchen, deren Todesjahr unbekannt geblieben oder höchstens mutmaßlich angegeben werden konnte. Was aber besonders wertvoll ist, sind die biographischen und literarischen Notizen sowohl über den gedruckten wie auch nur handschriftlichen Nachlaß der einzelnen Ordensmänner, so weit er erreichbar und erfindlich war. Möge diese fleißige, aber mühevolle und schwierige Arbeit Fortsetzer finden, daß die Lieblingsidee des Verfassers (und vieler anderer) eines Monasticon-benedictinum Germaniae verwirklicht werde und eine vollständige und genaue Bibliotheca Scriptorum O. S. Ben. zustande komme, wie die Gesellschaft Jesu eine solche in Sommervogel besitzt und der Predigerorden hoffentlich durch die Fortsetzung Quetifs und Echards, wie wir in der vorhergehenden Analekte gemeldet haben, erhalten wird. Also unsern besten Dank dem Herausgeber dieser Profeßbücher und dem Freiherrn Cramer-Klett, dessen Munifizenz die Publikation dieser verdienstvollen Arbeit ermöglicht hat.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Geh. Rat Dr. *O. Bardenhewer,* Prof. Dr. *Th. Schermann* und Dr. *K. Weymann.* Kempten und München. 1911. Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Dieses neue Unternehmen führt sich in vielverheißender Weise mit der deutschen Übersetzung von *St. Augustins ‚Gottesstaat‘* ein. Der erste Band (LXIII u. 442 S.) enthält nach einer allgemeinen Einleitung von Eschenberger über das Leben und die Schriften Augustins, sowie einer speziellen Einleitung über die

Digitized by Google

Schrift ‚De civitate Dei', die ersten acht Bücher dieses Werkes nach der Übersetzung von Prof. Schröder in Dillingen. Das Unternehmen ist außerordentlich dankenswert und verdient wohlwollendste Beachtung und Förderung. Daß es gerade mit dem geistvollsten Werke des größten Kirchenlehrers begonnen wurde, darf man als Beweis der sorgfältigen Auswahl, die unter den Werken der Kirchenväter getroffen werden soll, ansehen. Die deutsche Übersetzung hält sich unter möglichster Wahrung des deutschen Sprachgenius enge an das lateinische Original, auch was die Satzkonstruktion betrifft. In gewisser Hinsicht kann man sie musterhaft nennen; doch wird das Verständnis gerade durch den sehr engen Anschluß an das lateinische Original oft erschwert.

Da die Übersetzung anderer Schriften der Kirchenväter von verschiedenen Mitarbeitern fest übernommen ist, besteht begründete Hoffnung auf eine prompte Fortsetzung und Vollendung des ganzen Unternehmens.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Der Ursprung des Menschen oder die gegenwärtigen Anschauungen über die Abstammung des Menschen. Von Prof. Dr. Alois Schmitt. gr. 8° (XII u. 118) Freiburg-Wien 1911, Herdersche Verlagshandlung. Steif broschiert M 2.40, K 2.88.

Im ersten größeren Teile gibt der Verfasser zunächst eine Übersicht über die vielen modernen Hypothesen von der näheren oder entfernteren Verwandtschaft des Menschen mit dem Affen. In der genauen und klaren Darstellung des unlogischen Beweisverfahrens dieser Theorien besteht wohl der größte Vorzug dieses Büchleins, der es durchaus empfehlenswert macht. Der Auktor zeigt, wie diese Theoretiker so oft, was Hypothese ist, als Tatsache und erwiesen hinstellen, wie sie in einer *möglichen* Erklärung zB. auf Grund der Ähnlichkeit einen *zwingenden* Grund finden, wie sie die Tatsachen selbst schon ganz verschieden beurteilen und dann natürlich darin eine Bestätigung ihrer vorgefaßten Meinungen sehen.

Im weiteren wird ‚die wirkliche Stammesgeschichte des Menschen' dargelegt und kurz über die fossilen Funde von Südamerika und Europa berichtet. Das Ergebnis ist, daß die Frage, woher der Mensch kam, genetisch und geographisch, noch nicht gelöst und auch ihrer Lösung nicht näher gebracht ist.

Im zweiten Teile wird die Bedeutung der dargelegten Anschauungen für Philosophie und Theologie besprochen. Einige Theo-

Digitized by Google

logen wie Baum, Engert, Thöne[1]) nehmen an, daß derjenige, der bei den Tieren eine Entwicklung verteidige, dieselbe konsequent auch für die Entstehung des menschlichen Leibes zugeben müsse. Diese Folgerungen sind unbegründet. ‚Es ist auch im Interesse der praktischen Apologie ganz zwecklos. Denn ein überzeugter Monismus wird sich durch derartige Halbheiten doch nicht imponieren lassen'.

Schmitt tritt entschieden gegen die Entwicklung des menschlichen Leibes aus tierischen Vorfahren auf, doch lasse sich nicht gerade behaupten, daß eine solche Entwicklung philosophisch und theologisch absolut undenkbar wäre.

Innsbruck. F. Hatheyer S. J.

Le Nouveau Testament dans l' église chrétienne par *E. Jacquier.* Tome premier: Préparation, formation et définition du Canon du Nouveau Testament. Paris, Librairie Victor Lecoffre (J. Gabalda et Cie), 1911. 12°, pp. 450.

Seiner vierbändigen Histoire des livres du Nouveau Testament läßt Abbé E. Jacquier, professeur d' Ecriture sainte aux Facultés catholiques de Lyon, nunmehr diesen neuen Band folgen. welcher sich mit der Geschichte des Kanons des Neuen Testamentes befaßt.

Nach einigen kurzen Bemerkungen über den Zweck seines Werkes (S. 1—2) folgen als Einleitung 4 §§, in welchen der Verfasser nach einer gedrängten Literaturübersicht (S. 2—10) über die Zitationsweisen bei den ersten christlichen Schriftstellern (S. 10—14), die Lesung der hl. Bücher in den ersten christlichen Gemeinden (S. 14—21) und die Bedeutung der Ausdrücke ‚Kanon, kanonisch, protokanonisch, deuterokanonisch, apokryph' (S. 21—32) handelt. Die Geschichte des Kanons des Neuen Testamentes ist in 6 Abschnitten behandelt: Vorbereitung des Kanons des Neuen Testamentes (im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter), Bildung des Kanons des Neuen Testamentes (in der Zeit von 170—220 und 220—350 n. Chr.), Veröffentlichung von Katalogen (Verzeichnissen) der Bücher des Neuen Testamentes (von 350—450 n. Chr.), der Kanon des Neuen Testamentes von der Mitte

---

[1]) Baum H. P. Darwinismus und Entwicklungslehre, Regensburg 1909. — Engert J. Der naturalistische Monismus Häckels, Wien 1907. — Thöne J. Unser Wissen von der Geschichte der Urzeit, Rottenburg 1910.


Digitized by Google

des 5. Jahrhunderts bis zum Konzil von Trient, die Definition des Kanons durch das Konzil von Trient und endlich die Geschichte des Kanons des Neuen Testaments vom Konzil von Trient bis auf unsere Tage.

Abbé Jacquier hat die katholische Literatur mit einem wertvollen Werke bereichert; denn wenn auch unsere katholischen Einleitungswerke eigene Abschnitte über den Kanon der hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes enthalten, so können doch die Ausführungen nicht so umfangreich und eingehend sein, wie dies in diesem Spezialwerke des Verfassers geschehen ist. Und selbst dieser suchte seinen Stoff möglichst gedrängt zur Darstellung zu bringen. Während die patristischen Zeugnisse der ersten christlichen Jahrhunderte fast vollständig zusammengetragen und am Schlusse der einzelnen Abschnitte in einem kurzen Résumé das Ergebnis übersichtlich vorgelegt ist, bietet er für die späteren Perioden, speziell das Mittelalter, nur mehr einen knappen Abriß. Vielleicht entschließt sich der Verfasser in einer neuen Auflage seines so nützlichen Werkes zu einer Erweiterung, bezw. Ergänzung einiger Partien. Die Stellung der russisch-schismatischen Kirche zum neutestamentlichen Kanon ist gar nicht erwähnt, während den protestantischen und orientalischen Sekten doch wenigstens einige Zeilen gewidmet werden. Recht dankenswert sind dagegen die Darlegungen über das Dekret des Konzils von Trient und die Stellungnahme der nachtridentinischen Theologen zu demselben. Doch bedarf unter anderm der Satz (S. 397) über die Publikation der Editio Sixtina (1590) einer korrekteren Fassung. (Vgl. *H. Le Bachelet* S. J., Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine. pp. 79 ss). In einem zweiten Bande gedenkt Abbé Jacquier die Textgeschichte des Neuen Testamentes zu behandeln und damit seine introduktorischen Untersuchungen zum Abschlusse zu bringen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Christus und die Arbeiterwelt. Meine Erlebnisse als Handwerksbursche und Fabriksarbeiter. Von *Wilhelm Bong,* Priester der Erzdiözese Wien. Mit einem Geleitwort von Hofrat Dr. Franz M. Schindler, o. ö. Professor in Wien. Wien. 1911. Kirsch. 200 S.

Der Verf., jetzt in Wien als Seelsorgspriester beschäftigt, hatte in seinem Elternhause vielfach Gelegenheit, mit Arbeitern und Handwerkern in nähere Berührung zu kommen. Während seiner Studienzeit benützte er dann die Ferien, um als Handwerksbursche gekleidet gemeinsam mit wirklichen Handwerkern auf Reisen zu gehen und so Gedankenwelt und äußere Verhält-

Digitized by Google

nisse dieser Gesellschaftsklasse kennen zu lernen. Zum gleichen Zweck ließ er sich auch auf mehrere Monate als Arbeiter in einer Eisenhütte anwerben und verbrachte diese Zeit ganz in Arbeiterkreisen. Als Seelsorger in einer Großstadt hat er die so gewonnenen Erfahrungen noch bedeutend zu erweitern Gelegenheit gefunden. In den achtzehn Kapiteln dieses Buches bespricht er nun die Zustände in der unteren arbeitenden Volksschicht, gibt Ratschläge, Ermahnungen, Warnungen usw. Alles was er sagt, ist von echtem Seeleneifer durchweht und wohl erwogen. Namentlich beschäftigten ihn die Familienverhältnisse in der Arbeiterwelt. Nach dem Titel wird aber der Leser mehr Erzählung und Beschreibung erwarten, während im Buche bei weitem das unterweisende und belehrende Element vorwiegt. Letzteres ist nach den ersten vierzig Seiten nicht so, wie der Titel es verspricht, mit Erzählungen aus dem Leben durchflochten.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung. Nach Archivalien bearbeitet von Dr. *Franz Dorfmann,* k. u. k. Hofkaplan und Spiritualdirektor im Priesterbildungsinstitut bei St. Augustin in Wien. Wien und Leipzig. 1910. Kirsch. XVI und 270 S.

Wer sich für die Entstehung und Erstarkung der auch jetzt noch jüngsten theologischen Disziplin der Pastoraltheologie in Österreich interessiert, findet reichliche Belehrung in diesem Werke. Sie war ursprünglich weniger als Wissenschaft, mehr als Abrichtungsunterricht gedacht, hat sich aber langsam aus den anfänglichen Fesseln zu einer Wissenschaft aufzuschwingen gewußt. Auch gegenwärtig noch besteht keine vollkommen einheitliche Auffassung ihrer Aufgabe und der Methode, nach der sie vorgetragen werden muß. Der Verf. unterscheidet vier Methoden; indes sind die beiden letzten von ihm erwähnten: die scholastisch-praktische und die schlechthin praktische Methode wohl wenig von einander verschieden. Ein gewisser Scholastizismus, insofern der Ausdruck nämlich eine rationelle und nicht lediglich positive Begründung der pastoral-theologischen Lehren bezeichnet, wird schon von dem wissenschaftlichen Charakter verlangt. Das Urteil des Verf., sowohl in geschichtlichen als in praktischen Fragen ist umsichtig und maßvoll. Das Werk ist eine wirkliche Bereicherung unserer Literatur, da wir kein anderes besitzen, welches über diesen Gegenstand so eingehend und sicher unterrichtet.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Digitized by Google

Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. Von *Emil Michael* S. J., Doktor der Theologie, o. Professor an der Universität Innsbruck. V. Band. Die bildenden Künste in Deutschland während des XIII. Jahrhunderts. Freiburg, Herder 1911. XIV und 444 S. Mit 89 Abbildungen auf 24 Tafeln, darunter 2 Farbentafeln. Preis 7 Mark.

Das vorliegende Buch, womit die Darstellung der kulturellen Zustände Deutschlands im XIII. Jahrhundert zum Abschluß kommt, liest sich mit hohem Interesse; entsprechend der Anlage der früheren Bände finden hier die einzelnen Kunstzweige vielseitige Beleuchtung.

So wurden im I. Abschnitt nach der allgemeinen Charakteristik der mittelalterlichen Baustile die Bauherren und Baumeister, die Bauhütten, die Aufbringung der Geldmittel eingehend besprochen, dann erst folgt die systematische Aufzählung von Kirchen und weltlichen Bauwerken. Im II. Abschnitt werden die Kirchenskulpturen und Grabdenkmäler in entsprechender Analyse vorgeführt.

Mit Bevorzugung behandelt Verfasser im III. Abschnitt die in kulturgeschichtlichen Werken sonst weniger betonten Zweige des Kunstgewerbes und der Kleinkunst, und teilt dieselben in drei Kapitel über Goldschmiedekunst, Elfenbeinschnitzerei, Holz- und Metalltechniken.

Entsprechend der Methodik der vorausgehenden Abschnitte hätten wir auch hier eine reichhaltigere Aufzählung der noch erhaltenen bedeutenderen Kleinkunstobjekte gewünscht. Unter den Reliquienschreinen verdiente ganz besonders der Heribertusschrein in Deutz genannt zu werden; seine Deckelbilder in älterem Grubenémail ausgeführt, bilden geradezu die Type für die so wertvolle Kunsttechnik. Nicht weniger bedeutend für die deutsche Kunst ist das mit Zellenémail ornamentierte Paliotto am Hochaltare der Kirche S. Ambrogio zu Mailand; der ausführende deutsche Künstler Wolwinus, der da abgebildet und signiert ist, eröffnet den langen Zug der hochberühmten deutschen Goldschmiede.

Der IV. Abschnitt über Malerei zerfällt in die Kapitel über Buchmalerei; Wand-, Decken- und Tafelmalerei; dann Glasmalerei; zuletzt über das malerische Element in Stickereien, Geweben und Teppichen.

Der ‚deutsche Ursprung' des ungarischen Krönungsmantels, sowie der Bamberger Krönungsornate wird nach den neuesten Forschungen wohl in Zweifel gezogen. Viel wahrscheinlicher ist es, daß dieselben von byzantinischen Künstlern und Künstlerinnen, die schon von den Kaiserinnen Adelheide und Theophania, später

Digitized by Google

von Kunigunde nach Regensburg, von Königin Gisela aber 1025 nach Veszprím berufen worden sind, in der mitgebrachten bewunderungswürdigen heimischen Weise ausgeführt wurden.

Noch ein Wort zu den Illustrationen. Die autotypischen Bilder sind nicht in den Text gedruckt, sondern auf gutem Glanzpapier in 24 Tafeln separat beigefügt worden; die in vorzüglichen Photographien zusammengestellte und scharf reproduzierte Reihe ist besonders in einem Fachwerke über Kunst doppelt willkommen.

Wir wünschen diesem und den noch folgenden Bänden des groß angelegten, stets in vornehmer Objektivität fließenden Werkes den entsprechenden Erfolg.

Kalksburg. L. Velics S. J.

Heinrich von Wörndle, **Joseph Ritter von Führich sein Leben und seine Knnst.** [Die Kunst dem Volke Nr. 6, 1911, 64 Abbildungen, erstes bis zwanzigstes Tausend. München, Karlstraße 33. Allg. Vereinigung für christl. Kunst. M 0.80.]

Führich (geb. 1800 zu Kratzau in Nordböhmen, gest. 1876 zu Wien) stand an der Spitze der österreichischen Nazarener um die Mitte des vorigen Jahrhunderts und ist dem etwas älteren Overbeck (1789/1869) in der Richtung und Begabung sehr verwandt. Die Religion ist ihm die Quelle aller echten Kunst. Ein positiv katholischer Grundzug beherrscht sein künstlerisches Schaffen. Wie er in der Idee und in der Feinheit der Zeichnung wirkungsvoller ist als in der Farbengebung, so hat er mit überlegter Zielstrebigkeit auch klar das Leitmotiv seiner ganzen Tätigkeit ausgesprochen: ‚die heilige oder religiöse Kunst ist der Gipfelpunkt, der sonnenhafte Kern aller Kunst, sie steht in des höchsten Herrn Pflicht und Dienst, sie ist die Herrin im Hause der Kunst'. Reinheit der Komposition, Schönheit der Linien und tiefpoetische Auffassung charakterisieren seine Bilder. — H. v. W. stellt in chronologischer Reihenfolge eine Auswahl derselben zusammen und zeigt, wie der Meister von den ersten Arbeiten in der Jugend an bis herauf ins gereifte Alter seinen Grundgedanken in die Tat umsetzte. Das gewählte Material von Zeichnungen und Gemälden bietet viel Stoff zur Betrachtung; eine alles beherrschende Einheit und Klarheit lädt immer wieder von neuem zum Genießen dieser Kunstschöpfungen ein. Der Begleittext ist in genetischer, wirkungsvoller Anlage geeignet, das Seelenleben des echt österreichischen, deutschen Malers unserm Verständnis nahe zu bringen. Das hier Gebotene reicht daher aus, Führich im Wesentlichen kennen und

Digitized by Google

verehren zu lernen. — Zu Beginn des kommenden Jahres [1912] erscheint in Wien (im Auftrag des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht) ein umfangreiches Werk über Führich. Ein biographischer Band, der eine Mappe mit Bildtafeln als Ergänzung führt, ist Dr. M. Dreger, ein urkundlicher H. von Wörndle zur Bearbeitung überwiesen. Da namentlich die erste der beiden Lieferungen nur in beschränkter Auflage (500) und darum zu hohem Preise der Öffentlichkeit übergeben wird, behält die vorliegende Arbeit dauernd ihren Wert.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Pius Martinucci, **Manuale sacrarum ceremoniarum.** Ed. 3., quam J. B. M. Menghini emendavit et auxit. Pars I, vol. 1. Ratisbonae-Romae. Fried. Pustet. 1911. 8° XXIV u. 400 pp. pret. part. I (1 et 2) 15 L.

Das schon lange bekannte und beliebte Manuale sacrarum ceremoniarum erscheint in 3. vom Präses der liturgischen Kommission bei der Ritenkongregation besorgter, verbesserter Auflage. Die hauptsächlichste Neuerung besteht in der Trennung der beiden Teile für den gewöhnlichen, priesterlichen und den pontifikalen Ritus der Prälaten, Bischöfe und Kardinäle. Im März 1912 soll der erste Teil vollendet sein.

Innsbruck. O. Drinkwelder S. J.

The Coronation Ceremonial. By the Rev. *Herbert Thursten* S. J. 12° (VIII. u. 131) Broschiert Sixpence. 2. Aufl. London, Catholic Truth Society 1911.

S. 83—131 bringt das vollständige Ritual der englischen Königskrönung vom 22. Juni 1911 mit fortlaufenden erklärenden Anmerkungen. Eine sehr gute Einleitung über Geschichte und Bedeutung der Krönung (mit 6 Abbild.) gibt der Ausgabe wissenschaftlichen Wert und zeigt den Zusammenhang der englischen Königskrönung mit der mittelalterlichen Auffassung der Königswürde. Die Anwendung verschiedener Lettern ermöglicht es, den Ritus vor und nach der Reformation zu unterscheiden. Die altehrwürdigen katholischen Formen bilden einen schönen Kontrast zu der gegenwärtigen Form des englischen Krönungseides.

Innsbruck. O. Drinkwelder S. J.


Digitized by Google

Einführung in die lateinische Kirchensprache zum Gebrauch für Frauenklöster und andere religiöse Genossenschaften von *Johannes Zwior,* Spiritual und Katechet am Ursulinerinnenkloster in Freiwaldau. 12° (VIII u. 88) Freiburg u. Wien 1911, Herdersche Verlagshandlung. Steif broschiert M. 1.— Kr. 1.20.

In 28 Lektionen wird in passender Auswahl und Reihenfolge aus der Grammatik so viel geboten, als notwendig ist, um mit Nutzen und Verständnis ein lateinisches Wörterbuch zu den liturgischen Texten gebrauchen zu können. Das beigegebene Wörterverzeichnis beschränkt sich aber auf den Wortschatz des kleinen marianischen Offiziums. Die Einteilung der Wörter nach Substantiven, Verben etc. dürfte den Gebrauch des kleinen Verzeichnisses unnötigerweise erschweren. Mit Zuhilfenahme eines andern Wörterbuches und einer guten Übersetzung kann die ‚Einführung' auch zum Verständnis anderer Stücke als bloß des marianischen Offiziums das ihrige beitragen, soweit dies bei den eigentümlichen Schwierigkeiten des Kirchenlateins ohne besondere Studien überhaupt möglich ist.

Innsbruck. O. Drinkwelder S. J.

Choralkursus vom 27.—29. Dezember 1910 zu Köln a. Rh. Eine instructio choralis in Vorträgen, herausg. v. *Carl Cohen.* Düsseldorf, L. Schwann 1911, brosch. 1.50 M.

Wohl ist es nicht möglich, jene eigenartige, lebensvolle Verbindung von Wissen und Können, Theorie und Praxis, wie sie unseren modernen Choralkursen eigen ist, in ein lebloses Buch zu fesseln. Aber schon die bloße Form und Zusammenstellung der hier gebotenen 11 Vorträge bietet weit mehr Anregung und Interesse als gewöhnliche Lehrbücher zu bieten vermögen. Die beiden Ansprachen des hochwst. Herrn Weihbischofes Dr. Müller zu Beginn und Schluß des Kurses charakterisieren die Stellung der Kirchenmusik zum gegenwärtigen kirchlichen Leben. Domkapitular C. Cohen entwickelt deren historische, Prof. P. Wagner deren liturgische Grundlagen. Die allgemeinen Grundsätze über den ‚Choral als liturgisch-musikalisches Kunstwerk' sind von Wagner in aller Klarheit dargestellt und deren Anwendung in der Neujahrsmesse meisterhaft gezeigt. Dieser letztere Vortrag (4.) ist ein Muster, wie sich liturgiegeschichtliche und musikästhetische Belehrung gegenseitig durchdringen sollen. J. Prill gibt noch als Ergänzung, ganz auf P. Wagner gestützt, einen Überblick über Entstehung

11*

Digitized by Google

und Alter der Meßgesänge. Stimmbildung (Dr. J. Herkenrath), Choralnotenschrift, Choralrythmus (J. Prill) und harmonische Begleitung des Chorals (Domkapellmeister Fr. Nekes) bilden die Themen der übrigen Vorträge.

Fr. Nekes entnimmt seine Prinzipien für die Choralbegleitung der Schule Palestrina's. Das ist an sich gewiß berechtigt, sofern andere Begleitungsweisen dadurch nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Denn der Vokalstil Palestrinas und die polyphone Stimmführung legt einer darnach gearbeiteten Begleitung Fesseln auf, die sich weder aus der Natur des Chorals noch aus der Orgelbegleitung selbst ergeben und daher die musikalische Freiheit unnötigerweise beschränken.

Zu einem vollständigen Choralkurs würde noch die Behandlung der liturgischen Rezitative, Lesungen, Psalmen, Antiphonen und Hymnen gehören. Die Praxis lenkt allerdings die Aufmerksamkeit stets auf die Meßgesänge; aber das Verständnis des Chorals muß bei seinen einfachen Elementarformen, besonders bei der einfachen Psalmodie beginnen.

Innsbruck. O. Drinkwelder S. J.

De Sponsalibus et Matrimonio. Tractatus canonicus et theologicus necnon historicus et iuridico-civilis auctore *Aloysio de Smet* ed II. XXXV u. 620 S. Brügge, Beyaert, 1911.

Mit großer Kenntnis und reicher Benützung der einschlägigen Literatur verbindet De Smet die Gabe, seine Gedanken klar und präzis auszudrücken. So wurde es ihm möglich trotz des verhältnismäßig nicht großen Umfanges seines Lehrbuches des Eherechtes eine solche Fülle von Stoff in übersichtlicher Ordnung zusammen zu drängen. Er übergeht kaum eine die Ehe betreffende Frage der Dogmatik, Moral oder des kanonischen Rechts, ohne in Kürze die verschiedenen Ansichten darüber vorzutragen, auf die wichtigsten sie behandelnden Werke zu verweisen und sein eigenes Urteil zu begründen.

Auch das Zivilrecht wird stets eingehend vorgelegt, auf seinen moralischen Wert geprüft und darnach das Verhalten der Katholiken besonders des Priesters (Pfarrers und Beichtvaters) ihm gegenüber bestimmt. Natürlich berücksichtigt das Buch diesbezüglich in erster Linie Belgien, doch geht es in wichtigen Fragen auch auf die Gesetze anderer Staaten ein (vgl. zB. den Abschnitt über die Zivilehe S. 304 ff). Präzision des Ausdruckes und geschicktes Beschränken auf das Wesentliche mit Außerachtlassung des Nebensächlichen er-

Digitized by Google

möglicht es, auch schwierige Fragen kurz und doch überzeugend zu behandeln (vgl. die Explication der aptitudo perfecta ad generandum und minus perfecta oder secundum quid d. h. ex parte actus beim impedimentum impotentiae). Dabei versteht es der Verfasser bei aller Kürze oft in praktischen Anleitungen bis ins kleinste Detail zu gehen (vgl. den Abschnitt über die Besorgung und Exekution der Ehedispensen bei kirchlichen und Zivilbehörden). Gelegentlich einer Empfehlung des Werkes des hl. Franz Regis (S. 315) wird zB. die Adresse des Hauptsitzes in Brüssel genau mit Straße und Hausnummer angegeben.

Referenten ist kaum ein Lehrbuch des Eherechts bekannt, das in gleichem Volumen eine solche Fülle des Stoffes in so gut faßbarer und praktischer Form böte.

Innsbruck. M. Führich S. J.

Was macht die Frömmigkeit liebenswürdig und fruchtbar? Erwägungen von P. Matthias von Bremscheid, Priester des Kapuzinerordens, Mainz 1911, Kirchheim & Co.

Der durch seine praktischen Predigtwerke bekannte Verfasser entwickelt in seinem neuesten Schriftchen einige Gedanken, wie unsere Frömmigkeit beschaffen sein sollte, um nicht abzustoßen. Das Büchlein enthält 12 Kapitel, von welchen das dritte (Die Freudigkeit des Geistes), das sechste (Die wohlgehütete Zunge) und siebente (Die Bekämpfung unordentlicher Auswüche der Frömmigkeit) hervorzuheben sind.

Die Gedanken sind nicht neu, doch in einer anziehenden, klaren Weise geboten, durch passende Vergleiche und Beispiele illustriert. Die zahlreichen Zitate sind nicht immer belegt. An manchen Stellen würde man etwas mehr Präzision in den Begriffsbestimmungen wünschen. So wäre gleich anfangs vorauszuschicken gewesen, in welchem Sinne hier die Frömmigkeit genommen wird (nicht pietas oder devotio, sondern religio).

Das Büchlein kann mit Nutzen als geistliche Lesung gebraucht werden und bietet auch Stoff zu Predigten und Ansprachen.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Der göttliche Heiland. Ein Lebensbild der studierenden Jugend gewidmet von Moritz Meschler S. J. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Mit einer Karte von Palästina zur Zeit Jesu. Freiburg i. Br. Herder, XIX und 683 S.

Das Buch ist bekanntlich eine kürzere Bearbeitung des vortrefflichen Werkes ‚Das Leben unseres Herrn Jesu Christi‘, aber

Digitized by Google

so daß vor allem der Charakter des Herrn treu nach den Erzählungen der Evangelien gezeichnet wird, mit Auslassung aller Belehrungen und Anwendungen; das ideale Bild soll durch sich selbst wirken. Der Zweck ist, eine andere tiefere Kenntnis des Charakters unseres Heilandes bei der studierenden Jugend zu verbreiten und sie zur Nachfolge, Liebe und Nachahmung des göttlichen Meisters zu begeistern. Zugleich soll es aber auch eine Apologie und ein Schutz gegen alle Anfeindungen wider unsern heiligen Glauben sein. Denn ,die so hehre und doch so menschlich liebenswürdige, die so machtvolle und doch auch menschlich fühlende und leidende Gestalt des Erlösers macht alle Versuche, sie zu einer ,Erfindung', zum Erzeugnis aufeinander folgender Generationen der Gläubigen zu stempeln, unmöglich. Porträtieren läßt sich eine solche Gestalt, erfinden läßt sie sich nicht. Und das gleiche gilt von der Lehre des Herrn' (S. XI). — Wir glauben, daß das Buch geeignet ist, beide Zwecke vollkommen zu erreichen.

Vor allem tut die schöne, anmutige, und doch so ganz natürliche Sprache wohl, wodurch sich gerade die Schriften M.s vor manchen aszetischen Produkten auszeichnen. — Dieser dritten Auflage sind drei Erörterungen vorausgeschickt, welche die geschichtlichen Quellen des Lebens Jesu, den örtlichen Schauplatz, auf dem es sich abspielt, sowie die Zeitumstände des Auftretens und Wirkens unseres Herrn behandeln.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Ordensleben und Ordensgeist. Vierzig Vorträge zunächst für Ordensschwestern von *P. Ignaz Watterott O. M. J.* — Freiburg im Breisgau. Herder. 1911. (VI und 397 S.)

Der Verfasser verfolgt bei seinem Buche einen doppelten Zweck. Erstens will er dadurch Material zu religiösen Vorträgen in Klostergemeinden bieten, zweitens soll das Buch auch als geistliche Lesung für Ordensleute verwendbar sein. Es sind 40 Vorträge, welche der Verfasser zum größten Teile selber den Ordensschwestern gehalten hatte. Einige von den Artikeln sind bloß für die Seelenleiter der Ordensgemeinden bestimmt (so der sechste ,Die Seelenleitung' und der achtundzwanzigste ,Der Beichtvater im Kloster'). — Der Autor zeigt Belesenheit in der aszetischen Literatur und Erfahrung in der Leitung der Seelen. Das Buch bietet viel Material und ist um so mehr zu begrüßen, da wir für dieses Gebiet der Seelsorge nicht Überfluß an Hilfsmitteln haben.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Digitized by Google

Analekten

Bibel-Fragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri. Die beiden letzten Bände der Oxyrhynchus-Papyri (The Oxyrhynchus Papyri Part VII, ed. with translations and notes by Arthur S. Hunt, D. Litt. London 1910. Part VIII, ed. by A. S. Hunt, London 1911. Nr. 1007—1072, 1073—1165) bringen unter den theologischen Fragmenten keine überraschenden Funde zu Tage, wie etwa der dritte und vierte Band derselben Sammlung mit den neuen Logia Jesu. Doch geben einige der neu veröffentlichten Stücke Gelegenheit zu Beobachtungen, die dem Theologen nicht unwillkommen sein dürften. Unter den vier theologischen Fragmenten des 7. Bandes — drei davon sind Bibeltexte — beansprucht schon das erste (S. 1—3.), ein Pergamentblatt, ein gewisses Interesse.

1. Alttestamentliche Texte.

1. Das Blatt, das nach dem Urteil des Herausgebers noch dem ausgehenden dritten Jahrhundert angehört, also zu den ältesten Bibeltexten zählt, enthält nur wenige Verse aus dem 2. und 3. Kapitel der Genesis (Gen 2,7—9 und 2,16—19 auf der ersten Seite, 2,23—3,1 und 3,6—8 auf der Rückseite). Daz Fragment ist in seiner jetzigen Gestalt etwa 5 cm hoch und 16 cm breit (letsteres die ursprüngliche Breite). Erhalten sind Reste von etwa zehn Zeilen, nach Berechnung wird die Seite einst 33—35 Zeilen gezählt haben, das ergibt mit einem entsprechenden Rand oben und unten eine Höhe von etwa 20 cm. Die Schrift, eine schöne, leicht leserliche Unziale, in zwei Spalten, ist orthographisch fast ganz korrekt, einmal Sp. 1. Z. 10 γεινωσκειν. Worttrennung scheint nach dem Facsimile, Tafel I. nicht eingehalten zu sein. Der Text zeigt nur an zwei Stellen bemerkenswerte Abweichungen, Gen 2,17

Digitized by Google

Z. 12 φαγη statt φαγησθε, falls nicht σθε zu ergänzen ist, was ich nicht für ausgeschlossen erachte. Ist φαγη zu lesen, so steht eine Übereinstimmung mit E fest. Durch keinen Zeugen ist bisher belegt die Form ἐφαγοσαν, Gen 3,6 Z. 29.

Von sakralen Abkürzungen kommen die Kurzformen ΘC̄. ΘῩ vor. Nicht gekürzt erscheinen ἄνθρωπος, πατήρ, μήτηρ. Gen 2,8 und 2,18 hat unser LXXtext den Gottesnamen Κύριος. Der Schreiber unseres Blattes hat aber nicht dieses Wort in seinen Text eingesetzt, auch nicht die bekannte und gebräuchliche Kurzform desselben, sondern die hebräische Schreibung angenommen; beidemal Z. 4 und 14 tritt uns der Gottesname in der hebräischen Form entgegen. Schon durch Hieronymus und noch früher durch Origenes hatten wir Kenntnis von dem Gebrauch erhalten, den hebräischen Gottesnamen in die griechischen Bibeln zu übernehmen. In ep. 25 ad Marcellam aus dem Jahre 384 (MPL 22.429) führt der Heilige als neunten Gottesnamen das tetragrammum an, quod ἀνεκφώνητον, id est ineffabile, putaverunt, et his litteris scribitur: Jod, He, Vav, He. quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem cum in graecis libris repererint, πιπι legere consueverunt[1]). Einige Jahre später spricht er sich in der Praefatio zu den Königsbüchern, im sogenannten Prologus galeatus (MPL 28.550) in gleicher Weise aus: Nomen Domini tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum litteris invenimus. Die zweite Stelle besagt noch mehr. Die Bemerkung über das Verlesen πιπι läßt wohl nur auf die Anwendung irgend einer Form der hebräischen Quadratschrift schließen, denn in der alten Schrift gleicht weder Jod noch Vav einem griechischen Jota. In der späteren Aussage spricht Hieronymus aber geradezu von den antiquae litterae mit dem Beifügen, sie seien usque hodie zu finden. Hieronymus hat sein Wissen in dieser Hinsicht sicherlich aus eigener Erfahrung, die ihm bei seinen Studien in reichstem Maße zur Verfügung stehen mußte. An eine Verwechslung, einen Irrtum bezüglich der Schrift werden wir nicht wohl denken dürfen, denn es gab zur Zeit, da diese Worte niedergeschrieben worden sind, noch Hss, die in der Tat den Gottes-

---

[1]) Der Text jetzt auch in der Ausgabe von I. Hilberg, Corp. Script. eccl. lat. vol. 54. Wien, 1910. S. 219. Die früheren Ausgaben geben τετράγραμμον, was von keiner der von Hilberg benützten Hss. geboten wird. Τετράγραμμον ist übrigens nicht ungriechisch, sondern durch Clemens Alex. Strom. 5,6 (Ed. Stählin, Leipzig 1906, 348), durch Eusebius, Eclogae prophet. (MPG. 22. 1025 C), durch Theodoret, Quaest. 15 in Exod. (MPG 80.244 A) belegt.


Digitized by Google

namen nicht nur in hebräischer Schrift, sondern auch in den alten Buchstaben enthielten.

Geraume Zeit vor Hieronymus hat schon Origenes eine Feststellung über die Schreibung des Tetragramm gemacht. Bei der Erklärung des 2. Psalmes (MPG 12. 1104 A—B) sagt er über den Gebrauch des Gottesnamens in griechischen Hss: οὐκ ἀγνοητέον δὲ περὶ τοῦ ἐκφωνουμένου παρὰ μὲν Ἕλλησι τῇ Κύριος προσηγορίᾳ, παρὰ δὲ Ἑβραίοις τῇ Ἀδωναΐ . . . ὧν (Gottesnamen) ἐστιν ἓν τὸ Ἀδωναΐ καὶ ἑρμηνεύεται Κύριος . καὶ ἔστιν ὅπου λέγεται τὸ Ἀδωναΐ παρ' Ἑβραίοις καὶ παρ' Ἕλλησι Κύριος, τῆς λέξεως τῆς γεγραμμένης ἐν τῇ γραφῇ τοῦτο ἀπαγγελούσης . ἔστι δὲ ὅτε τὸ Ἰαὴ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ τῇ Κύριος προσηγορίᾳ παρ' Ἕλλησι ἀλλ' οὐ παρ' Ἑβραίοις . . ἔστι δέ τι τετραγράμματον ἀνεκφώνητον παρ' αὐτοῖς, ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ πετάλου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἀρχιερέως ἀναγέγραπται καὶ λέγεται μὲν τῇ Ἀδωναΐ προσηγορίᾳ, οὐχὶ τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγραμμάτῳ, παρὰ δὲ Ἕλλησιν τῇ Κύριος ἐκφωνεῖται, καὶ ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων Ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, Ἑβραικοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις.

Über die Deutung des Wortes ἀκριβεστέροις war man lange nicht einer Meinung und ebenso fragte man sich, ob Origenes hinreichend mit den Verschiedenheiten der hebräischen Schrift vertraut gewesen, um als Zeuge für die alte Schrift, nicht etwa nur einer älteren Form der Quadratschrift gelten zu können. Als dann erst die Aquilafragmente der Königsbücher entdeckt und bekannt waren, die in der Tat das Tetragramm in der alten Schrift zeigten, so lag die Vermutung nahe, Origenes habe die Aquila-Hss als die ‚genaueren' gekennzeichnet[1]). Die von Hieronymus und sonst erwähnte Mißform πιπι ist durch mehrere hexaplarische Hss, so Q[2]) schon lange bekannt. Die Hexaplafragmente des 22. Psalms aus der Genizah von Kairo, die etwa dem 8. Jahrhundert entstammen, zeigen das πιπι in der dritten, vierten und fünften Kolumne, also im Text des Aquila, Symmachus und der LXX. Von der zweiten Kolumne sind nur spärliche Reste. von der Theodotion-Kolumne ist nichts erhalten. Ob die 1896 in Mailand von Mercati entdeckten reicheren Hexapla-Fragmente (aus dem 10. Jahrhundert) für unsere Frage Material beisteuern, vermag ich nicht festzustellen, da mir nur der kurze Bericht Klostermanns[3]) zur Verfügung steht.

---

[1]) So zB. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1900, S. 39.

[2]) Cod. Marchalianus, nicht später als 6. Jahrhundert.

[3]) Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 16. 1896, 334—337.


Digitized by Google

Ob Origenes eine genauere Vorstellung von der althebräischen Schrift besaß, ist aus der oben angeführten Äußerung nicht zu ermitteln. Den Unterschied zwischen den Formen des Tetragrammaton in den verschiedenen Schriften mochte er leicht feststellen. Seine Erklärung zu Ezechiel 9,4[1]) läßt nicht auf eine tiefere Einsicht schließen. Dort bemerkt er zur abweichenden Übersetzung von Ez 9,4 in O', bei Aquila und Theodotion δὸς σημεῖον und σημείωσις τοῦ Θαῦ: πυνθανόμενων δὲ τῶν Ἑβραίων εἴ τι πάτριον περὶ τοῦ Θαῦ ἔχοιεν λέγειν μάθημα, ταῦτα ἠκόυσαμεν. Es folgen erst zwei Gewährsmänner, dann: τρίτος δέ τις φάσκων, τῶν καὶ εἰς τὸν Χριστὸν πεπιστευκότων, ἔλεγε τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ Θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι καὶ προφητεύεσθαι περὶ τοῦ γενομένου ἐν Χριστιανοῖς ἐπὶ τοῦ μετώπου σημείου, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ πεπιστευκότες πάντες οὕτινος οὖν προκαταρχόμενοι πράγματος. Offenbaren diese Worte, die Origenes nicht aus eigenem Urteil bestätigt, kein genaueres Wissen, so lautet eine andere Äußerung noch ungleich zurückhaltender. Sie findet sich in der 14. Homilie zum Buch Numeri. ‚Priusquam perveniamus ad rem, ne illud quidem omittemus, quod curiosius intendentes in hoc loco (Num 22,11—12) observavimus. In Hebraeorum litteris nomen Dei, hoc est Deus vel Dominus diverse scribi dicitur, aliter enim scribitur Deus quicunque Deus; aliter ipse, de quo dicitur: audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est. iste ergo Deus Israel Deus unus et creator omnium certo quodam litterarum signo scribitur, quod apud illos tetragrammaton dicitur. si quando ergo sub hoc signo in scripturis scribitur Deus, nulla est dubitatio quin de Deo vero et mundi creatore dicatur, si quando vero aliis, id est communibus litteris scribitur, incertum habetur utrum de Deo vero an de aliquo ex illis dicatur, de quibus apostolus dicit (1 Co 8,5—6) . . . aiunt ergo qui Hebraicas litteras legunt, in hoc loco Deum non sub signo tetragrammati esse positum, de quo qui potest requirat‘ (MPG 12. 677). Nun bleibt doch die Frage, ob diese Unsicherheit, die sich bezüglich des Hebräischen verrät, Origenes oder dem Übersetzer Rufin zuzuschreiben ist. Worte wie ‚diverse scribi dicitur‘, ‚aiunt ergo qui Hebraicas litteras legunt‘, ‚de quo qui potest requirat‘ klingen im Munde eines Origenes nicht wenig befremdend.

Eine urkundliche Bezeugung der Nachricht des Origenes und Hieronymus haben erst die in der Genizah von Kairo entdeckten Aquila-Palimpseste gebracht[2]). Von dem Text ist erhalten 3 Rg

---

[1]) Selecta in Ez. MPG. 13. 800 D—801 A.

[2]) Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila ed. by F. Crawford Burkitt M. A. with a preface by C. Taylor D. D. Cambridge 1897.

Digitized by Google

21, 7—17 und 4 Rg 23, 11—27. Das Tetragrammaton kommt auf den drei Blättern zehnmal vor; einmal, am Ende der Zeile das griechische Wort in der Kurzform KY[1]).

Das Tetragramm ist auf dem Facsimile fol. 2r Sp. 2. Z. 2 (4 Rg 23,21) verhältnismäßig leicht zu erkennen. Auffällig ist, daß in allen Beispielen Jod und Vav fast dieselbe Gestalt haben. Die Verschiedenheiten, die sich beobachten lassen, sind so verschwindend, daß man sich fragen muß, ob sie wirklich beabsichtigt sind. Man könnte sagen, der Horizontalstrich des Jod setze mit einem Häckchen ein, und bei Vav ist der Vertikalstrich etwas unter die Zeile gezogen. Allein man könnte ähnliche Verschiedenheiten auch bei den beiden He ausfindig machen.

Dasselbe Bild bieten die Aquila-Fragmente von Ps 90—92, 96—98, 102—103[2]). Die Hs mag wie die der Königsbücher der zweiten Hälfte des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhundert angehören, läßt in der Schrift eine große Ähnlichkeit mit ihrer Schwester-Hs erkennen, wie schon Burkitt festgestellt hat. Doch gehören die Stücke weder zur gleichen Hs, noch sind sie von einer Hand geschrieben. Das Tetragramm, das nahezu zwanzigmal erscheint, ist dem der Königsbücher völlig gleichgebildet. Tafel 4 und 8 enthalten treffliche Beispiele[3]).

---

[1]) Der Kürzungsstrich über dem Tetragramm S. 5 Sp. 1 Z. 11 ist auf dem Facsimile nicht mit Sicherheit zu erkennen. Er muß auch deshalb als fraglich bezeichnet werden, weil er in keinem anderen Fall angewandt ist. Der Schreiber macht wohl reichlich Gebrauch von dem Strich über dem Buchstaben am Ende der Zeile zur Bezeichnung des N; ich zähle etwa 18 Fälle, ohne die unleserlichen Stellen zu rechnen. Außerdem kommt zweimal die Kürzung $\overline{\text{IC}\Lambda}$ vor, beidemal am Ende der Zeile, offenbar nur zur Raumersparnis wie $\overline{\text{KY}}$. Denn in den fünf anderen Fällen ist IϹPAHΛ ausgeschrieben, ebenso wie ΘEOϹ und IEPOYϹAΛHM. Der Schreiber kennt also wohl die christlichen Kürzungen, macht von ihnen gelegentlich auch einmal Gebrauch, allein die Formen gelten ihm nicht als Auszeichnung der heiligen Namen. Wohl ein Beweis, daß wir nicht eine christliche Hs vor uns haben.

[2]) Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection including a Fragment of the twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla ed. by C. Taylor D. D. Cambridge 1900.

[3]) Die Behandlung der sakralen Namen ist dieselbe wie in dem Palimpsest der Königsbücher, die Namen werden nicht gekürzt. Die Tatsache ist um so beachtenswerter, als die neutestamentlichen Frag-

Digitized by Google

Liegt die Bedeutung des Fragments 1007, Oxyrh. VII. darin, daß es uns die Behauptung des gelehrten Alexandriners für das dritte Jahrhundert bestätigt, so gewinnt das Zeugnis an Wert, da wir nunmehr auch zum O'-Text für die bisher einzig aus Aquila bekannte Tatsache eine Urkunde besitzen[1]). Noch mehr, der Gottesname tritt uns in einer Gestalt entgegen, die wir nur in viel späteren Hss nachweisen konnten, in einer Kurzform. Diese besteht aus einem doppelten Jod in althebräischer Schrift. Nach den Angaben des Herausgebers, der leider für das Facsimile, Tafel 1. die Rückseite des Blattes gewählt hat, gleichen die Buchstaben einem großen lateinischen Z, die in der Mitte durch einen Querstrich durchkreuzt und miteinander verbunden sint. Hunt sagt, das Jod sei etwa das der hasmonäischen Münzen. In der Tat gleicht das Jod der Münzen aus der Maccabäerzeit, und selbst noch aus dem 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. (1. und 2. Aufstand) bis auf den linken Mittelstrich dem lateinischen Z sehr stark. Vgl. etwa Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Weimar, 1898, I. 439 A 1. II. Tafel XXI 2—6.

Die Schreibung יְיָ ist aus der rabbinischen Literatur und den Targumim hinreichend bekannt. Beispiele finden sich in den von Ginsburg veröffentlichten Facsimile hebräischer Bibel-Hss[2]). Tafel 11 gibt eine Seite aus Add. Ms 21160 des Brit. Museums (etwa 1300 geschrieben). Im hebräischen Text ist das Tetragramm immer vollständig ausgeschrieben, wie überhaupt in der hebräischen Bibel, aber in der chaldäischen Übersetzung, die Satz um Satz unter dem hebräischen Text steht, erscheint der Gottesname in der Kurzform יְיָ. Ähnlich Tafel 15, Oriental 1474 des Brit. Mus. aus dem 17. Jahrh., doch in etwas verschiedener Gestalt. Dalman sagt über den Gebrauch der Kurzform[3]): ‚Allerdings wurde es üblich, diesen Namen nur anzudeuten, in älterer Zeit durch vierfaches und dreifaches, später zweifaches Jod, auch durch einfaches ה, oder abzuändern. Vierfaches Jod findet sich in von Merx benutzten babylonisch

---

mente aus derselben Sammlung die bekannten Formen $\overline{XN}$, $\overline{IN}$, $\overline{KN}$ aufweisen. Letzteres ist zu Traube, Nomina Sacra S. 72 nachzutragen. Die Fragmente sind aus dem 5. Jahrhundert.

[1]) Der Charakter des Textes ist durch die Verse Gen 2,6 f, 17 völlig sichergestellt; vgl. Field.

[2]) A Series of XV. Facsimiles of Manuscripts of the Hebrew Bible with description by Christ. D. Ginsburg. London 1897.

[3]) Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte, Berlin 1889, S. 43.

Digitized by Google

punktierten Targumhandschriften, dreifaches in einer Aufschrift des Petersb. Prophetenkodex vom Jahre 956/57, in venediger und konstantinopolit. Drucken von 1515 und 1517, zweifaches in Drucken von Pesaro, Konstantinopel, Venedig, Saloniki seit 1507, einfaches ebenfalls schon zur gleichen Zeit.' Das zweifache Jod ist, wie eben bemerkt, schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Gebrauch, ja es geht viel weiter zurück, wie die neuen Ecclesiasticus-Hss erweisen. Von diesen haben drei A, B, C[1]) das Tetragramm nur andeutungsweise ausgedrückt. Cod A mit dreifachem Jod, das dritte steht über den beiden andern; Cod B mit dreifachem Jod, alle drei neben einander; Cod C mit zweifachem Jod, mit einem Bogen überwölbt, ähnlich wie in Add. Ms 21160 des Brit. Museum. Cod C darf als die älteste der drei Hss gelten, er ist dem 10/11. Jahrh., die beiden andern dem 11. Jahrh. zuzuweisen. Bedeutungsvoll ist, daß die Kurzform nicht nur in chaldäischen Texten, sondern auch in hebräischen vorkommt. Allerdings gilt Ecclesiasticus in der jüdischen Überlieferung nicht als kanonisch. In den kanonischen Büchern der masoretischen Zeit, auch in solchen, die nicht für den liturgischen Gebrauch bestimmt waren und sein konnten, müßte eine Kurzschreibung m. W. erst noch belegt werden.

Alter und Herkunft der Form יי sind noch nicht völlig aufgehellt. Levy schreibt in seinem chaldäischen Wörterbuch über die Targumim zu יְיָ: ‚im Targum gewöhnlich, wo im Hebr. das Tetragramm'[2]).

Wie weit die Kurzform zurückreicht, zeigt unser Pergamentblatt, das uns mit einem Male um nicht weniger als 7 Jahrhunderte weiterführt, und seinerseits gewiß nicht eine selbständige

---

[1]) Ich benenne sie nach der Facsimile-Ausgabe: Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew. Oxford-Cambridge 1901.

[2]) Vgl. The Jewish Encyclopedia, ‚Abbreviations', Vol. I. 40b, 42b—43a. ‚Jehovah', Vol. VII. 87—88. ‚Names of God', Vol. IX. 160—165. ‚Tetragrammaton', Vol. XII. 118—120, Nach Vol. IX. 164b ist in den Targumim der Name Jahve erst ersetzt worden durch zweifaches Jod mit quer darüberliegendem Vav. Diese Buchstaben ergeben den Zahlenwert von יהוה = 26. In den oben angeführten Hss ist diese Schreibung nicht angewandt. Das Lexikon der Abbreviaturen von G. Händler (Anhang zu Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frankfurt a. M. 1901) erwähnt diese Form nicht.

Digitized by Google

Erfindung darstellt. Die Zauberpapyri, die so viel mit dem Gottesnamen in allen möglichen Formen zu tun haben, brachten m. W. bis zur Stunde noch keinen Text, der den hebräisch geschriebenen Jahvenamen aufwiese. Man sollte glauben, gerade diese geheimnisvollen und noch unverständlicheren Zeichen hätten sich den Verfertigern von Amuletten und Zaubersprüchen als sehr geeignet empfehlen müssen. Vielleicht wird Ägypten noch mehr Licht schaffen, vor allem über die Frage, ob wir es in unserem Falle nicht mit einer seltenen Ausnahme zu tun haben. Doch wahrscheinlich ist das nicht. Denn die Anwendung von Kürzungen im Hebräischen ist der vormasoretischen Zeit keineswegs fremd. Die Schreibung des Namens Jahve durch einfaches Jod ist schon durch Kennicott nachgewiesen[1]). Auch der Gebrauch des He an Stelle des Tetragramms läßt sich durch mehrere Stellen wahrscheinlich machen. Als lehrreiches Beispiel mag Ecclesiasticus 24,1 dienen. Die griechische Übersetzung ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς ist die Wiedergabe des hebräischen בתוך עמה. Der Syrer hat seine Vorlage mit בגו עמה דאלהא wiedergegeben, demnach in dem ה den Gottesnamen gesehen. Ist diese Erklärung richtig, so kann es sich nicht bloß um eine zufällige Kürzung handeln, da He als zweiter oder vierter Buchstabe des Gottesnamens sich nicht von selbst darbietet. Hängt diese Art der Kürzung mit der im Talmud beobachteten zusammen, nach der bei Namensunterschriften nicht nur mit dem Anfangsbuchstaben gekürzt wird[2])?

2. Wie im 7. Band der Oxyrh. Papyri ist auch im 8. die erste Nummer ein Genesisfragment, und gleichfalls ein Pergamentblatt, das als neuer, wenn auch kleiner Beitrag zur altlateinischen Bibelübersetzung wertvoll ist. Das Fragment ist 17×5,4 cm groß und zählt je 25 Zeilen auf Vorder- und Rückseite. Die jetzige Breite ist sehr gering, nicht einmal eine ganze Spalte ist erhalten, es fehlen im Durchschnitt 6—8 Buchstaben.

Auf dem Recto stehen die Verse Gen 5,4—13, auf dem Verso 5,29—6,2. Mehrere Verse lesen wir hier zum ersten Mal in der alten Textgestalt, so 5,5; 5,9—13; 5,30—6,1 a. Für die zwischen

---

[1]) Vgl. auch König, Einleitung in das Alte Testament, 75f, The Jewish Encyclopedia Vol. I. 42b.

[2]) Vgl. F. Perles, Analekten zur Textkritik des alten Testaments. München 1895. — Zur Geschichte der Abbreviaturen im Hebräischen, Archiv für Stenographie 54, 1902, S. 41—48. Ob für die alte Zeit ein so häufiger und regelmäßiger Gebrauch der Kürzung angenommen werden darf, wie Perles glaubt, scheint noch weiterer Bestätigung zu bedürfen.

Digitized by Google

5,13 (Cainan) und 5,29 (nomen eius) fehlenden Verse ist etwas mehr Raum erforderlich als die 50 Zeilen unseres Blattes einnehmen, nach meiner Berechnung etwa 56—58 Zeilen; also im Ganzen von Kap. 5,4—29 über 80 Zeilen. Sollte das in einer Spalte untergebracht werden, so müßte das Blatt ohne Einrechnung des Randes eine Höhe von über 50 cm gehabt haben. Das wäre eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Wir gehen deshalb sicherer in der Voraussetzung, daß das erhaltene Fragment die eine, innere Kolumne einer zweispaltigen Handschrift ist, die etwa 27—28 Zeilen enthielt und deren Schreibfläche ungefähr 19×15 cm groß war. Demnach fehlen zwischen dem Recto und Verso des Fragments zwei Spalten, die 2. und 3., während die 1. und 4. annähernd vollständig erhalten sind. Ob die wenigen Zeilen, die verloren gegangen, nach oben oder unten zu ergänzen sind, läßt sich nicht mehr ausmachen; das Facsimile, Tafel VI bietet jedenfalls keinerlei Anhaltspunkt.

Die Hs ist nach der Ansicht des Herausgebers im 4. Jahrhundert geschrieben. Der Charakter der Schrift weist ohne Zweifel in sehr frühe Zeit und ist diesem Ansatz günstig.

Der Text zeigt in seiner Fassung einen engen Anschluß an die griechische Vorlage, besonders 5,29. Hunt hat den etwas verstümmelten Vers in folgender Weise wiederhergestellt: iste requiescere faciet nos ab operibus nostris et tristitiis manuum nostrarum et a terra cui maledixit DN̄S D̄S. Der O'-Text lautet: οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς ἧς κατηράσατο Κύριος ὁ Θεός. Indes gerade die beiden entscheidenden Worte ‚operibus' und ‚tristitiis' sind zweifelhaft. Das Facsimile gestattet glücklicherweise eine Nachprüfung der Stelle und des Ergänzungsversuches Hunts. Sicher zu lesen sind Z. 29 die Schlußbuchstaben -US; vorher ist das Pergament schadhaft und eine Lücke von etwa drei Buchstaben. Weiter links sind noch die Spuren von zwei Zeichen zu erkennen: in dem einen kann der untere Teil eines E, C, des unzialen U oder auch D vermutet werden, von dem andern ist mehr festzustellen. Ich glaube ziemlich deutlich P lesen zu können. Der Kopf ist freilich recht schmächtig; allein Z. 41, 42, 44 hat P in der Tat eine ganz ähnliche Gestalt. Der Herausgeber hält die Wahl zwischen operibus und laboribus offen. Mit Rücksicht auf die fast sichere Lesung von P und die alte Bezeugung von operibus halte ich die Entscheidung zu dessen Gunsten für nahezu gesichert. Weniger sicher ist tristitiis in der nächsten Zeile. Unzweifelhaft ist nur S und vorher ein Vertikalstrich, der entweder I, T oder der zweite Teil eines N oder U sein kann. N und T geben

Digitized by Google

keinen annehmbaren Sinn, I geht vielfach etwas unter die Zeile. deshalb U und die Endung -BUS am wahrscheinlichsten. Also laboribus oder vielleicht doloribus. Ersteres ist auch vom Herausgeber für tristitiis zur Wahl gestellt. Letzteres ist Gen 44,31 Wiedergabe des griechischen λύπη im Heptateuchus Lugdunensis. Doch wird in derselben Hs das griechische Wort Gen 42,38 und 44,29 durch tristitia übersetzt, damit der Vorschlag Hunt's einigermaßen bestätigt. Gegen alle diese drei Versuche steht die Tatsache, daß Zeile 30—35 im Durchschnitt nur 5—6 Buchstaben zu ergänzen sind. In unserem Falle ergeben sich wenigstens 8, et labori-, bei et tristit- 9 Buchstaben, und dabei muß das zweite griechische ἀπό noch unberücksichtigt bleiben, dazu hat die Ergänzung am Anfang der Zeile stattzufinden, es bleibt also nicht der größere Spielraum, der am Ende in Anspruch genommen werden kann. Indes gestattete das wiederholte T und I in tristitiis ein engeres Zusammenrücken. Hunt ist außerdem geneigt, die Schwierigkeit durch eine Art von Haplographie, etwa tristiis zu lösen. Er bezeichnet diesen Versuch als den ‚least objectionable', ohne sich zu verhehlen, daß er nur mit Zurückhaltung vorgebracht werden darf.

Kap. 6,2 Zeile 46 ist das griechische ἄγγελοι Θεοῦ übersetzt mit filii Dei, in Übereinstimmung mit Tertullian und Hieronymus, auch Augustinus weiß, daß manche griechische und lateinische Hs so liest.

Zeile 48: speciosae, hier allein belegt. August., Hieron. bonae. Tertull., Vulg.: pulchrae.

Erwähnt sei noch die Kurzform D̄N̄S̄ Zeile 31, von Traube, Nomina Sacra 167 dem 5. Jahrhundert zugeschrieben, und eine eigentümliche Ligatur von OS am Schluß der Z. 29, die beide Buchstaben in einem Zuge schreibt und so verbindet, daß sie ganz wie ein griechisches δ erscheinen.

3. Nr. 1074 und 1075 sind zwei Exodusfragmente von hohem Alter. Beide werden vom Herausgeber dem dritten Jahrhundert zugeschrieben, das erste soll möglicherweise noch weiter zurückgehen. Dieses Fragment ist ein kleiner Papyrusfetzen von 2,7×5,1 cm Größe und enthält unbedeutende Reste von Ex 31,13—14 und 32,7—8. Die Kolumne mag etwa 34 Zeilen gezählt haben. Da die Schreibfläche der Spalte nach Berechnung ungefär 22×12 cm groß war, wird die Seite des Codex — eines der ältesten Beispiele eines solchen — nicht in mehreren Spalten beschrieben gewesen sein.

4. Das zweite Fragment ist bemerkenswert nicht allein seines Alters wegen, sondern auch als Rest einer Buchrolle. Es war ursprünglich nur auf einer Seite beschrieben, mußte aber später

Digitized by Google

vielleicht noch im dritten Jahrhundert, den Text der Apokalypse auf der Rückseite aufnehmen. Das Exodusfragment gibt den Schluß dieses Buches, Kap. 40,26—32 mit dem Explicit in dem einfachen: ΕΞΟΔΟϹ. Da das Blatt oben verstümmelt ist, ließe sich die Größe des Abgangs nicht berechnen, wenn nicht durch die Beschreibung auf der Rückseite ein Anhaltspunkt geboten würde. Zu beachten bleibt nur, daß die beiden Schreiber vielleicht nicht in der gleichen Höhe begonnen haben, also keine ganz genaue Schätzung angestellt werden kann. Die erste erhaltene Zeile begann mit Apoc 1,4. Da 1,1—3 und die Überschrift noch zur ersten Kolumne gehört haben werden, sind den 17 Zeilen noch etwa 12 (29—30), oder für das Recto den 24 noch etwa 16 beizuzählen, also an 40 Zeilen. Das Blatt, das jetzt 15 cm hoch ist, muß früher wenigstens 25 cm gemessen haben. Die voll ausgeschriebene Zeile mag 8,5 cm groß gewesen sein. Zeile 12 und 14 des Exodustextes sind vollständig erhalten.

Orthographisch stehen beide Fragmente unanfechtbar da. In beiden kommt in gleicher Weise die Kürzung $\overline{\text{KC}}$ vor. 1074 gibt zu weiteren Beobachtungen keinen Anlaß, in 1075 ist ΥΙΟΙ, ΙϹΡΑΗΛ nicht gekürzt worden.

Der Text von 1075 scheint etwas eigenartig und selbständig zu sein. Geht er einmal in der Auslassung von τοῦ μαρτυρίου 40,26 mit BG gegen AFM, so steht er V. 30 und 31 mit GM gegen B. Noch interessanter ist ὡς δέ V. 27 statt des καί fast aller Zeugen, mit Ausnahme der Minuskel-Hs w[1]) aus dem 13. Jahrhundert, sowie dem Heptateuchus Lugdun. (cum autem consummaret). Mit ἐπεσκίασεν γάρ V. 29 ist eine gänzlich neue Lesart zum Vorschein gekommen.

Da der Anfang der Apokalypse mit dem Schluß von Exodus zusammentrifft, ist die Annahme berechtigt, daß mit Exodus diese Rolle zu Ende war, und daß sie wohl nur dieses Buch enthalten hat.

5. Die folgende alttestamentliche Nummer (1076) erregt schon durch die Aufschrift: ‚Neue Rezension des Buches Tobias' größeres Interesse. Der Überrest eines Pergamentblattes (9,5×13,9 cm) in schöner großer Schrift kann auf ein hohes Alter keinen Anspruch erheben, über das 6. Jahrhundert geht die Hs nicht zurück. Der Text ist in zwei Kolumnen geschrieben, deren unterer Teil in je neun Zeilen erhalten ist, also im Ganzen 36 Zeilen. Die Zeilen

---

[1]) Nach der Benennung durch die Herausgeber der neuen Cambridger Septuaginta-Ausgabe, The Old Testament in Greek ed. by A. E. Brooke and N. McLean, Cambridge, 1906.

Digitized by Google

sind sehr kurz und zählen im Durchschnitt nicht mehr als 8 Buchstaben, sechsmal nur 6. Wie viele Zeilen oben fehlen, läßt sich bei der Eigenart des Textes nicht einmal annähernd ausmachen. Die erhaltenen Verse sind aus Kapitel 2. Der Text lautet:

Recto Sp. 1.	πολ]λα. ειπα	Sp. 2. 10.	σθαι σε
	Τωβια τω		και επορευ
	υιω μου.		θη Τωβιας
	βαδιζε και		και αναστρε
5.	αγαγε ον ε		ψας ειπεν
	αν ευρης	15.	μοι. ιδου
	εκτων αδελ		εις των
	φων ημω̅		απο του ε
	πτωχων		θνους ημω̅
Verso Sp. 1.	και ηρα αυτο̅	Sp. 2.	εκινδυνευ
20.	εκ της πλα-		σεν αποθα
	τειας εις	30.	νειν και
	εν των οι		απεδρα.
	κηματων		και απωλε
	μεχρι δυει̅		σεν παντα
25.	τον ηλιον		τα υπαρχο[ν
	και θαπτω	35.	τα αυτου
	αυτον και		και ιδου

Ein Vergleich dieses Textes mit den uns vorliegenden Rezensionen des Vatic. und Sinaiticus zeigt nicht unerhebliche Verschiedenheiten. Tut sich Z. 2, 8, 10, 18, 20, 26 eine gewisse Übereinstimmung mit Sin. kund, so geht sie doch nicht durch und bezieht sich nur zum Teil auf die größere Wortfülle dieser Hs, Zeile 5, 22 f, 36 steht das Fragment mit Vatic. gegen Sinaiticus. Kein Zweifel, hier ist eine neue Textrezension zum Vorschein gekommen. Hunt deutet zur Erklärung auf drei griechische Minuskeln des 14.—15. Jahrhunderts (bei Holmes und Parsons 44, in Zittau, 106 und 107 in Ferrara) hin, die von Kap. 6, 9—13, 6 eine eigene Rezension vertreten. Unser Bruchstück läßt in der Tat 2,3 die Worte des Sin. καὶ εἶπεν · αὐτῷ ἰδοὺ ἐγώ aus, was in der Sonderrezension Kap. 6,11 seine Parallele hat. An sich ist es ja nicht ausgeschlossen, daß sich auch für Kapitel 1—2 und die folgenden eine Mittelform zwischen B und א ausgebildet hat. Allein der Befund der drei Hss ist nicht geeignet, Hunts Vermutung für den Anfang des Buches Tobias zu stützen. Und ihre Voraussetzung reicht andrerseits noch nicht hin, die Rätsel, die das Fragment aufgibt, ganz zu lösen.

Der Tatbestand wird erst recht deutlich beim Versuche, den fehlenden oberen Teil des Blattes zu bestimmen. Da wir es mit

Digitized by Google

einer Pergament-Hs des 6. Jahrhunderts zu tun haben, werden wir für sie eine sorgfältige Linierung anzunehmen haben, wenn auch der Herausgeber darüber keine Angaben macht. Also wird auch die Zeilenzahl für Recto und Verso annähernd, vielleicht vollständig gleich sein, somit sind die fehlenden Versteile für alle 4 Spalten, vorbehaltlich kleinerer Schwankungen, dem Umfang nach als gleich groß anzusetzen sein. Hier erhebt sich die Schwierigkeit bezüglich der Textbeschaffenheit. Welche Gestalt ist vorauszusetzen? Vatican. und die ihm nahestehenden syrische, armenische und äthiopische Übersetzung können nicht in Frage kommen. Wäre die Ergänzung nach B vorzunehmen, so müßte für Spalte 3 das Doppelte, für Spalte 4 fast das Achtfache des Raumes zur Verfügung stehen, der für Spalte 2 notwendig ist. Die Buchstabenzahl ist nach B für Sp. 2 etwa 30, für Sp. 3 etwa 60, für 4 über 230. Vulgata geht einigermaßen mit B, was unsere Frage angeht; die hebräische und chaldäische Rezension ergibt gleichfalls ganz verschiedene Verhältnisse für die drei Spalten, doch erscheint beim Chaldäer der Überschuß für die letzte Kolumne nicht so bedeutend. Allein diese Texte kommen bei ihrem sekundären Charakter von vorneherein kaum in Betracht. Sinaiticus und Vetus lat. stimmen unter einander nahezu überein und vertreten denselben Text. Bei beiden ist wenigstens für die Ergänzungen in Sp. 2 und 3 eine gewisse Gleichheit vorhanden, allein für Sp. 4 ist der Text wiederum weit mehr als doppelt so umfangreich. Gerade die zwischen Kap. 2,5—8 zu ergänzenden Verse schaffen die Schwierigkeit. Keiner der uns bis heute bekannten Texte vermag aus der Verlegenheit zu helfen. Es scheint nur die Wahl zu bleiben, entweder für 2,2 und 2,3—4 in unserem Bruchstück einen wesentlich umfangreicheren Text anzunehmen, als er in den vorliegenden Rezensionen auftritt, oder für 2,5—8 eine bedeutend verkürzte Fassung zu verlangen, falls man nicht etwa mit einem Mißgeschick des Schreibers die Schwierigkeit ausräumen will. Gegen die erst genannte Möglichkeit spricht einmal der Umstand, daß nicht gut zu sehen ist wie 2,2 soweit ausgedehnt und erweitert werden kann, daß es an Umfang 2,5—8 erreicht. Weiterhin ergäben sich für die Hs befremdliche Größenverhältnisse. Die Zeile unseres Fragments zählt im Durchschnitt 7—8 Bubstaben. Die 230—260 Buchstaben, die unter Zugrundelegung des Textes von B oder א in Sp. 4 unterzubringen sind, füllen demnach 30—34 Zeilen. Die Seite hätte somit 40 oder mehr Zeilen. Der erhaltene Rest des Blattes ist 9,5 cm hoch (aus den Angaben des Herausgebers ist nicht zu ermessen, ob davon etwas auf den untern Rand kommt, ein Facsimile ist nicht beigegeben), rechnen

Digitized by Google

wir aber etwa 7 cm für die 9 Zeilen, so beträgt die Höhe der vollständigen Spalte von ungefähr 40 Zeilen mehr als 30 cm (Schreibfläche), im Vergleich zu der geringen Breite von 13,9 cm ganz ungewöhnliche Maße. Die Annahme einer dreispaltigen Hs führt auch nicht zum Ziele, denn die unter dieser Voraussetzung abhanden gekommenen Kolumnen wären nicht vor Spalte 4 einzusetzen, sondern nachher oder vor der jetzigen dritten. Kann also Tob. 2,2 und 2,3—4 unseres Fragments mit א und Vetus lat. nähere Verwandtschaft gehabt haben, wofür manche Anzeichen sprechen, so muß für 2,5—8 eine beträchtlich kürzere, knappere Form bestanden haben. Ein Ergebnis, das immerhin ein neues Licht auf die Überlieferungsgeschichte des Buches Tobias wirft, wenn die Tatsache selbst auch bei der ohnehin schon sattsam bekannten Mannigfaltigkeit der Textgestalt nicht überraschend erscheinen kann.

Valkenburg. August Merk S. J.

Dolos, mendacia et lapsus nostros. Während Melanchthon auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530 tausend Ängsten ausstand und in seiner verzweifelten Lage auch die bekannten kleinen Mittelchen nicht verschmähte, schrieb Luther, der damals auf der Coburg weilte, am 28. August an ihn einen Trostbrief, welcher eine Stelle enthält, die nach dem neuesten Herausgeber folgenden Wortlaut hat: Nam si vim evaserimus, dolos ac lapsus nostros facile emendabimus[1]). Man liest die Stelle auch in folgender Fassung: dolos, *mendacia* et lapsus nostros facile emendabimus. Welche Lesart ist die richtige, die mit oder die ohne mendacia?

Enders bemerkt: „Das hier eingeschobene ‚et mendacia‘ ist handschriftlich zu schwach bezeugt, um es für echt nehmen zu können. Von katholischer Seite wurde verschiedentlich die Anklage erhoben, man habe diese Worte ausgemerzt. (Janssen[5] 3, 188 vorsichtig im Text: ‚Unsere Listen und Fehler‘, in der Anmerkung, wo er die lateinischen Worte gibt, in einer Klammer: ‚Über den Zusatz mendacia vgl. Riffl 2,422‘). Die Erklärung, welche Förstemann, Urkundenbuch 2,77 und schon Allg. Lit. Zeitg. 1829, Sp. 1134 gibt: ‚Entgehen wir nur der Gewalt, *ihre* Listen und Lügen sollen uns im Frieden nichts anhaben und *unser* Nachgeben werden wir schon wieder ausgleichen, denn über uns bleibt die Barmherzigkeit Gottes‘ ist verfehlt. Richtig dagegen Seidemann bei de Wette 6,556 (mit Verwerfung von mendacia): ‚Luther redet

---

[1]) L. Enders, Luthers Briefwechsel, 8, S. 235.

Digitized by Google

‚über die Leisetreterei und die Versuche, durch Kriechen etwas zu gewinnen'; zum Verständnis der Stelle dient auch, was Luther am gleichen Tage an Spengler schreibt (Nr. 1773; Erl. A. 54,193 Nr. 337)".

Gegen diese Erklärung wirft Grisar[1]) mit Recht die Frage auf: Da vom Briefe kein Original vorhanden ist, wie ist es denn in die unter lutherischen Händen befindlichen alten Abschriften gekommen? Jedenfalls wäre die Beifügung eines solchen Zusatzes schwerer zu verstehen als seine Entfernung. Er verweist zugleich auf Stellen, wo sich Luther in den Jahren 1524 und 1528 zu Gunsten ähnlicher mendacia ausspricht.

Enders, der die Stelle ‚verwirft' weil ‚handschriftlich zu schwach bezeugt' zählt sechs Handschriften auf, welche unseren Brief enthalten[2]); für die Beschreibung dieser Handschriften sind wir in der Einleitung zum ersten Bande des ‚Briefwechsels' ein für allemal auf den noch immer ausstehenden Schlußband vertröstet; schade daß Enders in einer so wichtigen Sache den Wert der etwa in Betracht kommenden Handschriften mit keiner Silbe streift. Aussichtsreicher ist ein Blick auf die von Enders daselbst verzeichneten Drucke, welche unseren Brief enthalten. Aus dem von Janssen oben zitierten Riffl ersieht man nämlich, daß Enders einen Druck vollständig übersehen hat, und merkwürdigerweise gerade den ersten, der noch dazu eine vielsagende Geschichte hat.

Bei Riffl[3]) heißt es: ‚Den Zusatz mendacia haben Chytraeus, Historia Augustanae Confessionis (Frankfurt am Main 1578) p. 295 und G. Coelestin, Historia Comitiorum anno 1530 Augustae celebratorum (Frankfurt a. d. O. Bd. 2) fol. 24, p. 2. Dessen Echtheit aber bestreiten Vesenmeier, über die Briefe Luthers, S. 31 und Gieseler, Etwas über den Reichstag von Augsburg 1530, Hamm 1821. Vgl. dazu die gründliche Untersuchung eines katholischen Gelehrten in ‚Luthers katholisches Monument' (Frankfurt a. M. 1817) S. 309 ff Anhang Nr. 3. Der Brief selbst, vom 28. August datiert, steht in De Wette, 4,156, deutsch bei Walch aaO. 1759; nur hat Walch eine schwere Schuld auf sich geladen, indem er in der Übersetzung Luther sagen läßt: ‚Wollen wir *ihre* (der Katholiken?) List und Lügen und *unsere* Fehl leichtlich zurechtbringen'. Letzteres ist, wie man sieht, die auch von Förstemann wieder aufgenommene, von Enders aber mit Recht als

---

[1]) Luther 2, S. 449[3].

[2]) AaO. S. 234.

[3]) Christliche Kirchengeschichte 2, 1842, S. 421 A.

Digitized by Google

‚verfehlt' bezeichnete Version, welche durch keine der beiden allein in Betracht kommenden Textformen gerechtfertigt ist.

Der von Enders bei dem doch von ihm selbst zitierten Riffl übersehene Gewährsmann für die Lesart mendacia ist *Chyträus* in der von Riffl angeführten Historia Augustanae Confessionis. Wer war nun dieser Chyträus? David Kochhafen, gräzisiert Chyträus, wurde 1530 oder 1531 zu Ingelfingen in Schwaben geboren. Fünfzehnjährig kam er im Jahre 1545, also noch bei Luthers Lebzeiten, schon als Magister der Philosophie nach Wittenberg. Hier wurde er Schüler und Hausgenosse Melanchthons, dem er auch später, trotz seiner abweichenden theologischen Stellung, immer ein dankbares Andenken bewahrte. Von 1548—1550 lehrte er in Wittenberg, seit 1551 in Rostock. In den kirchenpolitischen Fragen seiner Zeit spielte er eine hervorragende Rolle. Er starb im Jahre 1600. Eines seiner wichtigsten Werke ist die bereits erwähnte Historia Augustanae Confessionis, welche im Jahre 1578 erschien.

Genaueres erfahren wir aus der von Riffl angezogenen ‚gründlichen Untersuchung eines katholischen Gelehrten' in ‚Luthers katholisches Monument'. Verfasser dieser anonym erschienenen Schrift ist der Exjesuit Doller, welcher die Aufhebung seines Ordens um mehr als vierzig Jahre überlebte. Auf den Seiten 16—27 und dann wieder in dem langen Anhang Nr. 3 S. 309 ff beschäftigt sich Doller mit unserer Frage; er hat *den evidenten Beweis erbracht, daß das Wort mendacia von Luther selber geschrieben wurde, somit die längere Lesart die richtige ist.*

Chyträus, der Zeitgenosse Luthers, der Freund und Vertraute Melanchthons, an den der Brief Luthers gerichtet war, erklärt in der Vorrede zu seiner Historia, ‚daß er dies Werk aus glaubwürdigen Actis und Schriften derjenigen, so den Sachen selbst beigewohnt, treulich zusammengezogen und hernach mehrenteils selbst verdeutscht oder von andern verdeutschen lassen'[1]). Wie man hier [dem Schlusse auskommen kann, daß Chyträus einfach das Original von Luthers Brief an Melanchthon vor sich gehabt, ist nicht einzusehen; auf keinen Fall, auch wenn er, was ganz unwahrscheinlich, nur eine Abschrift gehabt haben sollte, läßt sich annehmen, das Chyträus das Opfer einer Täuschung geworden sei.

Wir haben jedoch mehr. Wie in den eben mitgeteilten Worten des Chyträus schon angedeutet wurde, gab er auch eine deutsche Ausgabe seiner Geschichte der Augsburgischen Konfession heraus; sie erschien sogar zwei Jahre vor der lateinischen,

---

[1]) Bei Doller, aaO. S. 23.

Digitized by Google

enthält aber merkwürdigerweise den ganzen fraglichen Brief nicht. Hat er ihn also vielleicht erst nachträglich in die Hände bekommen?

In der Vorrede zur deutschen Ausgabe versichert Chyträus (S. 5), er habe ‚mit sonderem Fleiß verhütet, daß er keine des Herrn Philippi oder Lutheri Brieff und Missiven, so nicht zuvor öffentlich in Tomis Epistol. Philippi und Operibus Lutheri gedruckt, (wiewohl er derselben eine ziemliche Anzahl in Händen gehabt,) in dies Buch setzte. Wie leider itzund durch Aussprengung etlicher heimlicher Brieff viel frommen Leut betrübt und in schädlichen Zweifel geführt werden‘[1]. Aber mit diesen Worten stehen wir vor einem neuen Rätsel. Wir wären geneigt, anzunehmen, daß der bedächtige Chyträus eben auch unsern Brief zu jenen gerechnet, die geeignet sind, ‚viel frommen Leut zu betrüben‘ und ‚in schädlichen Zweifel zu führen‘; und doch gibt derselbe Chyträus denselben Brief zwei Jahre später in seiner lateinischen Historia heraus, während er in der deutschen noch nicht gestanden!

Das Rätsel löst eine Episode aus der Geschichte der lateinischen Historia, welche der Herausgeber derselben, Mathias Ritter, uns in der Einleitung folgendermaßen erzählt: ‚Er habe gewünscht, daß das lateinische Exemplar für die Ausländer gedruckt würde. Der Frankfurter Buchdrucker habe eines erhalten und sich entschlossen, es zu drucken. Chyträus habe die, wie es scheint verlangte, Dedikation wegen Entfernung von der Messe nicht geschickt, vielmehr die Zurücksendung des Exemplars verlangt. Unterdessen hätte die angefangene lateinische Ausgabe nicht können unterbrochen werden‘[2]. Erinnern wir uns noch, daß Chyträus in der Vorrede zu seiner deutschen Ausgabe selbst erklärt, er habe ‚das Werk‘ ‚treulich zusammengetragen und *hernach* selbst verdeutscht‘, dann ergibt sich als Endresultat unserer Untersuchung das, was Doller mit folgenden Worten ausdrückt:

‚So erhielten wir also wider den Willen des Verfassers das lateinische Werk und in ihm manches, was wir in der ersten deutschen Edition vermissen und in den folgenden anders lesen‘. Aus allem gehe klar hervor, ‚daß Chyträus zuerst seinen Vertrauten alles lateinisch schriftlich mitgeteilt, was er, wie er p. 2 wiederholt, aus authentischen Schriften der am Geschäfte teilnehmenden Personen abgeschrieben hatte; aber bei der zum Drucke bestimmten Übersetzung die übeln Folgen berechnet,

---

[1]) Ebd. S. 25 f.

[2]) Ebd. S. 25.

Digitized by Google

wenn der gemeine Mann die Reformatoren als Lügner und Betrüger auftreten sehe; und so diesen wie den nicht minder unauferbaulichen Brief an Spalatin weislich unterdrückt, endlich als er von dem Frankfurter Drucke des lateinischen Werkes Nachricht erhielt, auch dieses zu verhindern gesucht habe. Als nun aber nichtsdestoweniger dieses herauskam, so war freilich nichts anders übrig, als bei den folgenden deutschen Ausgaben das Versehen gut zu machen, soviel man konnte. Man wählte die Verfälschung, die bei Luthers Werken schon so oft angewendet worden war, um so seine Ehre zu retten, — sei es auch, daß seine Gegner an der ihrigen auf das empfindlichste gekränkt würden'[1]. Letztere Worte gehen auf Walch, dem wir oben Riffl den gleichen Vorwurf machen sahen.

Soviel steht fest, der ursprüngliche Text lautet: dolos, *mendacia* et lapsus nostros facile emendabimus; die ‚von katholischer Seite verschiedentlich erhobene Anklage' wegen ‚Ausmerzung' des mendacia, von der Enders redet, ist vollkommen begründet; den hier dargelegten Sachverhalt können die Handschriften, hinter denen Enders sich verschanzt, nicht umstoßen und es steht zu erwarten, daß die Herausgeber dieses Briefes in der Weimarer Ausgabe der Wahrheit endlich zum Siege verhelfen werden.

München. Peter Sinthern S. J.

Grundsätzliches über Geschichtsforschung. Im Januar 1911 hat der Ausschuss des deutschen Hochschullehrertages zu Leipzig beschlossen, daß niemand, der den *Antimodernisteneid* geschworen hat, Mitglied des Vereins werden könne, und der am vorigen 12. und 13. Oktober in Dresden abgehaltene Hochschullehrertag, der eine Minderheit der deutschen Professoren darstellte, hat sich diese Resolution zu eigen gemacht in folgender Form:

‚Der in Leipzig versammelte Ausschuss des Deutschen Hochschullehrertages ist anläßlich der Vorbereitungen von Satzungen für den Verein Deutscher Hochschullehrer übereinstimmend zu der Ansicht gelangt, daß diejenigen Mitglieder akademischer Lehrkörper, welche den Antimodernisteneid geleistet haben, nicht Mitglieder dieser Vereinigung sein können, weil sie damit verzichten auf unabhängige Erkenntnis der Wahrheit und Betätigung ihrer wissenschaftlichen Überzeugung und so einen Anspruch auf die Ehrenstellung eines unabhängigen Forschers verwirkt haben (Germania 1911 Nr. 238).

---

[1]) Ebd. S. 26.

Digitized by Google

Bei Lesung dieses Beschlusses wurde dem Schreiber vorliegender Zeilen die Erinnerung an ein Gespräch wachgerufen, das in den aufgeregten siebziger Jahren zwischen zwei Universitätslehrern geführt wurde. Der eine, Professor der allgemeinen Geschichte, hatte wiederholt auf die Schwierigkeiten hingewiesen, welche das Unfehlbarkeitsdogma dem Historiker bereite; eine Reihe feststehender Tatsachen mache ihm die Annahme dieser Lehre unmöglich. Der andere, ein Theologe, hatte die Angriffe längere Zeit ignoriert. Schließlich erlaubte er sich, da der erste nicht abließ, zu drängen, die Frage: ‚Nun, verehrter Herr Kollege, was sind denn das für Schwierigkeiten, von denen Sie reden? Ich habe mich mit der päpstlichen Unfehlbarkeit und ihrer Geschichte eingehend beschäftigt. Es würde mich interessieren, von Ihnen etwas Neues zu hören‘.

Da der Historiker mit dem Ausdruck großer Sicherheit gesprochen hatte, so glaubte der Theologe wenigstens auf einige allbekannte und hundertmal gelöste geschichtliche Schwierigkeiten gegen die Infallibilität gefaßt sein zu dürfen. Es kam indes anders. Der Geschichtsprofessor hatte gehofft, daß er durch den bloßen allgemeinen Hinweis auf peinliche Tatsachen seinen Kollegen mundtot machen werde. Jetzt, da er aufgefordert ward, derartige Tatschen im einzelnen namhaft zu machen, gab er den kleinlauten Bescheid, daß ihm — im Augenblick nichts einfalle.

Gerade so würde es den Herren in Leipzig und in Dresden ergangen sein, wenn man sie nach den *Beweisen* für ihre Resolution gefragt hätte. Es wäre ihnen ‚im Augenblick nichts eingefallen‘ oder sie würden im günstigsten Falle mit Phrasen aufgewartet haben, die nur ein Beweis dafür gewesen wären, daß ihnen der Einblick in die ganze Frage abging.

Daß die Kirche echte Wissenschaft beeinträchtigt habe, ist eine mit der Geschichte in Widerspruch stehende Gelehrtenfabel, und da der Antimodernisteneid nichts wesentlich Neues enthält, so ist es gleichfalls eine Gelehrtenfabel, daß dieser Eid der Tod wahrer Wissenschaft sei.

Mit Rücksicht auf die weite Verbreitung dieser Gelehrtenfabel und der damit zusammenhängenden Unklarheit erkenntnistheoretischer Grundbegriffe auch bei Männern, denen in ihrem Spezialfach ein bedeutendes Maß von Detailwissen nicht abgesprochen werden soll, war es ein verdienstliches Unternehmen, das Verhältnis des Antimodernisteneides zur Wissenschaft sachgemäß zu beleuchten und den mit soviel Selbstbewußtsein vorgetragenen Sätzen von Geistesknechtung usf. den Tatbestand nicht bloß gegenüberzuhalten, sondern auch streng zu beweisen.

Digitized by Google

Aus diesem Bestreben gingen, neben dem weiter ausgreifenden gediegenen Werke Josef Donats, Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. 2. Aufl. Innsbruck 1911, hervor die gleichfalls recht verdienstlichen kleineren Arbeiten von Karl Braig, Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1911, von Reginald Schultes, Was beschwören wir im Anti-Modernisteneid. Theologische Erklärung des Anti-Modernisteneides, Mainz 1911, und von Benedikt Baur, Klarheit und Wahrheit. Eine Erklärung des Anti-Modernisteneides. Freiburg i. Br. 1911.

Betrachten diese Schriften das Verhältnis des Antimodernisteneides zur Wissenschaft überhaupt, so hat sich *Marx* in seiner tüchtigen Studie auf die Klarstellung der Beziehungen zwischen dem Eide wider den Modernismus und der *Geschichtsforschung* beschränkt (Trier 1911). Der Gegenstand ist hochaktuell; denn gerade in Bezug auf die Geschichte wird versichert, daß durch die Forderung des Heiligen Vaters objektive d. h. wissenschaftliche Forschung unmöglich gemacht sei[1]). Streng logisch behandelt der Verfasser im ersten Abschnitt mit der Aufschrift: ‚Der Eid wider den Modernismus' 1) ‚Neues im Eide', 2) ‚Sinn und Bedeutung des Eides für die Geschichtsforschung'. Der zweite Abschnitt untersucht ‚die Forderungen der Geschichtswissenschaft' und beleuchtet die ‚Voraussetzungslosigkeit' der Wissenschaft, ihre Freiheit, schließlich die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Darauf folgt eine Darlegung der Objektivität und des religiösen Standpunktes eines katholischen Forschers. Anhang I gibt die Eidesformel des Erlasses vom 1. September 1910, den Anhang II bildet Concilii Vaticani Constitutio dogmatica de fide catholica. Caput IV: De fide et ratione.

Die Ausführungen des Verfassers sind für jeden, der einigen guten Willen hat, überzeugend und der Schlußsatz S. 86 erscheint vollkommen bewiesen: ‚Der katholische Geschichtsforscher auf seinem religiösen Standpunkte ist, wenn er alle andern Bedingungen, die zu leisten sind, erfüllt, wohl imstande, echte Geschichtsforschung zu betreiben, sein religiöser Standpunkt verleiht ihm sogar noch einen Vorteil vor andern'.

Im Anschluß an die Erörterungen von Marx und teilweise zu ihrer Ergänzung mögen hier einige grundsätzliche Bemerkungen,

---

[1]) Hier mag auch des geistreichen Vortrags gedacht sein, den A. von Ruville am 9. August 1911 in Mainz gehalten hat über ‚Katholischen Glauben, Geschichtswissenschaft und Geschichtsunterricht' gedruckt zu Essen-Ruhr 1911.


Digitized by Google

welche die Geschichte und im besondern die Kirchengeschichte betreffen, zum Ausdruck kommen.

Was sich im Allgemeinen über den Begriff und die Aufgabe der Kirchengeschichte und der Geschichte überhaupt sagen läßt, wird ohne erheblichen Widerspruch von den Vertretern fast aller religiöser Schattierungen anerkannt. Auch über die Art, wie die Aufgabe des Historikers zu lösen, ist man im großen ganzen theoretisch einig. Nicht so, wenn es sich um die praktische Ausführung handelt. So wird beispielsweise die Forderung der *Objektivität* sicher von allen gestellt. Frägt man: ‚Ist dieses bestimmte historische Werk wirklich objektiv?' so gehen die Ansichten nicht selten schroff auseinander, und was der eine mustergültig nennt, das verwirft der andere als einseitige, befangene Leistung. Man hat gewisse Schlagworte aufgebracht, mit denen man auf Seiten der ungläubigen Geschichtschreibung positiv christliche Publikationen, auf protestantischer Seite so manches literarische Produkt, das in katholischem Geiste geschrieben ist, zum vorhinein zu verfehmen pflegt. Wollte man diesen Stimmen glauben, dann wäre Janssens Geschichte des deutschen Volkes ein kurialistisches, ultramontanes Tendenzstück, das die Wahrheit in der schnödesten Weise verleugnet, ein gelehrtes Pamphlet, dessen Grundfehler darin zu suchen sei, daß es ohne die hochgepriesene Voraussetzungslosigkeit geschrieben ist.

Man verlangt, daß jede Geschichte unbefangen und *voraussetzungslos* sei, mit andern Worten: sie darf nicht befangen sein in katholischen Anschauungen, sie muß sich über Glaube und Dogma hinwegzusetzen wissen, sie darf nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß etwa gar die katholische Religion die wahre sei und daß alles, was mit der Lehre der Kirche in Widerspruch steht, notwendig auf Irrtum beruhe. Würde ein Historiker Sympathien verraten für den Budhismus oder für den Islam, so wäre er vielen ganz genehm. Der überzeugungstreue Katholik dagegen muß als befangen gelten. Man geht so weit, daß man seine Verwunderung darüber ausspricht, wie denn überhaupt ein Katholik Geschichte treiben könne, da ihm ja durch seine Religion eine strenge Marschroute vorgeschrieben sei, durch die ihm die ‚freie Forschung' unmöglich gemacht werde.

Was ist nun von der sogenannten voraussetzungslosen Geschichtsforschung zu halten? Antwort: Die gewünschte Voraussetzungslosigkeit ist ein Unding. Sie findet sich auch in den geschichtlichen Arbeiten derer, die sie fordern, nicht; denn sie setzen ohne Beweis voraus, daß die katholische Kirche das nicht ist, als was sie Christus der Herr eingesetzt hat, ein göttliches Institut,

Digitized by Google

gestiftet zum Heile der Menschheit. Diese Leugnung ist die große Voraussetzung der akatholischen Geschichtsforschung und Geschichtschreibung, die sich also mit ihrem Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit selbst widerspricht.

Überdies ist es ein Ding der Unmöglichkeit, einen Geschichtsvortrag zu halten, ein Buch zu schreiben ohne Voraussetzungen. Was evident ist, hat alle Welt noch vorausgesetzt und muß vorausgesetzt werden; ein strikter Beweis für evidente Wahrheiten ist unmöglich, aber auch überflüssig.

Also darauf kommt es nicht an, daß der Historiker voraussetzungslos an seine Aufgabe herantrete, sondern darauf kommt es an, daß er nicht voraussetze, was nicht entweder evident oder als vollkommen gewiß bewiesen ist. Die Geschichte setzt andere Disziplinen voraus, in denen jene Wahrheiten bewiesen werden, welche sie als Postulate anzunehmen hat. Sie setzt zB. die Philosophie voraus, im besondern die logica applicata, in der jene Grundsätze entwickelt und festgelegt werden, welche jede gewissenhafte Geschichtsforschung leiten müssen. Die Göttlichkeit des Christentums kann allerdings ohne Geschichte nicht bewiesen werden. Aber nur selten befaßt sich der Fachhistoriker mit dieser Frage. Sie ist die Domäne des Theologen, der Gegenstand der Apologie geworden. Hier wird der göttliche Charakter der christlichen Religion mit einer Klarheit und Schärfe bewiesen, die auch den unerbittlichsten Geschichtskritiker überzeugen müssen. Verschmäht es der Durchschnitts-Historiker, dieses Gebiet zu betreten, so ist das seine Sache. Aber das Recht muß ihm abgesprochen werden, dem Theologen, der an die Göttlichkeit seiner Religion nicht bloß glaubt, sondern von ihr auch überzeugt ist, wie man von geschichtlichen Dingen überzeugt sein kann, den Vorwurf zu machen, daß es ihm an der nötigen Voraussetzungslosigkeit fehle. Was der Theologe als stichhaltig bewiesen erkannt hat und was er unter der Bedingung der praeambula fidei mit übernatürlichem Glauben für wahr hält, das ist und bleibt wahr, auch dann, wenn er seine Rolle als Theologe mit der des Historikers vertauscht. Es sind jene Wahrheiten keine Voraussetzungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes; es sind bewiesene Thesen, es sind Marksteine für weitere Forschung. Sie können und sollen auf dem oft sehr dunkeln, unwegsamen und dornigen Gebiete der historischen Forschung Leitsterne sein, die vor Irrwegen schützen. Denn alles ist notwendig Irrtum, was einer ausgemachten Wahrheit widerspricht.

Es ist mithin unberechtigt, zu verlangen, daß der Historiker als solcher seinen Glauben bei Seite lasse, daß er ihn gewisser-

Digitized by Google

maßen verleugne und wo möglich so schreibe, als hätte er keinen Glauben.

Im Prinzip hat das *Ranke* gefordert, den man den größten Geschichtschreiber aller Zeiten und Nationen genannt hat. Er sagt im dritten Bande seiner Weltgeschichte, daß er glaube, ein guter evangelischer Christ zu sein; das habe indes mit der Geschichte nichts zu schaffen. Ranke macht diese Bemerkung dort, wo er beim Abschluß der alten Geschichte den Weltheiland Jesus Christus einführt. Der Historiker habe nur die Tatsachen zu berichten; das Geheimnis gehe ihn nichts an. Ranke meint die Gottheit Christi und hat nicht bedacht, daß auch die Gottheit Christi eine Tatsache ist, die größte der Weltgeschichte. Übrigens hat Ranke sein Versprechen, vom Geheimnis nicht reden zu wollen, schlecht gehalten. Er hat davon geredet und er mußte davon reden; es ist auch ihm nicht gelungen, den Felsen zu umgehen, an dem die Geister sich scheiden. Der Berliner Historiker hat wiederholt vom Christentum gehandelt, aber freilich so, daß jeder, der offene Augen hat, sieht: Der Altmeister hat, als er die Weltgeschichte schrieb, das Geheimnis geleugnet.

Indes versichert Ranke nicht ausdrücklich, daß das Christentum eine ‚plötzliche göttliche Erscheinung' ist? — Man lasse sich durch derartige Wendungen nicht täuschen. Gleich darauf folgt das Sätzchen: ‚Wie denn überhaupt die großen Produktionen des Genies den Charakter des unmittelbar Erleuchteten an sich tragen. Es kann nach Plato kein Plato mehr kommen'. ‚Haben doch alle Produktionen des Genius in Kunst, Poesie, Wissenschaft und Staat einen unmittelbaren Bezug zum Göttlichen'. Nach der Weltgeschichte Rankes ist das Christentum als ‚Produktion des Genies' Menschenwerk und Christus ein potenziertes Menschenkind. Ranke ging an die Geschichtschreibung mit einer unbewiesenen, aus der Luft gegriffenen Voraussetzung.

Anders der Katholik, speziell der Theologe, welcher sich in der Dogmatik und den übrigen theologischen Fächern von der Göttlichkeit seiner Kirche überzeugt hat und mit dieser Überzeugung die Welt betrachtet, nicht bloß die gegenwärtige, sondern auch die Welt der Geschichte, die Vergangenheit. Ranke hat den Satz niedergeschrieben: ‚Daß das Papsttum eine göttliche Institution sei, ist eine Ansicht, zu welcher sich der Historiker nicht bekennen kann'. Das sagte er, der notorische Staatshistoriker, welcher überall nur Politik sah und folgerichtig auch das Papsttum als ein Werk schlauer, überlegener Politik hinstellen mußte. Es war für Ranke ausgemacht, es war ein Dogma, an dem er unerschütterlich festhielt, daß vom Historiker alles aus ‚rein mensch-

Digitized by Google

lichen Motiven‘ erklärt werden müsse — die große Voraussetzung des Rationalismus, die dieser indes bis zur Stunde nicht bewiesen hat und in Ewigkeit nicht beweisen wird[1]).

Um es kurz zu sagen: gäbe es eine voraussetzungslose Geschichtschreibung, so stünde sie im Widerspruch mit der gesunden Vernunft. Aber es gibt keine; und darum steht jede, die es wenigstens sein will, im Widerspruch mit sich selbst.

Zur Unbefangenheit und Unparteilichkeit echter Geschichtschreibung gehört es ferner nicht, daß man gar keine Sympathien habe. Wäre dem so, dann müßten Thukydides und Tacitus den schlechtesten Historikern beigezählt werden. Das ist indes noch niemandem eingefallen. Ist aber die Liebe berechtigt, mit der Thukydides und Tacitus an ihrem Vaterlande hingen, und waren sie samt dieser Liebe sehr bedeutende Geschichtschreiber, dann ist in unendlich höherem Grade die Liebe berechtigt, mit welcher der Katholik als ein gutes Kind an seiner besten Mutter, an der Kirche, hängt, und vereinigen sich mit dieser Liebe die Vorzüge des wahren Historikers, vor allem eine gesunde Kritik und die Gabe der Darstellung, dann wird das Bild, welches solche Liebe und solches Verständnis von der Kirche entwerfen, den Tatsachen ungleich mehr gerecht werden, als die Zeichnung, welche der Rationalist entwirft, dem das innerste Wesen der Kirche verschlossen bleibt, der deshalb auch vieles, was an dem mystischen Leibe Christi in die Augen springt, schief deuten muß.

Zwei hiermit verwandte kurze, aber inhaltschwere Regeln, die Cicero dem Historiker gegeben hat, lauten: *Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat.* Der Historiker soll sich nicht unterstehen, eine Unwahrheit zu sagen, er soll aber auch kein Bedenken tragen, die Wahrheit ganz und voll zu bekennen dort, wo sie ihm schmerzlich ist. Die Anwendung liegt nahe. Da die Geschichte, deren Gegenstand sündige Menschen sind, Erscheinungen aufweist, welche ein katholisch fühlendes Gemüt mit Wehmut erfüllen müssen, so könnte der katholische Historiker in Gefahr kommen, derartige Vorgänge dort, wo ihre Erwähnung für das richtige Verständnis der Zeit gefordert ist, zu verschweigen oder sie gar zu leugnen. Wenn es sich aber der eine heraus-

[1]) Die Belege finden sich in meiner Schrift ‚Rankes Weltgeschichte. Eine kritische Studie‘, Paderborn 1890. Wenn diese Schrift in einer Bibliographie, die ein ‚kritischer Wegweiser‘ sein will, ein Pamphlet genannt wird, so beruht auch diese Bezeichnung, wie so manche andere Behauptung desselben Beurteilers auf einem unbewiesenen willkürlich als wahr vorausgesetzten Dogma.


Digitized by Google

nähme, zu übergehen, was ihm nicht gefällt, dann würde der andere das gleiche Recht auch für sich beanspruchen, und es entstünden auf diese Weise nicht Darstellungen der geschichtlichen Wahrheit, sondern der allerpersönlichsten Liebhabereien. Zudem ist das Verschweigen beispielsweise der Ausschweifungen Alexanders VI zwekwidrig. Denn das, was der katholische Historiker nicht sagen mag, wird höchst wahrscheinlich einmal von andern übel gesinnten Geschichtschreibern gesagt werden, und dann gewöhnlich übertrieben und mit der Spitze nicht gegen diesen oder jenen Papst, gegen diesen oder jenen Bischof, sondern gegen das Papsttum und die Kirche selbst. Der Katholik wird von den Verirrungen hoher kirchlicher Würdenträger etwa so reden, wie ein guter Sohn, eine gute Tochter vom Vater oder von der Mutter, deren Fehltritte sie einmal wahrheitsgetreu berichten müßten. Es wird ihnen weh tun. Aber sie werden sich bei aller schuldigen Ehrfurcht nicht um Haaresbreite gegen die Wahrheit verfehlen.

Zudem hat die Furchtsamkeit, die manchen abhalten könnte, die ganze Wahrheit zu sagen, wo sie am Platze ist, ihren Grund doch schließlich in einem schwachen Glauben. Gott der Herr kann auch auf krummen Linien gerade schreiben, sagt das Sprichwort, und eben die Armseligkeiten in der Kirche sind ein Beweis dafür, daß in ihr ein höherer Geist waltet, eine Hand, die auch das Böse zum Guten zu lenken weiß. Wäre die Kirche nicht göttlichen Ursprungs und würde sie nicht fort und fort von der Vorsehung geleitet und geschützt, so wäre ihr Untergang längst besiegelt. Die Menschlichkeiten in der Kirche beweisen ihre Göttlichkeit.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Joh 1,1—18. Im 4. Quartalheft 1911, Seite 753 ff dieser Zeitschrift erschien ein Artikel von P. N. Schlögl über die rhythmische Gliederung des Prologs. Da es immerhin für die Richtigkeit einer Sache spricht, wenn verschiedene unabhängig zu demselben Resultat gelangen, sei es mir gestattet, darauf zurückzukommen. Auch ich habe den dort angezogenen Artikel D. H. Müllers nicht gekannt. Übrigens steht der Prolog in seiner rythmisch-strophischen Gliederung im Johannes-Evangelium nicht vereinzelt da, da ich längst zu den gleichen Resultaten auch an den Reden des Evangeliums gelangt bin.

Von P. Schlögl weiche ich nur in der Abmessung der Stichen ab. Ich lasse darum die deutsche Übersetzung folgen, doch ohne Wiedergabe der hebräischen Rückübersetzung. Die hauptsäch-

Digitized by Google

lichsten Abweichungen von der l. c. mitgeteilten bestünden in der Ersetzung von אשר und הוא durch ש und זה.

Ia.

1 Im Anfange war das Wort,
und das Wort war bei Gott,
und Gott war das Wort.
2 Dieses war im Anfange bei Gott:
3 alles ist durch dasselbe geworden,
und nichts vom Gewordenen ist ohne es geworden.
4 In ihm war das Leben,
und das Leben war das Licht der Menschen.
5 Und das Licht leuchtet in der Finsternis,
aber die Finsternis hat es nicht aufgenommen.

Ib.

6 Es erstand ein Mensch, von Gott gesandt,
dessen Name Johannes ist.
7 Dieser kam zum Zeugnis, um von dem Lichte zu zeugen,
damit alle durch ihn daran glauben sollten.
8 Er selbst war nicht das Licht,
er sollte für das Licht nur zeugen.
9 Es war das wahre Licht,
das jeden Menschen erleuchtet, daran, in die Welt zu kommen.
10 Es war in der Welt,
und die Welt ist durch es geworden,
aber die Welt hat es nicht anerkannt.

IIa.

11 Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.
12 Allen, die ihn aufnahmen, gab er die Macht,
Kinder Gottes zu werden:
jenen, die an seinen Namen glauben,
13 die nicht aus dem Blut geboren sind oder aus des Fleisches Willen,
auch nicht aus des Mannes Willen, sondern aus Gott.
14 Und das Wort ist Fleisch geworden
und hat unter uns gewohnt, daß wir seine Herrlichkeit schauten,
die Herrlichkeit, wie sie dem Eingeborenen des Vaters zusteht,
voll von Gnade und Wahrheit.

Digitized by Google

IIb.

15 Johannes zeugt von ihm und ruft
und spricht: ‚Dieser ist, von dem ich gesagt habe:
Der nach mir kommt, geht mir vor,
denn mir gegenüber ist er der erste‘.
16 Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen
Gnade über Gnade.
17 Wohl wurde durch Moses das Gesetz gegeben,
aber die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus geworden.
18 Niemals hat Gott ein Mensch geschaut:
der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist,
dieser selbst hat uns von ihm erzählt.

Der Prolog zerfällt in zwei Doppelstrophen, die in der Übersetzung durch Iab, IIab gekennzeichnet sind. Die Anzahl der Stiche beträgt 10+11, 10+11. Im formalistischen äußeren Aufbau entsprechen sich die einzelnen Tristiche und Tetrastiche so genau, wie man es sonst selten findet: Ia und IIa: 3+3+4; Ib und IIb: 2+2; 2+2; 3. Nicht minder sind alle interstrophalen Verbindungen kreuz und quer, wie sie nur im hebräischen Strophenbau möglich sind, vorhanden. *Inhaltlich* entspricht die erste Strophe der dritten, die zweite der vierten ebenso, wie es der äußeren Struktur nach der Fall ist. Sowohl in Ib wie in IIb haben wir die Gegenüberstellung zwischen Johannes und Christus, während in Ia und IIa das Wesen des Logos-Christus und seine Wirksamkeit das Thema bildet[1]). In andern Worten, Ia und Ib, anderseits IIa und IIb sind antithetische, dagegen Ia und IIa anderseits Ib und IIb synthetische Strophen. — Der *literarische* Standpunkt, von dem aus der Prolog geschrieben ist, ist die spätere Zeit nach der Himmelfahrt Christi. Während dessen irdisch-historische Mission vollendet ist, setzt sich seine heilsgeschichtliche Wirksamkeit in der Gegenwart des Schreibers (vgl. φαίνει v. 5 mit ἦν v. 4) fort.

Ia beschreibt das ewige, göttliche Wesen des Logos (v. 1) und sein Verhältnis zu Gott, sein Verhältnis zur Welt in der natürlichen Ordnung der Schöpfung (v. 2—3) und in der übernatürlichen Ordnung des Heils (v. 4—5). Bei letzterem wird schon darauf hingewiesen, daß aus eigener Schuld der Menschen der Heilsplan nicht voll verwirklicht wird.

[1]) Insofern bildet der Prolog eine Art Analogon zu der Parusierede Mt 24, in der gleichfalls strophenweise das Thema wechselt; vgl. meinen Artikel darüber in Theologie und Glaube 1911, 267 ff.

Digitized by Google

Der symmetrische Aufbau der beiden Tristichen (v. 1. 2—3) ist auf den ersten Blick erkennbar. Hervorgehoben sei nur die dreimalige Wiederholung von ἦν und ἐγένετο, und daß in v. 3 die Aussage zuerst affirmativ, dann negativ ausgedrückt wird. Gleichartig ist auch die Einführung der doppelten Tätigkeit des Logos. Wie v. 2 begründet, inwiefern er Prinzip der Schöpfung, so v. 4a, wodurch er die Quelle des Heils sein konnte: in ihm ist das Leben, d. h. der Zusammenschluß und die Fülle aller übernatürlichen Güter. Durch sein Erscheinen auf Erden (cf. v. 9, 10 u v. 14) offenbarte er sie der Menschheit als Licht, d. i. Quelle der Heilsgüter durch Mitteilung der religiösen Wahrheiten und Kräfte (v. 5). Die Verkettung der einzelnen Ausdrücke ist in v. 4—5 die gleiche wie v. 1—2.

Ib handelt über das Licht in Form einer Gegenüberstellung von Johannes und Christus. Wohl entsprang die Mission des Johannes der göttlichen Sendung, aber seiner menschlichen Natur entsprechend konnte sie nur Vorbereitung für die Ankunft des wirklichen Lichtes sein. Daher die nachdrückliche (dreimalige) Hervorhebung des Zeugnisgebens. Der Zweck seiner Sendung wird v. 7 positiv, v. 8 negativ ausgedrückt. — V. 8 und 9 gehören enger zusammen, indem aus ihnen das chronologische Verhältnis der Mission des Johannes zur Wirksamkeit Christi erschlossen wird. — Das Licht selbst war auch in der Welt (als Λόγος ἔνσαρκος), aber trotz der metaphysischen Abhängigkeit von ihm, hat die Welt seinen heilsgeschichtlichen Plan zurückgewiesen (v. 10).

Wie schon hervorgehoben, ist Zeugnisgeben ein Stichwort der Strophe. Außerdem das *Licht* (viermal), wodurch die Strophe mit der vorhergehenden verknüpft, und die *Welt* (viermal), wodurch die Universalität des Heilsplanes angedeutet wird. Außerdem bieten beide Strophen zum Schluß den gleichen parallelen Gedanken (‚die Finsternis hat es nicht aufgenommen — die Welt hat es nicht erkannt'), wodurch sie auch in sich fest umgrenzt werden. Für die Struktur der Stichen ist zu bemerken, daß hier (v. 6a. 7a. 9b) verschiedene in der Mitte eine Zäsur haben, wie auch in IIab.

IIa. Beginnt Ia mit dem absoluten Anfang des Λόγος ἄσαρκος (v. 1), so IIa mit dem relativen des Λόγος ἔνσαρκος, d. h. mit seinem Erscheinen in seinem Eigentum, dem jüdischen Volke (v. 11). Anderseits schließt sich v. 11 direkt an v. 5 an, dessen Gedanken er aufnimmt und näher erläutert, so daß wir eine Sinnesverkettung haben.

Überhaupt bieten diese Strophen eine gute Illustration der Verkettung unter einander. In der äußeren Ausführung (Wieder-

Digitized by Google

holung derselben Stichworte) gehen Ia und Ib mit einander. Hinsichtlich des Inhalts bieten hingegen Ia und IIa einen vollständigen Parallelismus. Der Göttlichkeit des Logos und seiner Ewigkeit (v. 1) entspricht hier sein Auftreten in der Zeit und die Gotteskindschaft der Gläubigen (v. 11—12); der physischen Schöpfung (v. 2—3) die übernatürliche Geburt der Gläubigen (v. 13); der abstrakt und metaphorisch beschriebenen heilsgeschichtlichen Wirksamkeit] des Logos in der Welt (v. 4—5) die klar umschriebene Wirksamkeit und Erscheinung in der Menschwerdung (v. 14).

V. 11 ist mit Recht zu v. 12 zu ziehen, und nicht zu v. 10, trotzdem er zu diesem eine Steigerung darstellt; durch letzteres wird nur eine Verkettung zwischen den beiden Strophen hergestellt. Es wurde schon hingewiesen, wie v. 11 das Pendant zu v. 1 ist. Auch abgesehen davon, daß das παρέλαβον das κατέλαβον von v. 5 aufnimmt, gehört v. 11 notwendig als Gegensatz zu v. 12: An Stelle der Israeliten, die ihn nicht aufnahmen, treten die ὅσοι aus der ganzen Menschheit. Die Gotteskindschaft beruht nicht auf irgend welcher Zugehörigkeit zu einem Volke, sondern auf dem Glauben an Jesus und einer Zeugung aus Gott. Der geistige Charakter dieser Zeugung wird durch eine dreifache Negation, daß sie eine physische sei, nachdrücklichst betont. — Die Einführung des Ausdruckes ‚das Wort‘ bedeutet eine Verknüpfung mehr mit Ia. Ferner werden die Ausdrücke Leben und Licht (v. 4) durch Herrlichkeit und Gnade und Wahrheit näher erläutert, wie anderseits die Art und Weise, in der das Leben das Licht der Menschen war, durch das Fleischwerden des Wortes und seinen vorübergehenden Aufenthalt unter den Menschen unter dieser Gestalt begreiflich gemacht wird. Der Finsternis, die ihn nicht aufnahm (v. 5) und der Welt, die ihn nicht anerkannte (v. 10), stehen die Gläubigen gegenüber.

IIb knüpft wieder unmittelbar an Ib an und zwar an demselben Ausgangspunkt wie v. 6. Die äußere Verbindung stellen die Ausdrücke *Johannes* und *zeugen* her. Diesmal wird der Inhalt der johanneischen Bezeugung angeführt. Darin erklärt der Täufer, daß seine wesentliche Bedeutung darin liege, Vorläufer des Höheren (v. 15c ist Umschreibung für Vorläufer) zu sein. Dieser Tetrastich (v. 15) entspricht dem oberen (v. 6—7).

V. 16 setzt wieder die Reflexion des Evangelisten ein, mit einem Seitenblick auf v. 8—9. Christus ist der Träger der NTl. Offenbarung. Als solcher konnte Johannes nicht in Betracht kommen (v. 8), weil Christus allein das wirkliche Licht ist, das uns die Gnadenfülle brachte. Auch im Hinblick auf die ATl. Offenbarung in Moses kann Christus nicht abgelehnt werden, weil

Digitized by Google

Christus allein Gnade und Wahrheit bringt (v. 17) vermöge seiner göttlichen Natur (v. 18). Christus allein ist der eingeborene Sohn des Vaters. Die Mitteilung des göttlichen Lebens kann aber durch einen Menschen nicht erfolgen; und ein Mensch, trotz seiner besonderen Sendung, war auch Moses. Daher der wesentliche Unterschied in beiden Offenbarungen. Aus v. 18 verglichen mit v. 10 ersehen wir auch die moralische Notwendigkeit dessen, daß das ‚Licht' in der Welt erschienen wäre. — Das Wort *erzählen* (aus eigener Erfahrung) weist auf den Gegensatz zu Johannes hin, der nur Christum *bezeugt*.

Zwischen IIa und IIb bestehen verschiedene Verbindungen im Ausdruck: Gnade und Wahrheit (v. 14. 17), ἔλαβον (v. 11. 12) und ἐλάβομεν (v. 16). Dem unbestimmten (ohne Artikel!) ‚Vaters Eingeborenem' steht nun das bestimmtere (mit Artikel!) ‚der eingeborene Sohn im Schoße des Vaters' entgegen. Durch die letzte Wendung wird auch Christus den Kindern Gottes (v. 12) gegenüber gekennzeichnet, wie auch der Ausgangspunkt (v. 1) wieder erreicht.

Oeventrop i. W. P. P. Szczygiel M. S. C.

Die hl. Kommunion und das ewige Leben. Schon im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 529 ff) war gelegentlich einer Rezension die Rede von der Notwendigkeit der hl. Eucharistie; dort wurde ausschließlich widerlegt, was von den Gründen für eine necessitas medii weniger stichhaltig schien; hier soll der Versuch gemacht werden, auch positiv eine andere Ansicht vorzulegen und zu begründen, eine Ansicht, die ebenso eindringlich, wenn nicht noch mehr, die öftere hl. Kommunion empfehlen und das päpstliche Dekret in seinem hohen Wert klarstellen dürfte.

Um die enge Beziehung der hl. Eucharistie zum ewigen Leben darzustellen, kann man zwei Wege beschreiten: man kann nach Beweisen suchen, daß sie unbedingt notwendig ist, man kann aber auch von ihrer erhabenen und zentralen Stellung ausgehen. Es sind diese zwei Wege durchaus nicht identisch, sondern es besteht ein großer Unterschied, gerade in Bezug auf die Eucharistie.

Wenn ich von einer Institution nachgewiesen habe, daß sie zum Heile unbedingt notwendig ist, so habe ich an und für sich noch nichts gesagt über den *inneren* Wert derselben; daß sie ein notwendiges Mittel zum Heile ist, bedeutet einen *relativen Wert* des Mittels zum Ziel; dabei können aber andere Institutionen *in sich* viel vollkommener und höher zu bewerten sein, obgleich

Digitized by Google

sie nicht so notwendig, vielleicht sogar nur geraten sind. Ja, es werden sich diese beiden Werte oft so verhalten, daß der eine abnimmt, während der andere zunimmt nach dem Axiom der Theologen: ‚quo magis aliquid accedit ad rationem finis, eo magis recedit a ratione medii'. Je mehr etwas an innerer Vollkommenheit besitzt und darin an das Ziel heranreicht, umso weniger geht es an, daß es als bloßes Mittel angesehen wird. So ist zB. ein Akt vollkommener Reue in sich höher zu bewerten und vollkommener als ein Akt unvollkommener Reue; ist er aber deswegen als Mittel zum Heil *notwendiger* als der geringere Grad? Ebenso ist das Leben nach den evangelischen Räten vollkommener als das der Gebote, hat eine engere Beziehung zum ewigen Leben (‚beati pauperes . . . quoniam ipsorum est regnum coelorum'): ist es deswegen notwendig necessitate medii? Im Gegenteil am meisten notwendig ist immer der *geringste* Grad, das Notwendigste ist einmal, wenigstens den untersten Grad von Reue zu haben, so daß die Sünde nachgelassen werden kann, das Notwendigste ist die Beobachtung der *Gebote*; ein höherer Grad ist aber gewiß vollkommener und *deshalb* mehr zu empfehlen, obgleich auch ohne ihn der getaufte Sünder das Heil erlangen kann, obgleich er nicht so *notwendig* ist.

Wenn also Taufe und Buße unbedingt notwendige Mitte sind, so stehen sie eben wegen dieses *relativen* Wertes an *erster* Stelle — aber dem *inneren* Wert und der wesentlichen Vollkommenheit nach werden sie von anderen Sakramenten überragt, die nicht so notwendig zum Heile sind.

In sich vollkommener sind überhaupt schon alle Sakramente der Lebendigen, die nur einem Kind und Freund Gottes gespendet werden können; sie nähern sich schon dem Ziel, der ewig dauernden Freundschaft Gottes in der Seligkeit, während Taufe und Buße für Sünder, bzw. für außerhalb der Kirche Stehende eingesetzt sind und nur den ersten Beginn des Gnadenstandes geben.

Da darf wohl folgende Gegenüberstellung aus der Lehre des hl. Thomas, in der er mit den meisten Theologen übereinstimmt, als Bestätigung angeführt werden.

Bei der Frage, ob *alle* Sakramente heilsnotwendig[1]) seien (III q. 65 a. 4), unterscheidet er eine *doppelte Art von Notwendigkeit* in Bezug auf ein zu erreichendes Ziel: *Die erste Art* besteht darin, daß etwas so notwendig ist, daß das Ziel einfachhin nicht erreicht werden kann, ohne dieses Mittel; als Beispiel dient ihm: Speise in Bezug auf das natürliche Leben. In diesem Sinne aber

[1]) Den Ausdruck ‚necessitas medii' kennt er noch nicht.

Digitized by Google

sind (so der Heilige) für den einzelnen Menschen *nur zwei Sakramente* notwendig, Taufe und Buße; für die Gemeinschaft noch ein Drittes, die Weihe. *Die zweite Art* von Notwendigkeit ist nur eine solche, daß ohne sie das Ziel nicht so entsprechend (‚sine quo non habetur finis ita convenienter‘) oder so gut erreicht wird‘ wie zB. ein Pferd notwendig ist, um eine Reise zu machen. Und in diesem zweiten Sinn sind *alle übrigen Sakramente notwendig.* (‚Sed secundo modo sunt necessaria alia Sacramenta‘). Das ist sicher auch der Schlüssel, für die richtige Erklärung der später folgenden Stelle über die Eucharistie (III q. 73 a. 3). ‚Et ideo hoc Sacramentum *non hoc modo est de necessitate salutis* sicut baptismus.

Wo sich's also um den relativen Wert der Sakramente handelt, um ihre necessitas salutis, da stehen die Sakramente der Toten an erster Stelle, da spricht er auch in einem eigenen Artikel (III q. 68 a. 1) davon, ob einer gerettet werden kann ohne Taufe. Wenn aber der hl. Thomas die *Eucharistie* empfehlen will, dann hebt er ihre innere Vorzüglichkeit hervor, ihre zentrale Stellung unter allen Sakramenten, und in dieser Beziehung stellt er sie an erste Stelle. Er hat zwar auch einen Artikel (III q. 73 a. 3), ob sie de necessitate salutis sei, aber wie schon alle Objektionen zeigen (videtur quod *sit* de necessitate salutis), ist die Antwort negativ. Aber man lese dann q. 65 a. 3 ‚Utrum sacramentum Eucharistiae sit potissimum inter sacramenta‘, da wird man die wirksamsten Gründe zur Empfehlung derselben finden. Es sind drei: a) weil darin Christus selbst enthalten ist, b) weil alle übrigen Sakramente auf dieses hingeordnet sind, c) Weil fast alle Sakramente mit dem Genuß der Eucharistie beschlossen werden. Ein anderer Grund ist noch im vorhergehenden Artikel (a. 2 c.) enthalten ‚quia ordinatur ad perfectionem finis‘. Endlich gehört hierher die ganze q. 79 de effectibus Eucharistiae. So gibt uns der hl. Thomas selbst Anleitung, wie die Frage nach der engen Beziehung der Eucharistie zum ewigen Leben zu behandeln ist, in wiefern sie das Brot des Lebens ist.

Nehmen wir zum Ausgangspunkt die allererste Wirkung, die Vereinigung des Menschen mit Christus, die erhabene Stellung der Eucharistie, das wesentliche Unterscheidungsmerkmal von allen übrigen Sakramenten, daß nämlich Christus selbst in ihr enthalten ist, — so haben wir eine sichere Grundlage, von der aus wir die enge Beziehung der hl. Kommunion zum ewigen Leben viel schöner, eindringlicher und verständlicher zeigen können, als durch den zweifelhaften Nachweis einer necessitas medii, die auch dem Volke weniger verständlich ist.

Digitized by Google

Die hl. Kommunion ist in erster Linie *Vereinigung, Einssein* mit Christus. Aus diesem effectus generalis und principalis erklären und beweisen sich dann die übrigen Wirkungen von selbst. Wegen dieser Hauptwirkung ist sie ein Vorgenuß, eine Art Antizipation des Zieles des Menschen, der glückseligen Vereinigung im Himmel (‚ordinatur ad perfectionem finis‘). Sie kommt also nahe an das Ziel selbst heran und so tritt sie in der Bedeutung eines Mittels zurück, ja, alle übrigen Mittel, die Sakramente nicht ausgeschlossen, zielen zunächst auf sie ab, weil sie schon das Ziel enthält, soweit es für Erdenpilger möglich ist. Sie ist vielmehr Ziel als Mittel — und deshalb den Gerechten und selbst weit in der Vollkommenheit Fortgeschrittenen ebenso zu empfehlen, wie den Schwankenden, Kämpfenden, Unvollkommenen. Wenn man aber die Eucharistie *als Mittel* zur Bewahrung der Gnade empfehlen wollte, so müßte man schließlich zu der sonderbaren Folgerung kommen: je vollkommener eine Seele ist, umso weniger habe ich Grund, sie ihr zu empfehlen, je unvollkommener sie ist, umso mehr müßte ich dies Mittel empfehlen, so wie zB. die Buße u. Aa.

Wenn wir die enge Beziehung der hl. Kommunion zum ewigen Leben von dieser Seite aus darstellen, so lösen sich auch die anscheinend in den Schriften der Väter enthaltenen Stellen ganz natürlich und ungezwungen. Auf diesem Grund baut, wie uns scheint, auch der hl. Thomas seine Begründung der Wirkungen dieses Sakramentes auf (III q. 79). Im ersten Artikel dieses Abschnittes beweist er, daß die hl. Eucharistie überhaupt Gnade mitteile. Die Betrachtung der Wirkung dieses Sakramentes muß in erster Linie und hauptsächlich (‚primo et principaliter‘) davon ausgehen, was in ihm enthalten ist, nämlich Christus; durch sein sichtbares Erscheinen in der Welt gab er ihr das Leben der Gnade (Jo 1,17), ebenso durch sein sakramentales Kommen. Dazu verweist er auf viele Stellen des hl. Cyrillus, deren er eine anführt. Einen zweiten Beweis seiner These, der mit dem ersten zusammenhängt, sieht er darin, daß durch dieses Sakrament das Leiden Christi wieder dargestellt wird, und es infolge dessen dieselben Wirkungen im einzelnen Menschen hervorbringt, die das Leiden Christi in der Welt gewirkt hat. Ein dritter Beweis endlich liegt in der äußeren Form von Speise und Trank, unter der er sich gibt. Er wird also in uns dasselbe bewirken, was Speise und Trank für das natürliche Leben: sustentat, auget, reparat et delectat. Ein vierter Grund sind die Spezies als Zeichen der Einheit ‚o signum unitatis‘ (August.). Aber die letzteren zwei führt er doch wieder auf die ersten zurück in der Schlußzusam-

Digitized by Google

menfassung: ‚Et quia Christus et eius passio est causa gratiae et spiritualis refectio, . . . ex omnibus praemissis manifestum est, quod hoc sacramentum gratiam confert.‘

Daraufhin versteht man auch die Antwort auf die erste Schwierigkeit: Keiner kann die Gnade haben vor Empfang dieses Sakramentes, außer durch ein votum, d. h. jeder muß das votum dieses Einsseins, dieser Vereinigung mit Christus haben, der Erwachsene durch eigene Tätigkeit, das Kind durch die Kirche; wenn er dann die hl. Kommunion wirklich empfängt, so wird die Gnade vermehrt und vervollkommnet, aber anders als in der Firmung, nicht gegen äußere Schwierigkeiten, sondern darin, daß der Mensch *in sich* vervollkommnet wird, *durch die Vereinigung mit Gott.*

Wenn Thomas dann im zweiten Artikel die Frage aufwirft, ob dieses Sakrament auch etwas bewirke in Bezug auf das Leben der Glorie (Jo 6,52 ‚si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum‘), geht er zum Beweis der bejahenden Antwort wieder auf das Wesen der Eucharistie zurück, *daß Christus darin enthalten* ist und sein *Leiden dargestellt wird.* Dazu zitiert er die Stelle aus Augustinus (in Jo 26) ‚Cum cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat, nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate Sanctorum, ubi pax erit et *unitas plena atque perfecta*‘. (Hier also die imperfecta unitas, und in ihr die Anwartschaft auf die perfecta unitas.)

Besonders interessieren muß uns noch der art. 6 ‚Utrum per hoc sacramentum praeservetur homo a peccatis futuris‘. Die Sünde ist der geistige Tod der Seele. So wird jemand in ähnlicher Weise vor dem geistigen Tode bewahrt werden wie vor dem leiblichen; dies aber geschieht auf zweifache Weise: einmal dadurch, daß die Natur des Menschen innerlich gestärkt wird gegen einen von innen ausgehenden Zerfall — und dann dadurch, daß er gegen äußere Anfeindungen geschützt wird durch Waffen. Die hl. Eucharistie gibt beides: das erste dadurch, daß sie *den Menschen mit Christus* vereinigt — das zweite, weil sie das Zeichen des Leidens Christi ist, durch das die Feinde besiegt worden sind.

Gerade diese Wirkung der hl. Kommunion also, auf die es hauptsächlich ankommt, führt der hl. Thomas wieder auf den effectus primarius et principalis, die Vereinigung mit Christus, zurück.

Dieses Einssein mit Christus nennt er (q. 73 a. 3) die res sacramenti. *Sie ist unbedingt notwendig,* weil niemand sein Heil außer Christus wirken kann. So muß jeder, der die Taufe emp-

Digitized by Google

fängt, unbedingt diesen Willen, das votum haben, eins *mit Christus*, ein *Glied seines Leibes* zu bleiben; oder besser, im Empfang der Taufe ist es enthalten, beim Erwachsenen ausdrücklich, beim Kind durch die Meinung der Kirche, das ist die ‚spiritualis manducatio'. Und es genügt diese spiritualis manducatio, weil die hl. Eucharistie eben schon näher dem Ziel steht, als daß sie ein Mittel wäre; und beim Ziel genügt es ja, daß es gewünscht und angestrebt werde (‚sicut et finis habetur in desiderio et intentione').

Aber, wird jemand einwenden, ist nicht das Erreichen des Zieles unbedingt notwendig, und muß nicht die hl. Kommunion gerade deshalb, weil sie so nahe an das Ziel heranreicht, unbedingt notwendig sein? Der Einwand würde Beweiskraft haben, wenn die hl. Kommunion schon selbst das Ziel des Menschen wäre; aber sie ist nur ein Vorgeschmack, ein Vorauskosten, soweit es während dieser Erdenpilgerschaft möglich ist. Eine Verpflichtung gilt aber nur für das vollendete Ziel im Jenseits, und infolge dessen hier auf Erden nur für den geringsten Grad der Vereinigung mit Christus, ohne den das Erreichen des Zieles absolut unmöglich ist; ein höherer Grad der Vereinigung mit Christus ist nicht notwendig, ist nur geraten, aber umso mehr zu empfehlen, je näher er dem Ziele kommt, und je größere Sicherheit er gibt, das Ziel wirklich zu erreichen.

Man könnte also etwa sagen: das *Minimum*, die spiritualis manducatio, daß er das votum habe, und bei Gelegenheit auch durch Erfüllung des positiven Gebotes die Echtheit dieses votum beweise, ist notwendig, weil außer der Vereinigung mit Christus kein Heil ist; aber diese Vereinigung ist in der Taufe und im Anschluß an die Kirche schon enthalten, ist also nicht eine necessitas *Eucharistiae*, sondern *baptismi vel ecclesiae;* was *darüber ist*, ist *geraten*, ist *Herzenswunsch* des Heilandes.

Einer, der sich mit dem Minimum zufrieden gibt, wäre zu vergleichen mit einem Menschen, der nur so viel für seinen leiblichen Unterhalt sorgt und arbeitet, daß er gerade knapp Tag für Tag leben kann. Kann ich ihn zu mehr *verpflichten?* Höchstens als Gebot der Klugheit und Vorsicht könnte man das hinstellen.

Wer aber so arbeitet und sorgt, daß er nicht nur für jedes Jahr gerade zu leben hat, sondern daß er einen Überschuß für Zeiten der Not hat, daß er in eine Versicherung einzahlt und so eine *Sicherung* seines materiellen Lebens hat, der tut besser; ihm vergleiche ich den, der öfter zur hl. Kommunion geht, *habet vitam*, hat eine *Versicherung* des ewigen Lebens, ein pignus futurae gloriae durch die engere, innigere Vereinigung mit Christus als das gebotene Minimum sie gibt. *Aber zu einer solchen Versiche-*

Digitized by Google

rung ist er nicht verpflichtet, auch wenn er verpflichtet ist, sein Ziel zu erreichen.

Wie leicht löst sich da die Schwierigkeit, die sonst das Wort des Herrn (Jo 6,54) ‚nisi manducaveritis . . . non habebitis vitam in vobis'. Wenn ihr nicht in diesem geringsten Ausmaß wenigstens mein Fleisch (spiritualiter) esset, wenn ihr ohne Vereinigung mit mir dahinlebet, indem ihr euch ungläubig zurückziehet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.

Man vergleiche die Sentenz Toledos.

Es sei die Stelle (in Jo 6,54) hier angeführt: ‚Illa particula *Ergo* totam sententiam explicat sequentem; causam enim indicat, cur haec verba Dominus respondit. Dicebant illi: *quomodo potest carnem suam nobis dare hic ad manducandum?* nec id fieri posse credebant; propterea ergo Dominus sententiam eandem confirmat, terrorem incutiendo, quasi diceret: vobis dixi carnem meam me daturum in panem, *et non creditis;* ego dico vobis iterum, et augeo sententiam: nisi manducaveritis meam carnem et biberitis meum sanguinem, vos non habituros in vobis vitam: perpendite *quantum vobis ista vestra incredulitas noceat: vos enim aeterna privabit vita, nisi fidem praebueritis meis dictis et cibum hunc manducaveritis*'. Und nach einem Vergleich mit Jo 3 sagt Toletus von beiden Stellen: ‚Quaerit Dominus et postulat a nobis *fidem mysteriorum,* non scientiam et intelligentiam; propterea nunc non explicat modum ut intelligant, sed rem comminatione aeternae mortis confirmat, *ut timore trahat ad fidem*'.

Das braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß wir damit nicht mit manchen Häretikern behaupten wollen, es sei in der ganzen Stelle *nur* von der manducatio spiritualis durch den Glauben die Rede. Auch Toletus behauptet das nicht, im Gegenteil, er bekämpft es ausführlich in der vorausgehenden annotatio 25. Der Heiland spricht gewiß von der Eucharistie, von seinem wirklichen Fleisch und Blut; aber er spricht zu Ungläubigen, die sich ihm nicht gläubig anschließen wollen und infolge dessen auch vom wirklichen sakramentalen Genuß sich ausschließen; und diesen droht der Heiland mit der ewigen Verdammnis.

Bevor Toletus jene Häretiker widerlegt, schickt er eine Erklärung voraus über die doppelte Art, (in Jo 6,52, annot. 25), wie Christus uns Speise und Trank ist, oder wie wir seiner theilhaftig werden; ‚*uno modo* secundum virtutem, cuius nobis effectus communicatur: hac ratione qui credunt in eum fide perfecta et viva, ipsum manducant et est eis cibus... His omnibus per metaphoram et similitudinem cibus et potus Christus dicitur, quia animam reficit, confortat, et recreat, sicut cibus et potus materialis corpora: mortuis autem spiritualiter per peccatum dat vitam, quod corporales cibi non faciunt. *Altero*

Digitized by Google

modo cibus est Christus, non secundum virtutem tantum, sed etiam realiter . . . Quas duas manducationes non ita intelligere debemus, quasi invicem separatae prosint. Illa enim spiritualis necessaria semper est et prodest, quamvis non adsit sacramentalis; at haec utilis non est, nisi adsit simul spiritualis, quae est per fidem in Christum'.

Unter seinen Vorbemerkungen wird uns wieder die dritte interessieren: ,Tertium est, Dominum in hoc suo miro sermone intendisse ita manducationem sacramentalem et realem docere, *ut eos ad spiritualem* induceret, sine qua realis haec non prodest, sed obest: erant enim *increduli* quibuscum loquebatur; idcirco dum ad cibum hunc invitat, simul ad fidem exhortatur, ut credant in eum; sic habituri ipsum vitae cibum, non sola fide, sed reipsa'.

Das entspricht auch der Auslegung der Väter zu dieser Stelle, daß sie in erster Linie die res sacramenti, die spiritualis manducatio als notwendig hinstellen, aber zugleich betonen, daß sie in der Taufe und im Anschluß an den mystischen Leib Christi (participare corpus et sanguinem Christi) schon enthalten ist, beim Unmündigen in der Meinung der Kirche, die ihn tauft, damit er sich vervollkommne, beim Erwachsenen in der bewußten Disposition und Absicht, die er für die Taufe und den Eintritt in die Kirche mitbringen muß. Man lese nur die Väter unter dieser Rücksicht, und sie stimmen überein und sind leicht verständlich.

So baut sich auch die Lehre des hl. Thomas logisch auf, während man sonst Widersprüche zugeben müßte. Zuerst von *allen Sakramenten* sprechend (q. 65 a. 4) gibt er nur für zwei Sakramente eine strenge Notwendigkeit wie Speise und Trank zu, für die übrigen, die Eucharistie eingeschlossen, nur eine necessitas convenientiae. Von der Eucharistie selbst (q. 73 a. 3) verneint er eine necessitas salutis in dem Sinne, wie bei der Taufe.

Die Parallelstellung von Jo 3 und Jo 6,54 nimmt er in dem Sinne, daß er unter Jo 6,54 zunächst nur die spiritualis participatio corporis Christi im Sinne Augustins versteht; der Vergleich von Speise und Trank darf nicht gepreßt werden, weil hier der Mensch in die Speise umgewandelt wird, und das ist als votum schon in der Taufe enthalten. Die Vortrefflichkeit aber der Eucharistie (q. 65 a. 3) und die Beziehung ihrer Wirkungen zum ewigen Leben (q. 79) sieht er nicht in der Notwendigkeit, im relativen Wert, sondern leitet sie her aus ihrer inneren Vollkommenheit, daraus, daß Christus in ihr enthalten ist und sein Leiden dargestellt wird.

Ist das nicht auch der beste Weg, dem Volke die Eucharistie zu empfehlen und ihre Vortrefflichkeit zu preisen? Das versteht das Volk und das entspricht dem, was es im Katechismus gelernt

Digitized by Google

hat, während es die Lehre von der necessitas medii nicht versteht, im Gegenteil nur Schwierigkeiten findet, wenn die Eucharistie mit Taufe und Buße auf eine Linie gestellt wird. Da trift auch die zentrale Stellung der Eucharistie unter den Sakramenten und Gnadenmitteln hervor: wer getauft wird, wird auf sie hingeordnet; wer Buße tut, will wieder die Vereinigung mit Christus und die Vervollkommnung derselben, wie sie die Eucharistie gibt; wer kämpft und sich überwindet, wer gute Werke tut und sich auch von läßlichen Sünden und Unvollkommenheiten reinigen will, kommt zur Eucharistie, um enger sich mit Christus zu vereinigen; sie ist das *Ziel,* soweit es in diesem Leben erreicht werden kann, und deswegen eine Sicherheit, das eigentliche Ziel in seiner Vollkommenheit zu erreichen.

Wenn also in dieser Zeitschrift polemisiert wurde gegen die necessitas medii der Eucharistie, so geschah es nicht, um sie in ihrem Wert herabzusetzen, sondern, um mit Ausschaltung des relativen Wertes den inneren Wert derselben noch mehr hervorzuheben und von dieser Seite aus das Dekret des hl. Vaters zu empfehlen und zu popularisieren.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. *P. Josef Knabenbauer S. J.* starb am 12. November 1911 im Alter von 72 Jahren. In dankbarer Erinnerung stellen wir die von ihm in dieser Zeitschrift veröffentlichten Arbeiten zusammen. *Abhandlungen:* Plan und Gedankengang des Isaias. [II. Bd. (1878) S. 650 ff., III. Bd. (1879) S. 18 ff. u. S. 449 ff.]; Beiträge zur Erklärung des Buches Job [X. Bd (1886) S. 418 ff.]; Jsraels Restauration nach der Weissagung Ezechiels 40—43. [XIV. Bd. (1890) S. 231 ff.]. — *Rezensionen:* VIII 799 (Lipsius, Die apogryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden]; XI. 549 (Schenz, Einleitung in d. A. T.); XIII 700 (Workman, The Text of Jeremiah); XIV 494 (Friedrich, Tempel u. Palast Salomons); 497 (Wolf, Tempel von Jerusalem); 506 (Düsterwald, Weltreiche u. Gottesreich bei Daniel); XV 719 (Lipsius, Die apogryph. Apostelg. u. Apostell. II); XVII 142 (Schenz, Die priesterl. Tätigkeit des Messias nach Isaias).

2. Schon bei ihrem ersten Erscheinen erntete die *Allgemeine Religionsgeschichte* von *Conrad von Orelli* ziemlich ungeteilten Beifall. Umso freudiger ist es zu begrüßen, daß dem Werke nunmehr eine zweite Auflage beschieden ist; während des Jahrzehntes, das seit seinem ersten Geburtsjahre dahingegangen, ist

Digitized by Google

die Forschung nicht stillgestanden, deren Errungenschaften ihm nun auch zu gute kommen sollen. So wird uns denn auch in Aussicht gestellt, daß eine Anzahl Kapitel in neuer Redaktion geboten und Erweiterungen da vorgenommen werden, wo seit dem Erscheinen der ersten Auflage neues Material von Belang hinzugekommen ist; das Anwachsen des Stoffes legte so eine Teilung des Werkes in *zwei Bände* nahe, obgleich die Darstellung im allgemeinen die gleichen Grenzen inne halten soll, die sich bei der ersten bereits bewährt haben. Um jedoch die Beschaffung des Werkes, das in erster Linie die Bedürfnisse der Studierenden und Pfarrer im Auge hat, zu erleichtern, soll es diesmal in Lieferungen erscheinen: jeder Band ungefähr in 5 Lieferungen zu je 2 Mark. Die Lieferungen des ersten Bandes, die im Frühjahr 1911 ihren Anfang nahmen, sollen sich rasch folgen; der zweite Band im Frühjahr 1913 zu erscheinen anfangen. Indem wir uns eine eingehendere Besprechung des Werkes vorbehalten, seien Interessenten schon jetzt auf das Neuerscheinen einer ‚der bedeutendsten Leistungen auf dem Gebiete moderner Religionsforschung‘ aufmerksam gemacht. —ch

3. Aus der *Lackenbacherschen Stiftung* ist eine Prämie von *800 Kronen* für die beste Lösung nachstehender *biblischer Preisfrage* zu vergeben: ‚Ex ipsis fontibus componatur plena ac critica historia canonis N. T. antenicaena.‘ Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die *Bedingungen* zur Erlangung dieser Prämie sind folgende: 1. Jene konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Enzyklika ‚Providentissimus Deus‘ als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versiert ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbachersche Stiftbrief aneifern will. 2. Die Sprache, der um den Lackenbacherschen biblischen Preis konkurrierenden Arbeiten, ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theologischen Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Ofen-Pest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die mit der Lösung der Preisaufgaben sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind

Digitized by Google

an das Dekanat der theologischen Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum *15. Mai 1913* einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Kouverts einzureichen, welches auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönnte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen[1]). (Pauschalsumme 400 Kronen ö. W.)

4. *Verfasser des Ambrosianischen Lobgesanges.* Clemens Blume S. J. hat in drei Artikeln der Laacher Stimmen [1911. Heft 8 S. 274, Heft 9 S. 401, Heft 10 S. 487] zu der Frage eingehend Stellung genommen. Für den ersten trinitarischen Teil V. 1—13 kann kein Autor angegeben werden, da er wahrscheinlich bereits im 3. Jahrhundert aus den Präfationen oder Illationen in der Kirche des Abendlandes, also als ein *lateinisches Original*lied herauswuchs. Im 4. Jahrhundert kam die Christologie V. 14 bis 19 als Lobpreis auf den Heiland hinzu, dem ein Bittgebet in Psalmenversen beigefügt wurde. Die Tradition bietet hier verschiedene Verfasser und eine Entscheidung dürfte wohl unmöglich bleiben. Will jemand sich für Ambrosius entscheiden und erst recht, will er wenigstens glauben, daß dieser große Bischof von Mailand das Tedeum bei der Taufe des hl. Augustinus mit letzterem gesungen habe, wenn es auch vielleicht nicht sein Werk war, so wird man diese Ansicht wohl nicht als hinreichend sicher begründet bezeichnen, aber keineswegs als unhaltbar und gewiß irrig erweisen können. Andrerseits kann jener nicht getadelt werden, der lieber den Bischof Niketa von Remesiana als mutmaßlichen Autor des 2. christologischen Teiles erachtet, noch auch jener, der in all den überlieferten Autorennamen nur Männer erblickt, welche dem Hymnus als Freunde Eingang in die Liturgie ihrer Diözesen verschafften. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Benediktiner Dom Cagin in einem neuen Werke über die Eucharistie zu dem trinitarischen und christologischen Teil und für die Beziehungen des Hymnus zum Griechischen andere Gesichtspunkte bieten wird. Morin hat die Niketas-Hypothese auch nicht als sicheres Ergebnis, sondern nur als probabel vorgelegt; sie wurde von einzelnen Forschern etwas zu begeistert aufge-

[1]) Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten nicht gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben, eingereicht werden.


Digitized by Google

nommen und fast als ausschließliche Wahrheit hingestellt (Vgl. das Tedeum in seinen literar. Beziehungen. Literar. Rundschau Nr. 6 1911 H. Bruders). H. B.

5. *Trienter Konzil.* Im Jahre 1901 fing die Görresgesellschaft an, die Quellen des Konzils herauszugeben. Die Edition führt den Titel: Concilium Tridentinum; diariorum, actorum, epistularum, tractatuum Nova Collectio. Den ersten Band ‚Diariorum' vollendete Seb. Merkle 1901. Jetzt 1911 fügt er den zweiten hinzu. Der 1905 begonnene Druck hat sich lange hingezogen. Das ist der Grund, warum andere inzwischen veröffentlichte Werke [Jos. Šusta epistolarum conciliarum Collectio; Conrad Eubel Hierarchia III] nur gegen Ende des Bandes berücksichtigt sind. Die Prolegomena XV—CLXXV behandeln in acht Kapiteln geschichtliche und textkritische Fragen und schließen in einem Appendix mit einem Überblick über frühere Ausgaben ab. Der sorgfältig edierte Text umfaßt 890 Seiten. — Im Jahre 1904 war als Band 4 der ganzen Collectio der erste Teil ‚Actorum' erschienen. Nach siebenjährigem Intervall gibt Steph. Ehses (1911) als Band 5 den zweiten Teil heraus (von Sessio 3 bis zur Verlegung nach Bologna). Die Introductio XI—LVII teilt sich in folgende Gruppen: I. De actis Concilii Tridentini. II. Brevia selecta Pauli III annorum 1545—1547. III. Addenda ad Antonii Manelli librum expensarum Concilii Tridentini. Der Text nimmt 1044 Seiten ein. — Beide neue Bände führen gute Namen- und Sachregister. Merkle fügt eine Phototypie aus Cod. Paris. 3774 A, Ehses einen Index Biblicus (S. 1073 bis 1079) bei. — Von dieser groß angelegten Quellensammlung hängt die Geschichte des Konzils ab. Jede größere Bibliothek muß daher die Werke aufnehmen. Die beiden Bände sind eben eingelaufen. Das Erscheinen der Zeitschrift gestattet eine längere Besprechung jetzt nicht. H. B.

6. Eine in den Jahren 1860/61 entstandene Faksimile-Abschrift eines alten aus dem Jahre 1619 stammenden *chinesischen Volkskatechismus* (des ältesten bis jetzt bekannten Versuches dieser Art) wurde von einem japanischen stud. jur. in der Universitätsbibliothek zu Tokio entdeckt, P. Dahlmann S. J. mitgeteilt und von diesem der asiatischen Gesellschaft in Tokio am 25. Jänner 1911 vorgelegt (Stimmen aus Maria Laach Jahrg. 1911 10. Heft [LXXXI 5] S. 504 ff). P. Dahlmann hat im Vereine mit P. Wieger S. J. das Schriftchen untersucht und seine Auseinandersetzungen machen es wahrscheinlich, daß es sich im 1. Teile um eine von P. Wenzel Pantaleon Kirwitzer S. J. aus Böhmen (dem Begleiter des berühmten P. Schall) im Kolleg von Makao in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts angefertigte Handschrift handelt.

Digitized by Google

Ein zweiter japanischer Teil desselben Büchleins enthält eine Reihe von Abbildungen christlicher liturgischer Gegenstände, Bilder u. dgl. aus dem Inventar eines reisenden Missionärs mit Erklärungen, die zum Teile richtig zum Teile gänzlich irrig sind. Den Schluß bildet eine Abschwörungsformel des Christentums. Das Ganze scheint in der gegenwärtigen Form als richterliches Inquisitionsinstrument in der Verfolgungszeit dazu gedient zu haben, Missionäre zu identifizieren und Christen aufzusuchen.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Abhandlungen

Zur Geschichte der Vulgata Sixtina

Von **Joh. B. Nisius** S. J.—Wien

(Zweiter Artikel)

IV. Zur Kritik der Sixtinischen Bibelrevision

Die katholischen Bibelforscher haben trotz aller Anerkennung, die sie dem guten Willen und Eifer Sixtus' V zollten, sein persönliches Eingreifen in die Vulgatarevision nicht billigen können, dagegen die von Gregor XIV und Klemens VIII bezüglich der von Sixtus herausgegebenen Vulgata getroffenen Maßregeln gutgeheißen. Ungarelli-Vercellone[1]) und Cornely deuten dies in ihrer Darstellung hinreichend an, begnügen sich aber im übrigen damit, die historischen Tatsachen anzuführen. Kaulen dagegen hat in seiner ausführlichen ‚Geschichte der Vulgata' zu den einzelnen hier in Betracht kommenden Fragen ausdrücklich Stellung genommen. Nach ihm verfehlte die durch die persönliche Arbeit des Papstes zustande gekommene Bibelrevision das von ihm selbst vorgesteckte Ziel, so getreu wie möglich die Übersetzung des heiligen Hieronymus wieder herzustellen. Die Gelehrten der von

[1]) Die von Vercellone geplante kritische Geschichte der Vulgata, für die er reiches Material gesammelt hatte, kam nicht zu Stande: ‚in aliud tempus differre decrevimus criticam disquisitionem de Vulgatae versionis historia' l. c. tom. II (Rom 1864) p. V.

Digitized by Google

Sixtus eingesetzten Bibelkommission waren mit Recht ungehalten über die ihrer Arbeit vom Papste zugefügte geringschätzige Behandlung. Die kritische Tätigkeit des Papstes selbst wird von Kaulen nach Methode und Erfolg gering eingeschätzt. Besonders aber werden die feierlichen Bestimmungen in der Bulle Sixtus' V, die seine Bibel nicht nur zum authentischen, sondern auch, unter schweren geistlichen Strafen, zum offiziellen Text und zwar selbst in privatis lectionibus, erheben sollten, als der wirklichen kritischen Qualität des Sixtinischen Textes wenig entsprechend bezeichnet. Die Bemühungen der Nachfolger Sixtus', die unter Wahrung der Pietät gegen ihren Vorgänger, doch dem durch ihn geschaffenen Übelstand abzuhelfen suchten, sind ihm hoher Anerkennung wert. Sie haben erst, und zwar unter Anwendung besserer kritischer Regeln und vor allem durch die gebührende Beachtung und Verwertung der von ausgezeichneten Gelehrten geleisteten kritischen Arbeit das von Sixtus angestrebte Ziel erreicht[1]).

Einen hiervon wesentlich abweichenden Standpunkt nimmt B. ein. Er tritt durchwegs auf die Seite Sixtus' V. Zwar macht er gegen Ende seiner Schrift in kurzen Worten das Eingeständnis, daß ‚eine Richtigstellung der von Sixtus begangenen positiven und negativen Verstöße dringend geboten war und daß sie auch in der Vulgata Clementina geleistet worden ist' (S. 134). Aber, mit Berufung auf Nestle, hebt er mit großem Nachdruck hervor, daß ‚die Sixtinische Vulgata, was den Druck betrifft, sicher schöner und richtiger war, als die von Klemens VIII veröffentlichte' (S. 26). Die Opposition der Gelehrten gegen die Sixtinische Bibel, an deren Spitze Carafa stand, wird ungünstig beurteilt. Die Bemühungen Bellarmins und Tolets um die Zurückziehung und neuerliche Emendation der *Sixtina* werden scharf kritisiert und großenteils auf persönliche Motive zurückgeführt. ‚Neben den sachlichen, vollwertigen Gründen machten sich bei diesem (eiligen und unklugen) Vorgehen, (das ein so ungeheures Aufsehen

[1]) Vgl. die ganze Darstellung bei Kaulen aaO. S. 444—488.

Digitized by Google

erregte), leider auch solche persönlicher Art geltend, wodurch die ruhige und kalte Überlegung unheilvoll beeinflußt wurde' (S. 134).

Eine ganze Reihe von Fragen wird hier aufgeworfen, deren nähere Beleuchtung vom Standpunkt der neugewonnenen historischen und dokumentarischen Kenntnisse aus erwünscht und angesichts der oben bezeichneten gegensätzlichen Beurteilung auch notwendig erscheinen dürfte.

a) Mängel der Sixtinischen Edition

Dem glänzenden äußern Gewande, in dem die Sixtinische Vulgata erschien, entsprach nicht vollkommen die Druckausführung. Bei einem Werke, das mit der höchsten Spannung erwartet wurde, für das man so große Vorbereitungen getroffen, unter anderm die eigene vatikanische Druckerei hergestellt hatte, mußten die Druckfehler, obwohl sie den normalen Prozentsatz bei ähnlichen Druckwerken gewiß nicht überschritten, doch unangenehm berühren. Niemand empfand das schmerzlicher als der Papst selbst, der etwas Vollkommenes, ,eine seiner würdige Arbeit' angestrebt hatte. Durch die oben erwähnten, mannigfaltigen Mittel der Korrektur wurde eine völlige Vertilgung der Druckfehler nicht nur nicht erreicht, sondern die Aufmerksamkeit noch mehr auf sie gelenkt. Gewiß ist, daß die Druckfehler auch dazu beitrugen, das Werk Sixtus' V in den Augen der Öffentlichkeit herabzusetzen[1]). Allein dies war gewiß nicht, wie Nestle anzudeuten scheint, der Grund der Unzufriedenheit der römischen Bibelkorrektoren. Sie gehörten nicht zu den Leuten, von denen Hieronymus sagt, daß sie ,magis pulchros codices habere volunt, quam emendatos'.

---

[1]) ,Congregationis sixtinae consultores', schreibt Cornely (l. c. p. 490): ,Pontificem (Gregorium XIV) rogarunt, ut rumores, qui de editione (Sixti) spargi coepti erant, aliis praeproperam defuncti Pontificis correctionem accusantibus, aliis typographo quasi indiligenter opus suum absolvisset succensentibus, quomodocunque sedare studeret'.

Digitized by Google

Auch die neue Einteilung, die Sixtus dem heiligen Texte gegeben, die neue Versabteilung, die eigentümlichen Interpunktionen, bildeten nicht den eigentlichen Grund des Widerstandes gegen die Sixtinische Bibel. Man empfand sie zwar als störend und unpraktisch, weil sie die einmal recipierte Einteilung, die in fast alle damaligen Bibelausgaben Eingang gefunden, nicht mehr verdrängen konnte oder wenn dies auch gelungen wäre, wenigstens Verwirrung in den Bibelzitaten anrichten mußte. Der vierte Kanon, den Gregor XIV den neuen Bibelkorrektoren vorschrieb, lautete denn auch: ,ut punctationes perpendantur' und das Resultat der hierüber angestellten Beratung war, die alte Versabteilung beizubehalten.

Das Hauptmotiv der Unzufriedenheit der Sixtinischen Korrektoren lag, wie sich leicht denken läßt, in der veränderten kritischen Gestalt, die der Papst seiner oder vielmehr ihrer Vulgata gegeben hatte. Um diese Unzufriedenheit richtig und vollkommen zu würdigen, reicht die allgemeine Erkenntnis, daß Sixtus ,positive und negative Verstöße' begangen hatte, bei weitem nicht aus. Man muß auf die Änderungen, die der Papst an den wohlüberlegten Emendationen der Bibelkommission vorgenommen hatte, wenigstens einigermaßen näher eingehen. Leider ist es selbst dem Fachmann nicht möglich, den Tatbestand in dieser Hinsicht vollständig darzulegen. Die Emendationen der Sixtinischen Bibelkommission sind nie in ihrem ganzen Umfange veröffentlicht worden. Sie sind uns aber, wie es scheint, fast vollständig erhalten in dem sogenannten Codex Carafae, d. h. dem Exemplar der Antwerpener Bibel vom J. 1583, auf dessen Rande alle von der Sixtinischen Kongregation gutgeheißenen Verbesserungen verzeichnet sind[1]). Lücken finden sich nur

---

[1]) Daß hier wirklich das Resultat der von der Sixtinischen Kongregation gepflogenen Beratungen niedergelegt ist, hat schon Ungarelli (l. c. t. I. p. XXX) bewiesen und Vercellone durch Auffinden der alten Aufschrift des Kodex bestätigt: ,Hic codex exaratus est manu Laelii theologi, dein Antonii Agellii episcopi acernensis, dum Em. Carafa cum viris doctissimis a Sixto V Pont. Max. electis praeesset emendationi sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis'.

Digitized by Google

von Gen Kap. 26,9 bis Kap. 30 und zwischen 2 Makkab 10,36 und 13,26. Diese Bibel, welche Carafa Ende 1588 oder Anfang 1589 dem Papste Sixtus, mit dem bekannten Mißerfolg, überreichte, wurde später als Grundlage bei den Beratungen der Gregorianischen Kongregation in Żagarolo benützt. Aus dem Palaste des Kardinals Ant. Colonna kam sie dann, wie es scheint durch Schenkung, in die Bibliothek der Barnabiten. Tolet nahm ebenfalls bei der ihm von Klemens VIII aufgetragenen letzten Revision der Vulgata beständig auf sie in eingehender Weise Rücksicht. Von welcher Bedeutung dieses Werk ist, geht schon aus den kurzen Bemerkungen hervor, durch die es von den Barnabiten Ungarelli und Vercellone eingeführt wird. Ungarelli schreibt: ‚Ex indole ac methodo harum annotationum, quae se per utrumque Testamentum porrigunt, intelligitur voluisse illos correctores ex mente summi Pontificis hieronymianam versionem, quoad eius fieri poterat, in pristinum revocare, ut talis esset, qualis primum ab ipsius interpretis manu stiloque prodierat‘ (l. c. p. XXVII). Vercellone bezeichnet das Werk (l. c. p. LXXIX) als: ‚emendatio proposita a sixtinis consultoribus, qui anno 1588 et sequenti, jussu Sixti V, praeside Card. Antonio Carafa, multis antiquissimisque collatis Codicibus, sacra Biblia magno studio, laudabilique diligentia castigaverant‘.

Seit den Zeiten Ungarellis und Vercellones hat, wie es scheint, niemand mehr das wichtige Buch einer kritischen Durchsicht unterzogen[1]). Die von Ungarelli vorgenommene Prüfung muß ziemlich oberflächlich gewesen sein; denn sie führte zu Resultaten, die von Vercellone vielfach berichtigt werden mußten (l. c. p. XXV ss). Ungarelli meint, die Sixtinischen Korrektoren hätten vor allem die gothische Handschrift der Kathedrale von Toledo (cod. Toletanus) als Hauptzeugen benützt und befolgt. Vercel-

[1]) Der codex Carafae wird zwar von den englischen Herausgebern des ‚Novum Test. latine‘, Wordsworth und White (Oxford 1889—98 p. XXVIII) als ‚peculium‘ Vercellones erwähnt und bei der kritischen Arbeit hie und da verwertet; es wird aber nicht, wie das sonst geschieht, bemerkt, daß die Herausgeber den Kodex selbst eingesehen haben.

Digitized by Google

lone weist nach, daß sie unter vielen andern sehr alten Handschriften, besonders dem berühmten Codex Amiatinus das meiste Vertrauen schenkten, während der von ihnen öfter erwähnte Codex gothicus keineswegs der Toletanus, dessen Lesarten sie gar nicht benützen konnten, sondern der Legionensis d. h. die Bibelhandschrift von Leon in Spanien war. Auch die allgemeinen Urteile Ungarellis über die Qualität der Emendation der Sixtinischen Kommission werden von Vercellone häufig und zwar zu Gunsten der letztern berichtigt. Die Übersetzungen hebräischer Wörter, bemerkt Ungarelli, hatten die ‚Sixtiner' im Texte gestrichen; Vercellone notiert, daß eine zweite Hand sie wieder hergestellt habe. Ungarelli meint, die ‚Sixtiner' hätten aus Eigenem in den hl. Text eine elegantere Latinität in der Wortstellung, den Tempora und Casus und der Wahl von Synonima eingeführt, ‚quod latinae elegantiae studium, quum nimis exquisitum fuerit, merito Sixto V non placuit'. Diese die Arbeit der Sixtiner beeinträchtigende Kritik wird von Vercellone energisch bekämpft. Es sei kein einziges Beispiel nachzuweisen, worin die Korrektoren irgend etwas bloß der bessern Latinität wegen, ohne die Bezeugung alter Handschriften geändert hätten. Es habe sich eben herausgestellt, daß die ursprüngliche Übersetzung des Hieronymus ein besseres Latein aufzuweisen hatte, als die bekannten gedruckten Bibeln; mit Recht habe man die Vulgata von den späteren Verunstaltungen reinigen wollen. Ebenso bemerkt Vercellone, daß manche von Ungarelli als Eigenart der Sixtinischen Kongregation bezeichnete Änderungen oder Auslassungen durch das Zeugnis gerade der ältesten Handschriften gestützt werden[1]). Wenn schließlich Ungarelli

[1]) Vercellone schreibt (l. c. t. I. p. XXVI nota 2): ‚Primo enim quum ea sixtinarum correctionum praeclarissima laus sit, ut eo magis illae lectionibus, quae antiquissimis quibuscunque latinis codicibus communes sunt, accedant, quo minus vulgatis Bibliorum editionibus consentiunt, nos quoque simili errore decipiebamur dum codicem vallicellianum conferre aggrederemur (hic enim primus fuit inter codices a nobis collatos); nam fere omnes varietates, quae occurrebant ‚clementinam inter editionem et codicem vallicellianum, a sixtinis ad-

Digitized by Google

bemerkte, daß die Sixtiner in der Latinität mehr mit den sogenannten Biblia ordinaria übereinstimmten, als mit den Löwener Bibeln, obwohl sie einem Exemplar der letztern ihre Emendationen beigefügt hatten, so erklärt sich das nach Vercellone einfach daraus, daß in der Latinität und in den Lesarten die Biblia ordinaria mehr den ältesten Handschriften sich nähern, als alle andern alten Bibelausgaben.

Aus diesen Richtigstellungen, die Vercellone nach neuerlicher Prüfung des Codex Carafa an den Aufstellungen seines Vorgängers Ungarelli vorzunehmen sich veranlaßt sah, können wir schon entnehmen, welch hohe Wertschätzung für die kritische Arbeit der Sixtinischen Korrektoren er beim nähern Studium derselben gewonnen hat. Einen weitern Beleg hiefür bietet die im zweiten Band seiner Variae lectiones (p. IX ss) enthaltene zusammenfassende Erörterung der zahlreichen in den zwei ersten Königsbüchern (den Büchern Samuels) vorkommenden Interpolationen, die er auf vier Klassen zurückführt. Die erste umfaßt die aus der alten Itala stammenden Zusätze; die zweite stellt doppelte Übersetzungen desselben Ausdruckes des Originals dar; die dritte und vierte umfaßt Einschiebsel, die entweder vom Rande oder aus andern biblischen Abschnitten in den Text eingedrungen sind. Diese Zusätze nun, 69 an der Zahl, bemerkt mit Anerkennung Vercellone, hatten die Sixtinischen Korrektoren alle gestrichen[1]). Sixtus hatte dagegen 45 wieder

---

missas mirabamur; ita ut prope certum nobis esse videretur sixtinos vix alios codices praeter illum inspexisse. Verumtamen mox reliquis aliis priscis codicibus collatis, evidentissime nobis constabat apud sixtinos jure meritoque inter omnes plurimi valuisse amiatinum codicem: constabat quoque plerosque antiquiores codices cum sixtinis consentire iis in locis, in quibus isti a clementina editione recedunt‘.

[1]) Die ‚Sixtini‘ scheinen hier mit aller Strenge ihr Programm durchgeführt zu haben, die Übersetzung des hl. Hieronymus so getreu wie möglich wiederherzustellen. Daß dieses Programm im Sinne der Trienter Dekrete einer gewissen Beschränkung unterliegen muß, wird am Schlusse dieser Abhandlung kurz zur Sprache kommen.

Digitized by Google

aufgenommen. Die Klementinische Bibel hat wiederum viele der Sixtusbibel gestrichen und nur 30 beibehalten. Wie man auch über diejenigen urteilen möge, meint Vercellone, die wirklich aus der Septuaginta stammen, so bedürften doch viele von den noch in der *Clementina* enthaltenen einer erneuten kritischen Prüfung, wenn die Vulgata auf die Höhe vollkommener, kritischer Genauigkeit gebracht werden solle.

Leider hat es Vercellone, der wie es scheint die ganze im Codex Carafa enthaltene Emendationsarbeit durchgesehen, unterlassen uns ein bestimmtes umfassendes Urteil über die Qualität derselben zu geben. Ungarelli kündigte zwar (l. c. p. XLVII ss) als Ergebnis seiner Arbeit eine Klarstellung des kritischen Wertes der verschiedenen, aufeinander folgenden römischen Revisionen an[1]). Leider aber blieb die kritische Kollation Ungarellis in den ersten Anfängen stecken, wodurch ein Gesamturteil unmöglich gemacht wird. Außer den Vorzügen der Carafianischen Revision, die Vercellone, wie oben bemerkt, teilweise im Gegensatz zu Ungarelli hervorgehoben, können wir in den kurzen Andeutungen des letztern nur noch die Anerkennung finden, daß die Sixtinischen Korrektoren viele Interpolationen im heiligen Text beseitigt hatten. Ungarelli vertritt sodann den Standpunkt, der zwar sehr berechtigt, aber für unsere Untersuchung nicht in Betracht kommt, daß an der hervorragenden Leistung der Sixtinischen Kommission, dem Papst Sixtus selbst als dem Urheber derselben, ein ehrender Anteil gebühre[2]). Eine

[1]) ‚Et quoniam nostrae huiusce collationis caput est atque summa, lectorum oculis exhibere, quid sixtini correctores paraverint pro recta Vulgatae corrigendae, juxta mentem ipsorum, ratione; quid elegerit Sixtus, quid respuerit; quid denique ex utrorumque labore profecerit clementina editio, quidque utilitatis praeterea eidem accedere potuisset . . .‘

[2]) ‚Nonne Sixti curis id debet quod exulare jussae sunt omnes illae lectiones, quas supra dicebamus, librariorum temeritate, seu etiam ignorantia in locos non suos irrepsisse? . . . non est praetereundum, Carafam eiusque collegas nomine et auspiciis egisse Sixti V in illis emendationibus parandis, ex quo fit ut in illius gloriae partem‘

Digitized by Google

partielle Charakterisierung der kritischen Arbeit Carafas gibt schließlich noch Ungarelli, der Vercellone nicht widerspricht: Der Unterschied zwischen dem Codex Carafa und der Sixtinischen Bibel bestehe darin, daß Sixtus den größten Teil der Lesarten der Löwener Theologen, die Carafa aufgegeben hatte, wieder aufgenommen hat[1]).

Diese Beobachtung drängt sich übrigens sofort auf, wenn man einen Blick in Vercellones Apparatus criticus wirft, in dem er mit außerordentlichem Fleiße eine neue kritische Prüfung der Vulgata durchzuführen unternommen hat. Leider ist diese unbeschreiblich mühsame Arbeit nur bis zum vierten Buch der Könige gediehen. Sie setzt uns aber in den Stand, über einen bedeutenden Teil, wohl ein Drittel des Alten Testamentes, uns ein eigenes Urteil zu bilden. Bei den meisten in Betracht kommenden Lesarten geht Vercellone sorgfältig auf die Entscheidungen der römischen Korrektoren ein, die er regelmäßig unter den Titeln: Sixtini (Sixtinische Kongregation), Sixtus, Gregoriani (Gregorianische Kongregation), Toletus registriert. Es ist hier nicht möglich, auch nur annähernd das Material vorzulegen, das einen Vergleich zwischen der Emendation der Sixtinischen Kongregation und der von Sixtus schließlich festgelegten Revision ermöglichen könnte. Gewiß ist, daß Sixtus nicht einfach die Arbeit der von ihm bestellten Revisoren verwarf, sondern einen großen Teil ihrer Vorschläge billigte und dementsprechend seinen Text gestaltete[2]). Auch betonen Ungarelli und Vercellone gleich-

quam Gregoriana correctio est adepta, Sixtus ipse veniat' (l. c. t. I p. XLIX) Gewiß beruht die Gregorianische Revision auf der Sixtinischen und insofern hat auch Sixtus an ihrem Ergebnis teil. Aber die persönliche Arbeit Sixtus' V stand vielfach im Gegensatz zu derjenigen seiner Kongregation und hatte zB. gerade von den erwähnten Interpolationen eine große Zahl wieder aufgenommen.

[1]) ‚Praecipuam discrepantiam codicis Carafiani sixtinaeque editionis ad invicem comparatorum in eo consistere, quod partem maximam lovaniensium theologorum lectiones ab illo derelictas resumpserit Sixtus' (l. c. tom. I p. LIII).

[2]) Ungarelli sagt: ‚Neque, si Sixtus correctionum apparatum codicis carafiani sus deque fecit, arbitrandum est, illum lectiones

Digitized by Google

mäßig, daß Sixtus nie einen Text ohne kritische Unterlage geändert habe[1]). Damit wird aber natürlich nicht die von Sixtus geleistete Arbeit, insoweit sie im Gegensatz zu der Arbeit seiner Kongregation steht, vom kritischen Standpunkt aus gebilligt. Ungarelli deutet hinreichend an, daß er auf gewisse kritische Zeugen zu sehr vertraute. Wer einmal mit solchen kritischen Studien sich befaßt hat, weiß, daß man fast für alle in Betracht kommenden Lesarten irgend einen Textzeugen, zuweilen auch eine ganze Reihe anführen kann. Hier gilt aber vor allem das Axiom: non numerantur, sed ponderantur, und nur ein durch lange Übung und genaue Kenntnis der Quellen, und durch große Vertrautheit mit dem Text geschärftes Urteil kann ein befriedigendes kritisches Endergebnis sicherstellen.

Was ergibt sich nun für ein Urteil aus der Vergleichung der Revision der ‚Sixtiner‘ und der des Sixtus über die beiderseitige Arbeitsleistung? Es muß unserer Ansicht nach wenigstens für den uns zugängigen Teil der Sixtinischen Emendation, der das Alte Testament bis zu den Königsbüchern inklusive umfaßt, entschieden zu Gunsten der Gelehrten der Bibelkommission, an deren Spitze der gelehrte, in solchen Studien ergraute Carafa stand, ausfallen. Ein Gleiches können wir mit aller Zuversicht, nach dem Spruche, ex ungue nosce leonem, auch bezüglich der übrigen biblischen Bücher annehmen. Man braucht nur an der Hand des Apparatus von Vercellone die Texte durchzugehen, die in der Sixtinischen Bibel besonders Aufsehen erregten oder in denen sie sich von der Klementinischen Ausgabe unterscheidet, um zu erkennen, wie unglücklich die Änderungen waren, die Sixtus durchwegs vorgenommen hatte. Eine Liste solcher Texte hat schon Sixtinus Amama (l. c. p. 73—81) angelegt, indem er sie

singulas reprobasse: sunt pleraque ab illa Congregatione recte diligenterque notata, quae et ipse Pontifex probavit et amplexus est‘ (l. c. p. XLIX).

[1]) ‚Quare nullum esse locum a Sixto correctum, qui omni destituatur fundamento critico, quamvis nimium forte quam par erat eo confisus fuerit‘ (ibid.); vgl. jedoch die Einschränkung zB. zu Deut 32,39, im Apparatus criticus.

Digitized by Google

unter folgende Gruppen verteilte: 1) Sententiae et voces, quas a Sixto male omissas, Clemens bene restituit. 2) Sententiae et voces, quas a Sixto male interpolatas, Clemens bene expunxit. 3) Manifestae diversitates, contradictiones aut contrarietates inter Editiones Sixti et Clementis. 4) Discrepantiae in numeris. 5) Differentiae in locis de industria mutatis. Während der Revisionsarbeiten in Zagarolo hat Bellarmin, zu seinem Privatgebrauch wie es scheint, ein Verzeichnis vieler in der Sixtinischen Bibel beanstandeter Stellen gemacht. Lebachelet bringt es unter den ‚Documenten' seiner Schrift (p. 130—34). Es hat den Titel: ‚*Loca praecipua in bibliis Sixti V mutata*'. Es berührt verschiedene Bücher des Alten und Neuen Testaments. Zum Schluß fügt Bellarmin hinzu: ‚Plurima sunt alia mutata in testamento veteri et novo, quae tamen non impediunt sensum'. Ungarelli kann nicht verstehen und Vercellone scheint ihm beizupflichten, welches die ‚multa perperam mutata' in der Sixtinischen Bibel seien, von denen Bellarmin in seiner Autobiographie spricht. Hier hat Bellarmin einige derselben näher bezeichnet. Daß es sich um ‚perperam' oder ‚male mutata' handelt, kann nicht geleugnet werden. Ungarelli kann nur dadurch den Schein erwecken, die Bemerkung Bellarmins sei nicht zutreffend, daß er Bellarmin die Behauptung unterlegt, Sixtus habe ohne jeglichen Rückhalt an Handschriften oder Bibelausgaben Texte geändert[1]). Bellarmin denkt aber wohl an die Änderungen, die Sixtus im Gegensatz zur Emendation der Bibelkommission oder dem von ihm gedachten bessern Text vorgenommen hatte. Richtig ist, daß Bellarmin oftmals irrt, wenn er zu der Sixtinischen Lesart lakonisch bemerkt: ‚Contra omnes Codices' oder ‚contra fidem codicum H. C. G. L.' (d. h. gegen das Zeugnis der Hebräischen, Chaldäischen, Griechischen und Lateinischen Handschriften) oder ‚habentur in H. C. G. L.'

---

[1]) Ungarelli hat hier die Forschung auf Abwege geleitet, sowie er auch unseres Erachtens einen Hauptteil der Schuld daran trägt, daß man die *Praefatio* zur *Clementina* immer ausschließlich als Werk Bellarmins betrachtet und beurteilt hat.

Digitized by Google

Der Fall, daß gar keine Handschrift für die Sixtinische Lesart beigebracht werden könnte, wird selten sein, außer wir denken im Sinne Bellarmins an gute und zuverlässige Handschriften. Ein Teil der Änderungen in der Sixtinischen Bibel, die berüchtigten ‚omissiones', von denen gleich die Rede sein wird, ist allerdings hier auszunehmen. Endlich hat auch noch P. Danzetta, der *Defensor* in der *Causa Beatificationis* des ehrw. Bellarmin eine Liste angelegt, die sich in der Hauptsache auf das Buch Genesis beschränkt (L. 182—86).

Es würde zu weit führen, wollten wir alle diese Texte einzeln durchgehen und das Resultat vorlegen, das sich aus der kritischen Prüfung derselben mit Hilfe des apparatus criticus von Vercellone ergibt. Es lautet durchwegs: ‚male mutatum', zuweilen auch ‚pessime mutatum' gegenüber der bewunderswert genauen Emendation der Sixtinischen Kongregation. Nur einige hervorstechende Beispiele mögen hier angeführt werden. In Gen 1,27 hatte Sixtus nach den gedruckten Texten ‚et similitudinem suam' hinzugefügt, während die ‚Sixtini' nach den Handschriften richtig lesen: ‚Creavit Deus hominem ad imaginem suam'. Gen 24,24 hatte Sixtus mit Unrecht, nach V. 47 desselben Kapitels, geändert: Filia sum Bathuelis filii Nachor (statt Melcha) quem peperit ei Melcha (statt Nachor). Gen 38,12 liest die *Sixtina:* ‚Mortua est Sue uxor Judae'. Dazu bemerkt Danzetta: ‚enormis immutatio: Sue enim fuit pater uxoris Judae'. Der Text lautete richtig bei den ‚Sixtini': ‚Mortua est filia Sue uxor Judae'. In Exod 21,15—17 hatte Sixtus willkürlich die Textordnung umgestoßen, indem er V. 17ª zwischen V. 15 und 16 schob. Exod 32,28 hat die *Sixtina* die Zahl der gefallenen Anbeter des goldenen Kalbes mit ‚triginta tria millia' angegeben, die *Clementina* setzte ‚viginti tria millia', die ‚Sixtini' hatten aber schon richtig ‚tria millia' geschrieben. In der schwierigen Stelle 1 Kön 3,2. 3 hatte Sixtus unter allen wohl die schlechteste Textinterpunktion gewählt: Oculi eius (Heli) caligaverant, nec poterat videre lucernam Dei antequam extingueretur. Samuel dormiebat in templo Domini'. Von der Lectio der ‚Sixtini' sagt Tolet: ‚Optima

Digitized by Google

omnium est tertia, prioris Congregationis, quam Liranus veram esse dicit'. Sie interpunktiert den Text folgendermaßen: Nec poterat videre. Lucerna Dei antequam extingueretur, Samuel dormiebat'. Tolet scheint die Emendation der ‚Sixtini' anders gelesen zu haben, wie Vercellone. 4 Kön 9,26 hatte Sixtus nicht unbedeutend geändert: Si non pro sanguine Naboth, quem vidi heri, ait Dominus (statt et pro sanguine filiorum eius, quem vidi heri) sanguinem filiorum eius reddam (statt ait Dominus, reddam tibi in agro isto). Im Psalm 41,2 endlich hielt Sixtus trotz der entgegenstehenden Entscheidung seiner Korrektoren fest an dem liebgewonnenen: ‚Sitivit anima mea ad Deum fontem (st. fortem) vivum[1]).

Man muß die große Zahl von unglücklichen und zum Teil sehr einschneidenden Änderungen, die Sixtus an der Arbeit seiner Kongregation vorgenommen, im einzelnen prüfen und auf sich wirken lassen, um die von den gelehrten Korrektoren ausgehende Opposition gegen die Sixtinische Bibel richtig zu beurteilen. Zu dieser bibelkritischen Arbeit hielt sich B. nicht für genügend berufen. Er ist sich selbst bewußt, daß er ‚es wage, die Sichel in anderer Leute Ernte zu legen'. Umso zurückhaltender mußte aber auch seine Beurteilung Carafas, auf die wir noch später zu sprechen kommen, und der Sixtinischen Bibelkommission sich gestalten. Die von Sixtus bestellten Revisoren der Vulgata konnten sich mit Recht rühmen, etwas weit Besseres geleistet zu haben, als die Löwener Bibelkritiker; es standen ihnen ja auch viel bessere kritische Hilfsmittel zur Verfügung und an kritischer Begabung überragten sie wohl auch jene[2]). Der Papst aber hatte ihre Arbeit großen-

---

[1]) Die von Bellarmin im N. Test. notierten Änderungen der *Sixtina,* meist ‚additiones' (Mtth 21,37; 24,41; Mark 2,1. 23. 26; 3,9; 7,4; Luk 5,13; Joh 4,4; 6,13; Apostelg. 5,8; 11,24; 14,6; 24,18; 25,16) werden auch von den englischen Kritikern Wordsworth und White auf Grund der besten Handschriften verworfen.

[2]) Reusch bemerkt (Die Selbstbiographie des Card. Bellarmin (1887) S. 113 Anm. 1): ‚Seine (des Sixtus) Kongregation hatte allerdings weniger Handschriften direkt benutzt, aber ältere und bessere. Was von der Bezeichnung ‚alte' Handschrift bei den Löwenern zu

Digitized by Google

teils gewaltsam wieder auf den Stand der Lovanienses hinabgedrückt, indem er gegen die alten Handschriften und für die liebgewonnenen Löwener Ausgaben entschied. Es war wahrlich kein gekränkter Gelehrtenstolz, sondern die aufrichtige, bitter empfundene Trauer über die Verwüstung einer ehrlichen, für das Wohl der Kirche ersprießlichen Arbeit, die sie zur Bekämpfung der Sixtinischen Vulgata bewegte. Carafa starb, bevor Gregor XIV die neuerliche Revision der Bibel anordnete[1]). Bei dieser Revision, die natürlich schon in Anbetracht der kurzen Zeit nicht so gründlich sein konnte, wie die der Sixtinischen Kongregation, sowie auch bei der zuletzt vorgenommenen Superrevision Tolets bildete natürlich die Arbeit der ‚Sixtiner' die Grundlage, auf der man weiterbaute. Leider aber scheint die vortreffliche Arbeit der ‚Sixtiner', trotz der noch, nach den Entscheidungen der Gregorianischen Kongregation, von Tolet zu ihren Gunsten eingeführten Veränderungen nicht vollkommen zur Geltung gekommen zu sein. Umso mehr wird der Wunsch rege, die Arbeit der Sixtinischen Korrektoren in ihrem ganzen Umfange kennen zu lernen. Der Codex Carafa ist, wie ich erfahre, in Händen der von Pius X neu bestellten Vulgatakommission, die ihre Zentrale in S. Anselmo in Rom hat. Vielleicht nimmt sich einer der gelehrten Benediktiner die Mühe, uns näher über den Charakter des in der Carafabibel enthaltenen Textes zu unterrichten. Es sollte uns nicht wundern, wenn infolge der neuerlichen Bibelrevision die kritische Arbeit der ‚Sixtini' eine glänzende Auferstehung feiern und so doch noch zu guter letzt dem wahren Verdienst seine Krone zuteil würde[2]).

---

halten ist, zeigt der Umstand, daß Fanc. Lucas zB. eine Handschrift vom J. 1084 als „vetustate et integritate venerandum" und eine vom J. 1105 als „vetustissimum et lectissimum manuscriptum" bezeichnet'.

[1]) Als zweite und dritte Regel schrieb Gregor den neu bestellten Korrektoren vor: ‚ut adjecta removeantur' und ‚immutata considerari debere vel si opus fuisset corrigi' (Vercellone l. c. t. I p. LV).

[2]) Obige Ausführungen waren schon der Druckerei übergeben, als uns von Rom unterm 4. Nov. 1911 folgende Mitteilungen bezw. Berichtigungen zugingen. Der Codex Carafianus befindet sich noch im

Digitized by Google

So sehr uns nun die bisher erwähnten Eingriffe Sixtus' V in die Vulgatarevision die Opposition der Ge-

---

Barnabitenkolleg S. Carlo ai Catinari zu Rom (2 Bände der Antwerpener Bibel von 1583, bezeichnet T. I, 1 u. T. I, 2), wo er ganz gut eingesehen und gegebenen Falls auch photographiert werden kann. Die Benediktiner-Kommission hat sich bisher mit dem Studium der Geschichte der Vulgata im 16. Jhd., somit auch mit den die damaligen Emendationen enthaltenen Codices nicht befaßt. Man arbeitet zunächst selbständig auf Grund des ältesten, erreichbaren kritischen Materials und will erst zum Schluß die gewonnenen Resultate mit den Arbeiten der ‚Sixtiner' usw. sowie mit der *Sixtina* selbst vergleichen. Indessen hat P. Hildeb. Höpfl O. S. B. gelegentlich seiner Studien über Sirlet auch den Codex Carafae genau eingesehen. Er gibt darüber folgende Aufschlüsse. ‚Im Alten Test. folgten die Sixtinischen Revisoren im Großen und Ganzen den Textemendationen des Kardinals Sirleto. selbst in den kleinsten Einzelheiten, wie Wortstellung, Interpunktionen'. (Erklärt sich aus dieser Benützung der Vorarbeit Sirlets, daß die Revisoren ihre Aufgabe in der relativ kurzen Zeit vollenden konnten. so ist doch gewiß nicht an eine einfache Herübernahme der Resultate Sirlets, ohne vorhergegangene kritische Prüfung zu denken. Ich möchte auch auf den von Vercellone sich selbst eingestandenen anfänglichen Irrtum (s. S. 53 Anm.) bezüglich der Abhängigkeit der ‚Sixtini' vom Cod. Vallicellianus hinweisen, um daran zu erinnern. daß es schwer ist, mit Bestimmtheit zu sagen, welcher einzelnen Vorlage die Revisoren gefolgt sind.) ‚Kardinal Sirleto hatte nämlich das ganze Alte Test., ausgenommen II Paral und die beiden Makkabäerbücher, kollationiert unter Vergleichung des hebräischen und aramäischen Textes, der LXX nach codex Vaticanus und editio Complutensis, Väterschriften, der glossa ordinaria, alter Missalien und Psalterien, der Löwener Bibel, sodann Vulgata-Hss, wie Paulinus, Avellanensis, codex S. Mariae Rotundae, Cervinianus (= Ottobon. 66.), endlich des Codex Amiatinus, den er als Codex langobardus bezeichnet. Von diesem Codex hatte der Bischof von Montepulciano dem Kardinal im J. 1574 eine Kollation verschafft; vgl. Schmid, Zur Geschichte des Codex Amiatinus in Theol. Quartalsch. 1907, 577 ff. Die Arbeit Sirletos ist enthalten im Cod. Vat. L. 9517: Löwener Bibel von 1547. Kardinal Antonio Carafa, der Schüler und Freund Sirletos, welcher Präsident der Vulgatakommission war, konnte dessen korrigiertes Bibelexemplar nicht einfach bei Seite legen. Ich habe im lib. Proverb. aus C. V. L. 9517 die Annotationes Sirleti mit den Textemendationen im Codex Carafianus verglichen und durchgehende Übereinstimmung gefunden. — Erst im N. Test., wo die eigene Arbeit der Sixtinischen Korrektoren

Digitized by Google

lehrten verständlich machen, so genügen sie doch nicht, um alle Symptome der Bewegung gegen die Sixtinische

---

beginnt (dies ist wohl in dem oben näher bestimmten Sinne zu verstehen) werden im Codex Carafianus die verglichenen Handschriften zitiert; im A. Test. nicht; so der Codex Amiatinus zu Matth 26,28: Mark 14,20; Apgsch 20,29; Röm 4,5; 5,16; Hebr 12,18; 13,2; der Codex Legionensis (genannt Cod. Gothicus) zu Luk 12,35; Apgsch 4. 5—7; 10,6; 15,34; 24,6—8; Röm 5,16; 1 Pet 2,23‘. (Diese Angaben finden sich auch bei Wordsworth u. White s. oben S. 52 Anm.) — ‚Bei einer Vergleichung der von der Kommission vorgeschlagenen Emendationen im lib. Proverbiorum konnte ich konstatieren, daß dieselben ziemlich durchgehend durch die Codices Amiat., Paulin., Legion., Toletanus, Vallicellianus bezeugt werden und deshalb wohl den Vorzug verdienen vor den von Sixtus gewählten Lesarten, die meist mit der Biblia Lovaniensis übereinstimmen, welch letztere im ganzen den Bibeltext des 13. Jhdts repräsentiert, wie ihn Denifle im Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. 1888, S. 484 ff gibt. Doch muß bemerkt werden, daß der von Sixtus bevorzugte Text nicht selten durch Legion. und Tolet., mitunter auch durch Paulin. u. Vallicell. gestützt wird und selbst durch cod. Amiat. — Die Sixtinische Kommission nahm vor allem Rücksicht auf den hebr. Text. Sie strich alle Stellen, die im Hebr. und in den alten Handschriften fehlen (getreu dem Programm, den Hieronymianischen Text herzustellen, das indes allein nicht genügt), während Sixtus fast alle auf Grund der Löwener Bibel beibehielt‘ (was ein schlimmeres Extrem war). — ‚Ein abschließendes Urteil ist schwer. Doch kann man wohl mit Recht sagen, daß die kritische Arbeit der Sixtiner im Großen und Ganzen relativ besser war als die Sixtinische Bibel. Die Kommission unter Gregor XIV und Klemens VIII folgte halb den Prinzipien der Sixtiner, halb den Prinzipien Sixtus' V und lieferte sozusagen eine Kompromißarbeit. Jedenfalls wäre die Bibel der Sixtinischen Kommission kritisch vollkommener gewesen als die Löwener Bibel, der auch Sixtus V nicht in allen Stücken folgt‘.

(Zu dieser sachgemäßen Vergleichung zwischen der Arbeit der ‚Sixtiner‘ und des Sixtus sei bemerkt, daß sie sich nur auf das Buch der Proverbia bezieht. In diesem Buche stellt sich also nach dem gewiß vertrauenswerten Urteil Höpfls, der speziell den lib. Proverb. kollationiert hat, der Vergleich weniger ungünstig für die Arbeit Sixtus' V heraus. Bezüglich der historischen Bücher des Alten Testaments aber stimmt Höpfl mit der im Text unserer Abhandlung gegebenen Beurteilung wesentlich überein. NB. Alle Bemerkungen die in Klammern stehen, sind von mir beigefügt.)

Digitized by Google

Bibel zu erklären. Wir kennen die ernste Vorstellung Carafas bei Sixtus, es stehe nicht in des Papstes Gewalt, dem Buchstaben der Bibel etwas hinzuzufügen, noch etwas davon hinwegzunehmen. Tolet hegte die Befürchtung, die er auch dem spanischen Botschafter gegenüber aussprach, die Arbeit des Papstes werde zum Nutzen der Häretiker und zum Ärgernis der Gläubigen ausschlagen[1]. Bellarmin äußert in einem für Gregor XIV bestimmten Gutachten, die Sixtinische Bibel könnte, wenn Exemplare derselben in die Hände der Häretiker kämen, zur Beunruhigung der Katholiken und zur Schmähung des apostolischen Stuhles mißbraucht werden[2]. Noch in späteren Zeiten gedenkt Bellarmin in einem Briefe an Klemens VIII der Gefahr, in die Sixtus sich und die Kirche durch seine Bibelausgabe gebracht habe[3].

Wo lag nun der Grund für diese ernsten Befürchtungen? Es waren keineswegs die von Sixtus zu Gunsten seiner bevorzugten Löwener Ausgaben vorgenommenen Änderungen, für die man immerhin kritische Belege,

---

[1]) Siehe den Brief des Botschafters Olivarès (oben S. 4).

[2]) Die Stelle lautet in dem von L. angeführten Dokument: ‚Cum editio Sixti V Pont. Max. ad manus haereticorum sine dubitatione pervenerit, non leve periculum imminet ne forte haereticorum aliquis librum scribat, in quo doceat ab ipso Rom. Pontifice biblia esse corrupta et notatis locis, quae sine ullo fundamento aut ratione, et contra fidem omnium codicum latinorum, graecorum et hebraeorum sublata, addita, vel mutata sunt, fidem orationi suae faciat: quo libro nihil excogitari posset efficacius ad catholicos perturbandos et haereticos confirmandos: quod enim hactenus variis calumniis et imposturis efficere conati sunt, ut populis persuaderetur Rom. Pontificem extollere se supra omne quod dicitur Deus, nunc multo plausibilius effecisse viderentur, si dicerent eundem Pontificem auctoritatem sibi arrogasse supra verbum Dei et corrigere voluisse Spiritum Sanctum, idque prolatis in medium locis depravatis in Sixti bibliis demonstrarent (L. 137).

[3]) Bellarmin schreibt: ‚La Santità Vostra sa ancora il pericolo, nel quale mise se stesso e tutta la Chiesa la santa memoria di Sisto V in voler correggere la Bibbia secondo il suo proprio parere. Ed io certo non so, se sia mai corso pericolo maggiore‘ (B. 102). Dies schrieb Bellarmin, um Klemens davon abzuhalten, in der großen Kontroverse de auxiliis divinis eine definitive Entscheidung zu geben.

Digitized by Google

wenn auch minderwertige, beibringen konnte. Sixtus hatte, nach dem Urteile der Zeitgenossen, weit Schlimmeres getan. Er hatte in den heiligen Text selbst eigenmächtig eingegriffen und als man dessen während des Ganges der Revisionsarbeit des Papstes gewahr wurde, befürchtete man immer noch Schlimmeres. Es waren besonders die bedeutenden ‚Auslassungen' (Omissiones), die Streichung von anerkannt authentischen Stellen im Texte, die alle in Aufregung versetzte[1]). Die Zusätze (Additiones), deren wir oben schon gedacht haben, spielten keine so große Rolle. Deshalb lautet auch die erste Regel, die Gregor XIV den neubestellten Korrektoren bezüglich der Sixtusbibel vorschrieb: ‚ut ablata restituantur'.

Hier kommen aber weniger in Betracht die von Sixtus durchgeführte Ausschließung von ganzen Büchern, wie des III. und IV. Buches Esdras, der ‚Oratio Manasses' die von der *Clementina* im Anhang aufgenommen sind oder die Streichung der vom hl. Hieronymus eingeführten Bemerkungen im Buche Esther und Daniel (Esth 10,3; 11,1; 12,6; 13,7; 15,1. 3; 16,1. Dan 3,23. 90; 12,13), auch nicht so sehr die vielfältige Verkürzung der Psalmenüberschriften, die freilich schon mehr befremdete[2]), sondern vor allem, wie gesagt, unzweifelhaft sichere Bestandteile des hl. Textes. Auf die wichtigsten müssen wir hier etwas näher eingehen. Gen 5,22 hatte Sixtus den sehr bekannten Satz: et ambulavit Henoch cum Deo ausgelassen. Die ‚Sixtini' hatten getreu den lateinischen Handschriften nicht daran gerührt. Lev 20,9 war das von allen Handschriften und dem hebräischen Texte bezeugte: patrique, matrique maledixit, das noch einmal die Größe des Verbrechens hervorhebt, ausgelassen. Die Verse Num

---

[1]) Diese Auffassung geht vor allem aus der oben erwähnten Liste Bellarmins über die *loca praecipua in bibliis Sixti V mutata* hervor. Hier sind gerade die ‚omissiones' sorgfältig verzeichnet.

[2]) Bellarmin sagt in der oben erwähnten Liste: ‚Tituli Psalmorum fere omnes aut omissi aut mutati'. Dazu bemerkt Prat (l. c. t. LI p. 211 s): ‚En réalité aucun titre n'est supprimé, du moins en entier, mais le plus grand nombre sont modifiés'. Siehe die Einzelnheiten hierüber ebend. p. 212 note.


Digitized by Google

30,11—13 waren ganz gestrichen; sie enthalten die Rechte bezw. Pflichten des Mannes gegenüber dem Gelübde seiner Ehefrau; dies sind ohne Zweifel die ‚cinco renglones', die fünf Zeilen, über deren Auslassung Tolet gegenüber dem spanischen Botschafter klagt (s. oben S. 4). Die zwei Verse Richt 17,2 f waren ebenfalls gestrichen. In 1 Kön 4,21 fehlte der Satz: quia capta est arca Dei. 3 Kön 12,10 war das authentische: sic loqueris ad eos, das zum bessern Verständnis nötig ist, gestrichen[1]).

Nun hat im Anfang des 18. Jahrhunderts der Franziskaner Bukentop in seinem wenig bekannten Buche *Lux de luce* (Brüssel 1710) zuerst, wohl in apologetischer Tendenz, die Ansicht aufgestellt, die obigen und ähnlichen Auslassungen seien offensichtige Druckfehler. Ungarelli-Vercellone, Kaulen, Cornely und Prat stimmen ihm hierin bei. F. Prat zeigt an zwei Beispielen Num 30,11 ff und Richt 17,3, wie leicht die Auslassung sich durch das sog. Abirren des Auges des Schreibers (Prat nimmt nämlich an, daß für den Druck der *Sixtina* nicht ein gedrucktes Bibelexemplar als Vorlage diente, sondern eine von Angelus Rocca gefertigte Abschrift der ganzen Bibel) bezüglich dieser Verse erklären lasse[2]).

Allein dies war gewiß nicht die Überzeugung der Zeitgenossen. Und auf diese kommt es in unserer Frage,

---

[1]) Von geringerer Bedeutung sind die von Bellarmin verzeichneten Auslassungen: a) des Verses Sprüchw 25,24, der schon 21,9 vorkommt, im übrigen aber auch an ersterer Stelle gut bezeugt ist, b) der Weissagung bei Mtth 27,35: Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem, der aus Joh 19,24 eingedrungen zu sein scheint. Die in der *Clementina* beibehaltenen Worte sind auch von den englischen Kritikern auf Grund sehr vieler Handschriften gestrichen, worin übrigens schon die ‚Sixtini' vorangegangen waren.

[2]) L. c. t. LI p. 39. Abgesehen davon, daß die Hypothese von der handschriftlichen Vorlage doch nicht sehr wahrscheinlich ist, erklärt sich die Auslassung durch die aberratio oculi doch nur hinreichend bei Richt 17,3. Bei einer Auslassung wie Num 30,11 ff ist aber auch die große Ausdehnung des Textes in Rechnung zu ziehen, Wie hätte sie der Sorgfalt der drei beteiligten Korrektoren Sixtus, Rocca und Tolet entgehen können?

Digitized by Google

nämlich bei der Würdigung der gegen die Vulgata Sixtina kämpfenden Opposition einzig und allein an. Die Äußerung Tolets gegenüber dem spanischen Botschafter von der Auslassung der fünf Zeilen enthält nicht die entfernteste Andeutung dafür, daß es sich um ein Druckversehen handelte. Und wollten wir auch annehmen, daß Olivarès die Worte Tolets in einer seinen Absichten günstigen Form, also nicht ganz korrekt, wiedergegeben, so wird doch die eigentliche Ansicht Tolets klar gezeichnet durch die lakonische Bemerkung, die er bei solchen Stellen in seinem Handexemplar regelmäßig beifügt: ‚Sixtus abstulit' (nicht einmal omisit). Wo sonst Tolet diesen Ausdruck gebraucht zB.: ‚prior congregatio abstulit', hat derselbe immer die Bedeutung von absichtlicher Streichung. Die Ansicht Tolets aber, der in gewissen Grenzen wenigstens der kritische Berater Sixtus' war, hat in dieser Frage entscheidende Bedeutung. Auch Bellarmin berücksichtigt, oder erwähnt doch nie die Möglichkeit eines einfachen Druckversehens, wenn er die zahlreichen Auslassungen notiert. Unter den Druckfehlern, die Sixtus selbst als solche bezeichnet und nach Möglichkeit zu beseitigen suchte, erscheint nie einer von diesen Texten. Richtig ist allerdings, daß ihnen mit den von Sixtus angewendeten kleinen Mitteln nicht beizukommen war, weil sie eben eine zu große Lücke in den heiligen Text gerissen hatten. Aber man hätte doch gelegentlich darauf aufmerksam machen und sie als Druckversehen bezeichnen können. Aber nirgends ist davon die Rede, und auch bei der oben erwähnten Korrekturszene vor dem spanischen Botschafter am 30. Juni 1590 werden sie mit keinem Worte erwähnt. Sixtinus Amama spottet (l. c. p. 68) über die Annahme, es handle sich um Druckfehler: ‚Quis credat tot sententias praeli vitio ... ex Sixtina ejectas, quas Clemens restituit?' Nur deshalb fügen wir schließlich dem Gesagten noch die Beurteilung hinzu, welche der oben genannte ‚*Anonymus*' der kritischen Tätigkeit Sixtus' V angedeihen läßt, weil sie die Auffassung von Zeitgenossen bekundet: ‚Fateor .. voluisse Xistum non mutare aut tollere verbum Dei, sed tollere quae putabat humano errore aut vitio in Sacram

Scripturam irrepsisse, in quo admitto errorem fuisse temeritatis et inscitiae' (L. 159).

Man kommt bei Berücksichtigung aller dieser Zeugnisse an der Annahme nicht vorbei, daß Sixtus manchmal nicht nach Handschriften und kritischen Quellen, sondern nach subjektiver Beurteilung des Textes, wir wollen nicht mit Kaulen (S. 458) sagen ‚nach Gutdünken' geändert hat. Wenigstens war dies die Überzeugung vieler Zeitgenossen, und gerade derjenigen, die durch ihre Beschäftigung mit der Sixtinischen Bibel sich darüber ein Urteil zu bilden veranlaßt waren'[1]). Man kann auch in einzelnen Fällen vermuten, weshalb der Papst die Streichung vornahm; er glaubte manchmal irrtümlich, die ausgelassene Stelle sei eine unnütze Wiederholung oder er beurteilte den Text nicht richtig. Unter diesem Gesichtspunkte nun muß man die Bewegung und zwar nicht so sehr die gelehrte, als die orthodox-kirchliche gegen die Sixtinische Bibel würdigen. Wie kann es Wunder nehmen, daß Männer, denen das geschriebene Wort Gottes heilig und unantastbar war, über solche Eingriffe in den Bibeltext mißgestimmt, ja empört waren? Es erklärt sich aber auch daraus, weshalb ernste und auf das Wohl der Kirche bedachte Männer die größte Besorgnis hegten, es möchte die Sixtinische Bibel eine Waffe in der Hand der Häretiker werden gegen die katholische Kirche und den Apostolischen Stuhl[2]). Gerade

[1]) In drastischer Weise gibt dieser Überzeugung wiederum der oben genannte *Anonymus* Ausdruck: ‚Hoc autem (emendatio) faciendum erat collatione codicum inter se et cum originalibus, non autem ex ingenio, ut constat fecisse Xistum.. Si ergo ille collatis codicibus et consultis peritis aliquod verbum mutasset, id videbatur pertinere ad emendationem, sed ex ingenio sustulit, mutavit, addidit; hoc est corrumpere non emendare'.

[2]) Siehe oben (S. 64) die Äußerungen Bellarmins. Ein ähnliches Stimmungsbild gibt auch der Bericht des Auditor Peña an Philipp II: ‚Desde que se commencó á tractar desta causa he siempre oydo decir y se ha publicam^te^ dicho, que en algunas cosas [no] se ha tenido el respecto fidelissimo y inviolable que conviene á la scriptura sancta inspirada del Spiritu Sancto y escripta por el dedo de Dios sobre la qual no tiene authoridad ning^a^ humana criatura' (L. 191 s.).

Digitized by Google

weil die Protestanten die kirchliche Autorität verwarfen und sich einzig und allein auf die Bibel stützten, diese also im Mittelpunkt des religiösen Streites stand, war diese Befürchtung nur zu sehr begründet.

Wie kann bei dieser Lage der Dinge überhaupt noch von ‚Gründen persönlicher Art' die Rede sein, durch welche die Bewegung gegen die Sixtinische Vulgata beeinflußt worden wäre? Und doch kennzeichnet die Darstellung bei B. (S. 96 ff) diese Bewegung als eine ‚Opposition', die in hohem Grade von persönlichen Motiven geleitet war. Sollte nicht hier Nestle als Führer gedient haben? Wirklich schreibt dieser (aaO. S. 18): ‚Ein zweiter Grund der Bekämpfung der Sixtinischen Bibel wird eine nicht ganz unberechtigte Verstimmung seiner (des Sixtus) Gelehrtenkommission gewesen sein, deren Vorschläge er nicht einfach angenommen, sondern des öftern verworfen hatte. Zum dritten trug dazu ganz gewiß (!) auch die Verstimmung bei, welche den Jesuiten, nachmaligen Kardinal, Robert Bellarmin gegen den Papst erfüllte, weil dieser eine Schrift[1]) Bellarmins *de dominio Papae directo in totum orbem* auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt hatte. Und so begann dann der namentlich von Seiten des Jesuitenordens mit solcher Energie gegen die Sixtinische Bibel geführte Kampf'. In gleichem Sinne gibt nun auch B. vor allem Bellarmin und Tolet als die einflußreichsten Führer im ‚Kampfe' gegen die Sixtinische Bibel an. ‚Bellarmino', sagt B. (S. 103), ‚stürzte sich mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit in den Kampf gegen die Sixtinische Bibel, so daß er durch den Erfolg seiner Bemühungen alle andern recht zahlreichen Gegner derselben in der gesamten Literatur (!) in den Hintergrund gedrängt hat. Wacker unterstützt wurde er dabei von seinem Ordensgenossen Toledo, den das Vertrauen Sixtus' V zum apostolischen Prediger berufen hatte und

[1]) Nestle spricht hier von einer Schrift Bellarmins, die gar nicht existiert. Es handelt sich um den 1. Band der Disputationes de controversiis fidei, in dem Sixtus allerdings die Ansicht Bellarmins bezüglich der direkten Gewalt des Papstes über die Welt beanstandet hatte.

Digitized by Google

der in unmittelbarer Arbeitsgemeinschaft mit Sixtus die Vulgataausgabe desselben hat mit zum Abschluß bringen dürfen[1]) (!).

Wie wenig gerecht diese Darstellung ist, ergibt sich aus den historischen Dokumenten, die eine ganz andere Sprache reden. Bellarmin kam erst im November 1590 nach Rom. Der Verkauf der Bibel und Bulle Sixtus' V war schon von der Kardinalkongregation, sede vacante, untersagt. Der ‚Kampf' gegen die Sixtinische Bibel hatte schon seinen Höhepunkt erreicht. Man verlangte von Gregor XIV nichts geringeres als die Proscription der Bibel. Wie stürzte nun Bellarmin sich in den Kampf? Er gab den uns bekannten, von Gregor XIV und später von Klemens VIII gebilligten Rat, das Ansehen Sixtus' und damit die Ehre des Apostolischen Stuhles zu wahren, indem man die Sixtinische Bibelausgabe so schnell wie möglich verbessere und unter dem Namen Sixtus' V wieder herausgebe. Von nun an stand allerdings Bellarmin in gewissem Sinne im Mittelpunkt der Bewegung, insofern es sich eben darum handelte, diesen für die Ehre Sixtus' höchst vorteilhaften Plan so rasch wie möglich auszuführen. Über den Anteil, den von nun an Bellarmin an der Ausführung des Planes hatte, ist oben berichtet worden. Wo ist hier eine Spur von dem, was man persönliche ‚Opposition' zu nennen pflegt, wo ein ‚leidenschaftlicher Kampf'? Fürwahr, Bellarmin konnte als 70jähriger Greis in aller Aufrichtigkeit sagen: ‚Et sic N. (Bellarminus) reddidit Sixto Pontifici bona pro malis[2]).

---

[1]) Ob hier nicht B. zwei sehr verschiedene Dinge verwechselt? Tolet hat allerdings die Vulgata Sixtus' V zum Abschluß gebracht, aber nicht ‚in Arbeitsgemeinschaft mit Sixtus', sondern unter Klemens VIII. Die Mitwirkung Tolets bei der ersten Ausgabe der Vulgata unter Sixtus scheint ziemlich gering gewesen zu sein, wie denn überhaupt Sixtus hierbei andere wenig mitreden ließ.

[2]) B. hat aber auch an dem Ton der Selbstbiographie Bellarmins manches auszusetzen. Er findet in ihr einen öfters ‚selbstgefälligen' uns Deutschen weniger zusagenden Ton (S. 102) und bemerkt, daß Bellarmin ‚in einem etwas gespreizten Tone wohlgefällig

Digitized by Google

Gegen den verdienten Kardinal Tolet, der durch seine ehrliche und anerkannt tüchtige Arbeit viel dazu beigetragen hat, daß die Vulgata Clementina in der jetzigen relativ vollkommenen Gestalt erscheinen konnte, bringt B. ganz ungerechte Anklagen vor. Aus der vertraulichen Äußerung Tolets gegenüber dem spanischen Botschafter, das Beginnen des Papstes bei der Bibelrevision dürfte eine ernste Veranlassung bilden, ein allgemeines Konzil zu berufen (s. oben S. 4) macht B. flugs eine ‚Auflehnung' Tolets und eine ‚Appellation an ein allgemeines Konzil, (S. XIX, 96). Welch ungeheuerliche Übertreibung und Konsequenzmacherei! Von einer theoretischen Äußerung obiger Art ist es doch noch weit bis zu einer tatsächlichen ‚Appellation an ein allgemeines Konzil'[1]). Zudem ist bekannt, daß der gegen Sixtus erboste spanische Botschafter gegen Ende seiner Tätigkeit in Rom, um dem Papste zu schaden, den

---

von seiner Tätigkeit in Sachen der Vulgata Sixtina spricht' (S. 121). Man muß vor allem festhalten, daß die Autobiographie für die Öffentlichkeit nicht bestimmt war. Sodann ist es kaum ersichtlich, wie man diese Dinge, wenn sie einmal erzählt werden sollten, einfacher und naiver sagen konnte. Indessen eine Selbstbiographie hat immer etwas Mißliches. Wenn man auch das ‚Ich', wie es Bellarmin tut, mit N verdeckt, so drängt es sich doch immer dem Leser auf und macht auf manche den Eindruck der Gespreiztheit und Selbstgefälligkeit. Dieser Gefahr dürfte auch Baumgarten nicht entgangen sein, wo er von S. 28—31 über die ihm geglückte Auffindung der Originalbulle Sixtus' V und den Ursprung und Werdegang seiner Schrift erzählt.

[1]) Wir haben hier ein Symptom des leider von B. in diese Untersuchung eingeführten gereizten Tones, wodurch seine Schrift von der vornehmen Ruhe absticht, durch die zB. die Studie des Franzosen Lebachelet sich auszeichnet. Die Folgen dieser Gereiztheit hat auch der Verfasser dieser Zeilen zu tragen. B. klagt mich (S. 128 Anm. 2) an, daß ich die mir zugeschickten Druckbogen seiner Schrift eingesehen, ihm aber, unter Verletzung der gestellten Bedingung, die Einsichtnahme in die Schrift Lebachelets verweigert habe. Es sei hier noch einmal kurz festgestellt (vgl. meine Erwiderung in der Literar. Beilage zur Köln. Volkszeitung Nr. 39; 28. Sept. 1911.) daß, dem Wortlaut einer Karte von der Hand B.s selbst gemäß, mir die Einsicht in die Bogen ‚bedingungslos' gestattet war.

Digitized by Google

Gedanken an die Berufung eines allgemeinen Konzils sorglich pflegte und bei jeder Gelegenheit zu insinuieren suchte. Was liegt näher, als in der Depesche des Botschafters an seinen Monarchen viel eher die liebgewonnene Idee Olivarès' selbst, als den Gedanken Tolets zu sehen? Die Worte selbst mag er vielleicht in bekannter Diplomatenart dem Gelehrten suggeriert haben. Welch' eine kräftige Stütze für seinen Plan, wenn er auch den ‚Doktor Toledo' als Eideshelfer anführen konnte! Philipp ging auf diese Wagnisse nicht ein und berief Olivarès bald nachher ab.

b) Die Sixtinische Edition in der protestantischen Polemik

Die Befürchtung Bellarmins, die Feinde der Kirche möchten die Vulgata Sixtina als eine Angriffswaffe gegen die päpstliche Auktorität gebrauchen, erfüllte sich bekanntlich sehr bald. Die protestantische Polemik trat schon nach 10 Jahren auf den Plan. Im Jahre 1600 veröffentlichte der Bibliothekar der Bodleiana von Oxford, Thomas James, sein Büchlein mit dem Titel: *Bellum papale.* Es enthält nichts anderes, als eine trockene Zusammenstellung aller Variationen zwischen der Sixtinischen und Klementinischen Bibel. In der schwulstigen Vorrede, die in die Form einer Widmung an den Erzbischof von Canterbury, den Primas von England, gekleidet ist, hebt er seine Absicht hervor, die auch in dem Titel der Schrift ausgesprochen ist, die Unfehlbarkeit der Päpste ins Lächerliche zu ziehen[1]). Das Büchlein beherrschte lange Zeit die protestantische Polemik und noch im Jahre 1656 läßt sich Sixtinus Amama in einer neuen Auflage seines ‚*Antibarbarus biblicus*' das Vergnügen nicht entgehen, unter vielen spöttischen Ausfällen, mit der *infallibilitas* und *sanctitas Pontificum* Fangball zu spielen.

---

[1]) Es mag hier nebenbei bemerkt werden, wie die protestantischen Polemiker der damaligen Zeit die päpstliche Infallibilität als katholische Lehre voraussetzen. Von katholischer Seite wird auch nur sehr selten ein Zugeständnis laut, das an dieser Lehre zweifelt oder deutelt.

Digitized by Google

Auf katholischer Seite scheint man dieser Polemik gegenüber nicht gleich den richtigen Standpunkt gefunden zu haben. Diese Unsicherheit und daraus sich ergebende Besorgnisse spiegeln sich im Briefe Gretsers an Bellarmin vom 23. Juni 1608 ab: ‚Semper timeo, ne quis haereticus cum Bulla Sixti in medium progrediatur et imparatum opprimat: quod Anglus ille (Th. James) videtur voluisse tentare, sed stupore et inscitia praepeditus non potuit hoc missili dextre contra catholicos uti‘ (L. 155.) Gretser war auch der Ansicht, daß man alle die Abweichungen der *Sixtina* von der *Clementina* nicht als Druckfehler ausgeben könne, ‚ut insinuatur in praefatione Bibliis Clementis VIII praefixa‘. ‚Esse autem longe aliam editionem Clementis quam Sixti, etiam in iis, quae non fuerant commissa vitio praeli, patet ex collatione utriusque editionis, ut ex libro, quem Anglus haereticus inscripsit Bellum papale‘ (L. 157). Gretser wird dann wohl durch die von Rom durch P. Alber erhaltene Aufklärung über die Bibelbulle Sixtus' V (s. oben S. 20), die deren rechtmäßige Publikation bestimmt in Abrede stellte, beruhigt worden sein. Bemerkenswert ist, daß ein ungenannter, von Th. James in seiner Apologie[1]) des *Bellum papale* angeführter *‚Pontificius Doctor‘*, unter scharfer Mißbilligung der Handlungsweise Sixtus' V, zugab, die *Sixtina* sei ganz nach dem Geiste des Papstes herausgegeben worden, Gott aber habe die Publikation des päpstlichen Dekretes über die Authentizität der *Sixtina* verhindert[2]).

---

[1]) Diese von Amama erwähnte ‚Apologie‘ ist im Verzeichnis der Werke von Thomas James, das im Dict. of national Biography (vol. 24 p. 221 ss) steht, nicht enthalten.

[2]) ‚Is enim ingenue confitebatur‘, so gibt Amama die Ansicht des *‚Pontificius Doctor‘* wieder, ‚Biblia illa Sixtina plane et omnino ad mentem Sixti fuisse edita; fuisse enim hominem praecipitis judicii, indulgentem affectibus, iracundum, tenacem propositi, ac proinde obnoxium erroribus; eum hoc habuisse propositum, ut haec sua Editio esset authentica, a qua provocare nefas esset, etiam usque ad minimum jota et accentum. (!) Quod decretum inquiebat idem Doctor, si processisset, periclitata fuisset Papae, supremi controversiarum judicis infallibilitas, et jam triumphassent haeretici, Papam in rebus ad fidem pertinentibus in judicando errare posse, quo semel concesso, actum

Digitized by Google

Amama bezeichnet dies als leere Ausflucht, weil Sixtus die von ihm eigenhändig korrigierte Bibel herausgegeben und ihr seine Bulle über die Authentizität dieser Ausgabe vorgedruckt habe. Dies letztere kann jedoch, wie wir gesehen[1]), die rechtmäßige Publikation der Bulle nicht beweisen. Die Andeutung der *Praefatio* zur *Clementina*, wonach die Mangelhaftigkeit der Vulgata Sixtina allgemein auf Druckfehler zurückgeführt zu werden schien, wird sodann von Amama weidlich ausgebeutet, um die Verlogenheit der päpstlichen Erklärung darzutun. Er war sich indes bewußt, daß sein Verfahren nicht ganz ehrlich war; denn er bemerkt selbst: ‚licet hoc expresse non dicat Praefatio (d. i. es handle sich nur um Druckfehler), tamen non obscure innuit‘. Bukentop (l. c. lib. III p. 316) stellte dann (1710) den protestantischen Polemikern die These gegenüber: ‚Ex praesenti libro evidenter patet, nullam esse realem contrarietatem utriusque lectionis (Sixtinae et Clementinae), hoc est nihil ad fidem aut mores spectans esse diversitatis inter utraque Biblia, sed in omnibus pene locis eundem plane sensum exprimi, etsi parumper mutatis verbis (?), aut etiam mera diversa eorundem verborum constructione‘. Es war die Auffassung, die, wie oben dargetan, wenn auch nicht in dieser weitgehenden Form, Bellarmin von Anfang an verteidigt hatte.

Angesichts dieser gewiß unerquicklichen Polemik erhebt sich der Zweifel, ob die Maßregel der Nachfolger

---

de Papatu fuisset. Dicebat itaque, Deum misertum Ecclesiae suae, praeservando visibile eius caput ab omni erroris periculo, bonum illum Sixtum, antequam animi sui consilium explere potuerit, rebus humanis exemisse. Wir bemerken hier denselben Standpunkt, zu dem sich der öfter genannte *Anonymus* (s. S. 16) bekannte, daß durch die Erklärung der Authentizität der *Sixtina* ein error in fide gegeben sei.

[1]) Hier sei nachträglich noch erwähnt, daß auch der Altkatholik Reusch (aaO. S. 125) die von Cornely verlangte Erfüllung der durch das allgemeine Recht und speziell durch die Bulle Sixtus' selbst vorgeschriebenen Bedingungen für die Rechtsgültigkeit der Bulle ins Lächerliche zu ziehen sucht. Es lohnt sich nicht, näher darauf einzugehen.


Digitized by Google

Sixtus' V, die Sixtinische Bibel einzuziehen, d. h. aufzukaufen und durch die verbesserte Klementinische zu ersetzen, den Verhältnissen angepaßt war. B. bezeichnet denn auch die Maßregel, die so großes Aufsehen erregte, als ein übereiltes und ‚unkluges' Vorgehen. Richtig ist nun, daß der Vorschlag Bellarmins nicht vollkommen die von ihm gefürchtete Gefahr abhalten konnte. Es waren eben zu viele Exemplare der Sixtinischen Bibel schon in die Welt hinausgegangen; einige gelangten in die Hände der Gegner. Sogleich begannen sie den Kampf ganz in dem Sinne, wie Bellarmin es vorausgesehen, indem sie die Anmaßung des Papstes Sixtus und dann die Widersprüche zwischen den beiden ‚unfehlbaren' Päpsten Sixtus und Klemens der Welt verkündeten. Daß die Klementinische Bibel unter dem Namen Sixtus herausgegeben wurde, wie Bellarmin angeraten, schmähte man als Verlogenheit[1]), denn man

[1]) Bekanntlich haben auch Döllinger-Reusch (aaO. S. 119 ff) es als ersten Schritt auf der von Bellarmin eingeschlagenen ‚Bahn der Lüge' bezeichnet, daß er ‚gegen besseres Wissen die Angabe des Titelblattes (der Klementinischen Bibel), daß das Buch den von Sixtus V festgestellten Text der Vulgata biete', gebilligt habe. Wir haben oben, wo von der Glaubwürdigkeit der *Praefatio* zur *Clementina* die Rede war, von dieser Anklage keine Notiz genommen, weil eben die Angriffe B.s sich in anderer Richtung bewegen. Richtig wird auch schon in den historisch-politischen Blättern Bd. 106 (1890) S. 1 bemerkt, man halte es nicht für notwendig, ‚die alten Vorwürfe immer wieder zurückzuweisen, denselben Geist immer aufs neue zu bekämpfen.' Zu der Widerlegung, die dort S. 104 ff in ergänzungsbedürftiger Weise geführt wird, sei nur noch hinzugefügt, daß das Titelblatt keineswegs sagt, die Bibel enthalte ‚den von Sixtus festgestellten Text', sondern nur, es sei die ‚Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti Quinti jussu recognita atque edita'. Man bemerke, daß der Text der Sixtinischen Bibel von 1590 viel bestimmter lautete: ‚a Sixto V recognita et approbata'. Den Namen Sixtus' V trug aber die Klementinische Bibel vom Jahre 1592 mit vollem Recht. Wenn hier auch viele Emendationen, die von Sixtus stammten, beseitigt waren, so war die Bibel doch wesentlich eine auf den Arbeiten der von Sixtus befohlenen und betriebenen Revision beruhende und nach seinen Vorschriften hergestellte Ausgabe. Übrigens ging der Rat Bellarmins dahin, auch den Namen Gregors XIV auf das Titelblatt der Bibel zu

Digitized by Google

wollte nicht glauben, daß Sixtus überhaupt an eine Neubearbeitung seiner Bibel gedacht habe. Doch wer möchte sich vermessen, wegen dieses teilweisen Mißerfolges, eine Maßregel, die von ernsten, mit den Zeitverhältnissen vertrauten Männern und von den regierenden Päpsten selbst getroffen worden war, als übereilt und unklug zu bezeichnen?

Die Einziehung der Sixtinischen Bibel erregte zwar großes Aufsehen; aber es war das Aufsehen einer ehrlichen, für das Wohl der Kirche ersprießlichen Tat. Hätte man die Sixtinische Bibel nicht durch die verbesserte Klementinische ersetzt, so hätte sich allerdings die Befürchtung Bellarmins erfüllt: ‚dabitur haereticis occasio existimandi non solum a Sixto Pontifice biblia esse corrupta, sed etiam corruptelas illas successoribus eius probari; quod posterius malum peius esset priore' (L. 138). Aber durch die Herausgabe der *Clementina* wurde den Gegnern diese mächtigste Waffe entzogen. Wir sehen denn auch, daß sie die *Clementina* und vor allem deren bescheidenes Auftreten im Gegensatz zur *Sixtina* anerkennen mußten. Sie konnten also nicht mehr den Vorwurf erheben, die Päpste maßten sich selbst Gewalt über den Text der hl. Schrift an, oder hätten denselben korrumpiert. Ihr ganzer Ansturm richtete sich nur mehr auf die vermeintliche Bloßstellung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Diese Polemik wickelte sich aber nur in Gelehrtenkreisen ab und berührte kaum die weiten Kreise des gläubigen Volkes. Der Gelehrte aber, der unvoreingenommen die Tatsachen prüfen wollte, mußte in der Substituierung der verbesserten Klementinischen Bibel den aufrichtigen Willen der kirchlichen Auktorität anerkennen, eine gute Bibelausgabe herzustellen.

Wenn aber die protestantischen Polemiker damaliger Zeit gegenüber der Klementinischen Bibel noch eine größere, oder gar gänzliche Anpassung der Vulgata an den hebrä-

---

setzen: ‚Nihil igitur utilius fieri potest, quam si Biblia in postrema Congregatione recognita, nomine quidem Sixti V et Gregorii XIV edantur' L. 140).

Digitized by Google

ischen und griechischen Originaltext verlangten, so war das eine Forderung, welche die Römischen Korrektoren von ihrem kirchlichen Standpunkt aus verwarfen und auch nach der heutigen Auffassung der Bibelkritiker mit Recht verwarfen. In dem Bestreben, so getreu wie möglich die Übersetzung des Hieronymus wiederherzustellen, waren sie auf dem richtigen Wege. Die Gregorianische Kongregation suchte diesen Plan zu verwirklichen, indem sie auf der Arbeit der Sixtinischen Kongregation weiterbaute und viele Resultate derselben, die Sixtus abgelehnt, wieder herstellte. B. behauptet zwar (S. VI): ,Die Ausgabe von 1592 (die *Clementina*) hat allerdings den großen praktischen Vorteil, daß sie (im Gegensatz zur *Sixtina*) wieder mehr auf die Löwener Ausgabe der dortigen theologischen Fakultät (1547) und der zu Antwerpen (1574!) erschienenen verbesserten Löwener Ausgabe zurückgriff.' Vermutlich hat ihn aber hier wieder Nestle irregeführt, der dasselbe in der Protest. Realencyklopädie III[3] S. 48 behauptet. Das Verhältnis der *Sixtina* und *Clementina* zu den Löwener Ausgaben hat doch schon Bukentop vollkommen ans Licht gestellt. Das Resultat seiner unter diesem Gesichtspunkt durch die ganze Bibel durchgeführten Vergleichung der beiden Bibeln faßt er (l. c. p. 317) so zusammen: ,in Vet. Test. admodum convenire (Sixtinam) cum bibliis primum editis per Hentenium a. 1547 deinde cura Theologorum Lovaniensium saepius impressis, in N. autem Testamento non adeo.' Auch Ungarelli-Vercellone hatten schon als das Charakteristische der Sixtinischen Bibel bezeichnet, daß sie durchwegs sich den Löwener Bibeln anschließe. Die Gregorianische Kongregation und Klemens VIII stellten im Gegensatz zu den Lovanienses viele Lesarten der Sixtinischen Kongregation wieder her, ohne indes ganz und überall den Vorschlägen dieser sich anzupassen[1]).

[1]) Über diese Wiederherstellung der Arbeit der ,Sixtiner', speziell bezüglich der von Sixtus V vorgenommenen Streichungen, berichten auch die *Avisi di Roma,* Cod. Urb. Lat. 1060 fol. 601 r: ,Di Roma à 25 di Novembre 1592. Nostro Signore (Clemens VIII) avanti che habbia dato fuori la Biblia riformata, ha voluto da se stesso correg-

Digitized by Google

Ungarelli (l. c. I p. LIII. s) findet es mit Recht befremdlich, daß Bellarmin in seiner Autobiographie sage, Gregor XIV habe die neue Bibelkommission eingesetzt ‚ad recognoscendam celeriter Bibliam sixtinam et revocandam ad ordinariam bibliam, praesertim lovaniensem‘. Indes, scheint uns, will hier Bellarmin nicht, wie Ungarelli annimmt, den generellen von Gregor XIV aufgestellten Kanon zur Bibelemendation angeben. Die hiefür geltenden fünf Canones sind von Ungarelli selbst angeführt. Die ersten vier sind keine kritischen Normen von genereller Bedeutung, sondern beziehen sich nur auf die Umwandlung der *Sixtina;* der fünfte enthält das eigentliche kritische Programm: ‚ad manuscripta antiquiora, ad codices sc. latinos et graecos atque hebraicos juxta regulas ab Augustino et aliis traditas, necnon ad sacros doctores ac patres confugiendum est‘ (l. c. p. LIX ss.). Bellarmin dachte wohl nur an die herzustellende äußere Ähnlichkeit der *Clementina* mit der Biblia ordinaria, da im Zusammenhang seiner Erzählung eine genaue Angabe der kritischen Canones gar nicht zu erwarten ist[1]). Wie Bellarmin über die ganze kritische Arbeit der Gregorianischen Kongregation gedacht hat, wird später noch zur Erörterung kommen.

c) Die praktischen Maßnahmen Sixtus' V

Nicht nur die Frucht der Arbeit Sixtus' V, die ‚Biblia Sacra Vulgatae Editionis ad concilii Tridentini praescriptum

---

gerla et emendarla meglio secondo la editione della congregatione che fu fatta sopra essa Biblia da Sixto Quinto, della quale era capo il cardinale Carrafa, che sene riscaldò tanto; et però secondo la editione di esso Carrafa è stato raggiunto dalla Santità sua alla detta Biblia quasi tutto quello, che gli fu levato dal detto Xisto‘ (B. 101).

[1]) Auch Kaulen bemerkt (aaO. S. 464): ‚Vermutlich läuft hier eine Unklarheit mit unter‘. Eine ähnliche Unklarheit zeigt sich auch in einem Bericht der *Avisi di Roma* vom 23. Febr. 1591: ‚Il Cardinale di Verona è fatto sopra le stampa et della Congregatione dell' Indice, la quale ha cura di ritornare la Biblia ricorretta da Sixto V nella vecchia forma, con lasciarvi solo certe poche aggiuntioni (!) nelle quali Carrafa morto et altri valent' huomini hanno fatto gravi fatiche‘ (B. 98).

Digitized by Google

emendata a Sixto V P. M. recognita et approbata‘, sondern auch sein praktisches Verfahren, sein persönliches Eingreifen in die Bibelrevision, seine Maßnahmen zur offiziellen Einführung seiner Bibel haben von jeher eine lebhafte Kritik hervorgerufen. Es galt allgemein als anerkannter Grundsatz, daß die Emendation der Vulgata zum Wirkungskreis des apostolischen Stuhles gehöre. Die Präsidenten des Trienter Konzils hatten diese Aufgabe ausdrücklich dem Papste anvertraut und erwarteten von Rom, in naiver Unterschätzung der großen Schwierigkeiten, noch während der Konzilsperiode eine verbesserte Edition der Vulgata. Die Päpste nach dem Konzil von Trient übernahmen bereitwillig diese Aufgabe, betrachteten sie als eine Hauptsorge ihres apostolischen Amtes und waren trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten bemüht, sie zu einem glücklichen Abschluß zu bringen. Keiner von ihnen bis auf Sixtus aber hatte je daran gedacht, diese zum größten Teil rein kritische Arbeit persönlich vorzunehmen. Die Gregorianische Kongregation hatte zwar im Falle der Unentschiedenheit der Korrektoren dem Papste die Entscheidung vorbehalten. Aber nur in zwei Fällen wurde dieselbe angerufen und gegeben (vergleiche Vercellone l. c. I p. LIV).

Auch Sixtus hatte zunächst für das Werk der Emendation eine Kommission von ausgezeichneten Gelehrten der verschiedensten Nationen zusammengestellt. Als er aber durch das Resultat der Arbeiten seiner Kommission nicht befriedigt wurde — über die Gründe dieser Unzufriedenheit lassen sich nur Vermutungen anstellen — faßte er den Entschluß, die Arbeit persönlich und gleichsam von neuem zu beginnen. Er war gewiß davon überzeugt, daß er mit allem Ernst und Fleiß derselben sich unterzogen habe. In der Bibelbulle bezeichnet Sixtus seine Bemühungen als ein ‚laboriosissimae emendationis curriculum, in quo operam quotidianam, eamque pluribus horis collocandam duximus.‘ Ende 1588 oder Anfang 1589 begann der Papst seine Arbeit und schon Anfang Juni 1589 konnte er dem Venetianischen Gesandten (Alberto Badoer) mitteilen, daß er bis zur Apokalypse gekommen sei, während

Digitized by Google

das Buch der Weisheit unter der Presse sich befinde[1]). Gewiß eine gewaltige, aber sehr gewagte Leistung, wenn man bedenkt, in welch aufregende politische Geschäfte wegen der französischen Wirren der Papst damals verwickelt war. Rührend sind die Klagen des getreuen Ammanuensis, Ang. Rocca, der mit seinem Herrn nicht gleichen Schritt halten konnte, über die übermenschlichen Anstrengungen, die ihn viermal an den Rand des Grabes gebracht hätten[2]). Nach unsern heutigen Anschauungen allerdings steht die Arbeitsdauer in gar keinem Verhältnis zu der zu leistenden Aufgabe, namentlich, wenn man bedenkt, daß Sixtus auf weite Strecken hin die kritische Vorarbeit seiner Kommission umstürzte (‚apparatum codicis carafiani sus deque fecit‘, sagt Ungarelli). Die Mitglieder der Gregorianischen Kongregation widmeten allerdings nur 19 Tage in Zagarolo der Aufgabe; aber es waren Tage angestrengtester, ungeteilter Arbeit, an der dieselben Gelehrten von Fach, die schon früher mit Carafa die Fragen gründlich erörtert hatten, mitwirkten, und soweit die schwierige, eigentlich kritische Untersuchung in Betracht kam, sich darauf beschränkten, das Ergebnis der Sixtinischen Kongregation, die lange und fachgemäß gearbeitet hatte, zur Geltung zu bringen[3]).

---

[1]) Siehe den Bericht Badoers bei B. 136.

[2]) Vgl. Prat. l. c. t. LI p. 38.

[3]) Über die Arbeitsweise Sixtus' V fällt der öfter erwähnte *Anonymus* ein sehr scharfes Urteil: ‚In hac vero editione Xistina nemo est, qui ignoret eum (Xistum) contempsisse eruditissimorum hominum diligentiam, qui in emendatione vulgatae editionis multos annos magna contentione et studio laboraverant, nihili fecisse auctoritatem plurimorum cardinalium et insignium theologorum, qui ei saepius dixerunt emendandam esse vulgatam editionem non ex ingenio, sed ex vetustis et authenticis codicibus, denique a coena et a prandio, tumultuario studio et simplici quadam lectione ut libuit rem confecisse, non sine stomacho atque indignatione adversus eos, qui ipsum officii sui admonerent, quique ei rei periculum ante oculos ponerent, quod diceret Spiritum sanctum sibi adesse neque passurum se ullo modo labi aut errare.‘ (L. 164.)

Digitized by Google

Angesichts der persönlichen und durchaus selbständigen Tätigkeit[1]) Sixtus' V in einer eminent wissenschaftlichen Aufgabe erhebt sich natürlich die peinliche Frage nach der persönlichen Befähigung des Papstes. Über den theologischen Bildungsgang des Papstes ist uns wenig bekannt. Er hatte als feuriger Prediger in Rom und andern italienischen Städten die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt und wirkte dann als Vorgesetzter und Reformator in verschiedenen Häusern seines Ordens. Gewiß ist, daß Sixtus, der Begründer der berühmten *Typographia Vaticana,* im Buchwesen große Erfahrung besaß. Daher erklärt es sich auch, daß seine Bibel als Druckwerk eine Glanzleistung ersten Ranges war. Während seiner unfreiwilligen Muße unter Gregor XIII hatte er als Kardinal Montalto eine Ambrosiusausgabe (wohl den ‚Lukaskommentar' in 10 Büchern) besorgt, die im Juli 1585 gedruckt wurde[2]). Um die kritische Befähigung Sixtus' zu empfehlen, erinnert B. an die früher auf Betreiben des Papstes veranstaltete Septuagintaausgabe. ‚Als ob dieser Papst nicht schon als Kardinal im J. 1586 bzw. 1587 „die jetzt mit Recht nach ihm genannte, die *Sixtinische* Ausgabe des *griechischen* A. T., die durch drei Jahrhunderte bis in die allerneueste Zeit herein die beste Ausgabe der alexandrinischen Übersetzung des A. T., der sogenannten Septuaginta gewesen ist", veröffentlicht hätte' (S. 109). Der hohe kritische Wert der römischen Septuagintaausgabe, den hier B. mit Worten Nestles hervorhebt, ist all-

---

[1]) B. bemerkt, daß von Klemens VIII dasselbe berichtet werde (s. S. 238 Anm.) ‚was man Sixtus so nachdrücklich und wiederholt zum Vorwurf gemacht hat' (B. 101; Anm. 2), nämlich die persönliche Emendationsarbeit, übersieht aber, daß in dem Berichte von einer persönlichen Arbeit Klemens' VIII die Rede ist, die sich ganz auf die Leistung der Sixtinischen Kongregation stützte: ‚secondo la editione della congregatione'.

[2]) S. Orbaan, La Roma di Sisto V negli ‚Avisi', Archiv. della Soc. Rom. di Storia Patria (1910) p. 283: ‚1585 Luglio 17. Sono alla stampa li X libri di santo Ambrogio revisti et corretti da Sisto Quinto mentre era Cardinale et usciti che saranno, X scudi sarà il prezzo loro tutto insieme' (B. 139).


Digitized by Google

bekannt[1]). Mit Recht trägt auch die Edition den Namen Sixtus' V, ihres Urhebers. Doch ist es selbstverständlich, daß wir in ihr die gereifte Arbeit der berühmten Sprachen- und Bibelkenner besitzen, die damals Rom in seinen Mauern beherbergte. Es waren großenteils dieselben Gelehrten, die auch bei der Vulgatarevision, zu der die Septuagintaedition nur eine Vorstufe war, unter dem Vorsitze des Kardinals Carafa beteiligt waren (Ant. Agellius, Peter Morin, Valverde, Lälius Landus, Alanus). Die anerkannte, kritische Vorzüglichkeit der römischen Septuaginta bietet deshalb auch eine sichere Gewähr für die Zuverlässigkeit der kritischen Leistung der Sixtinischen Vulgata-Kommission. Von einer persönlichen Mitarbeit Sixtus' V an der Septuagintaausgabe ist nichts bekannt. Über die Sprachkenntnisse des Papstes existieren widersprechende Urteile von Zeitgenossen[2]). Prat bemerkt diesbezüglich: ‚Il (Sixte) possédait une vaste érudition theologique et n'était pas étranger à la connaissance des langues savantes, comme l'insinuait tout à l'heure Gualtieri: mais s'il savait un peu moins de grec et d'hébreu, il était pape . . .' Lieber als dieser etwas optimistischen Anschauung Prats, wird man wohl dem Urteil Bellarmins beistimmen, der zur Emendation der Vulgata nur Gelehrte von hervorragenden Sprachkenntnissen beigezogen wissen wollte[3]). Beurteilt man aber die kritische Fähigkeit des Papstes, wie recht und billig, nach dem Grundsatz: das Werk soll den Meister loben, so sind im Vorhergehenden die Richtlinien hiefür schon gegeben.

Sixtus glaubte aber wirklich, daß seine päpstliche Auktorität in dieser Sache die Entscheidung geben müsse. ‚Seinerzeit' schreibt B. (S. 96) ‚hatten sie (die Sixtinischen Gelehrten), und vor allem der Vorsitzende, Kardinal Carafa, geglaubt, daß der Papst ihren Text ohne jede Änderung

---

[1]) Unrichtig ist aber, daß Sixtus ‚schon als Kardinal' die Septuaginta veröffentlicht haben soll, und zwar 1586 bezw. 1587, da er doch schon lange Papst war.

[2]) Vgl. Prat l. c. t. L. p. 583.

[3]) ‚Labor castigandae vulgatae editionis paucis hominibus trium linguarum cognitione praestantibus committendus esset' (L. 129).

Digitized by Google

drucken lassen würde. Sie hatten dabei aber vergessen, daß Sixtus ihnen rechtzeitig ausdrücklich gesagt hatte: difficultates . . . ad nos referant, ut in lectionum varietate, id, quod orthodoxae veritati maxime consonum erit, ex speciali Dei privilegio huic Sanctae Sedi concesso statuamus [1]). Als dann der Papst ‚Paginam perlegit universam et emendavit‘ machte Kardinal Carafa dem Papste lebhafte Vorstellungen, um nicht zu sagen Vorwürfe; aber Sixtus wies ihn in seine Schranken zurück‘. Nach B. hatte also Carafa die ‚Schranken‘ überschritten, der Papst aber wandelte auf dem richtigen Weg. Wie ganz anders urteilt hierüber der Fachmann Kaulen. ‚Eine solche Arbeit‘, schreibt er (aaO. S. 453), ‚erfordert einen hohen Grad wissenschaftlicher Fähigkeit und Erfahrung. Daß der Papst aber statt auf solche Befähigung vielmehr auf die dem Nachfolger Petri verheißene Untrüglichkeit im Glauben rekurriert, ist der Sachlage durchaus nicht entsprechend. Die Gewißheit nämlich, daß diese oder jene Lesart dem ursprünglichen Texte angehöre, ist eine rein historische Wahrheit, deren Ermittlung nicht durch übernatürlichen Gnadenbeistand, sondern durch Anwendung menschlicher Kräfte geschieht‘. Man kann Kaulen im Wesentlichen nur Recht geben. Für den größten Teil der zu entscheidenden kritischen Fragen kam, sofern von der allgemeinen Erhaltung der Bibel in ihrem wesentlichen Bestand abgesehen wird, die kirchliche Lehrauktorität gar nicht in Betracht, war also auch eine Berufung auf den dem kirchlichen Lehramt gebührenden übernatürlichen Gnadenbeistand nicht am Platze.

Übrigens dürfen wir uns über den von Sixtus eingenommenen Standpunkt nicht allzusehr wundern. Er

---

[1]) Dieselbe Auffassung bekundet Sixtus auch in der Bibelbulle: ‚ad nos in eiusdem Petri Cathedra . . . constitutos totum hoc iudicium proprie ac specialiter pertinere‘. Deshalb habe er selbst die große Anstrengung der Textemendation auf sich genommen, so zwar, daß er andern nur die Rolle der Berater angewiesen, sich selbst aber die Entscheidung über die Auswahl der Lesarten vorbehalten habe: ‚adeo ut. . . aliorum quidem labor fuerit in consulendo, noster autem in eo, quod ex pluribus esset optimum eligendo‘.

Digitized by Google

stand zu seiner Zeit mit seiner Auffassung nicht allein. Um von andern gelegentlichen Äußerungen der Zeitgenossen zu schweigen, so scheint auch Bellarmin der Entscheidung des Paptes selbst in den geringern kritischen Fragen einen höhern auktoritativen Charakter beizumessen. Unter den vielen Gründen, die Bellarmin dafür anführt, daß eine feierliche päpstliche Approbation der Klementinischen Bibel beziehungsweise eine Unterdrückung der andern Vulgataeditionen nicht zu erlassen sei, führt er wiederholt den an, daß die Emendation von den Korrektoren der Bibel zwar im Auftrage des Papstes aber nicht unter seiner persönlichen Mitwirkung, also auch nicht unter dem Beistande des hl. Geistes geschehen sei. Diesen Grund formuliert er kurz, wie folgt: ‚Quarto decimo. Quia forte non videtur pontificem tuta conscientia posse hanc approbare et alias rejicere, cum nec sciat nec scire possit an haec editio sit bene recognita et castigata: nam in re tanti momenti, et ubi agitur de fundamento fidei et eius praecipua regula, nec potest nec debet tam paucis hominibus fidere, quibus non potuit delegare assistentiam, quam ipse habet Spiritus sancti. Sexto decimo. Quia non potest esse certum hanc editionem bene fuisse recognitam, quia manifeste fatentur correctores multa quae emendari potuissent, ab ipsis tolerata et intacta fuisse relicta propter scandalum, quod ex tota hac mutatione et tanta novitate oriri potuisset. Unde periculum esset, si haec editio per decretum pontificis probaretur, ne videretur approbare et authenticare errores impressorum, aut antiquorum librariorum, aut forte sciolorum, qui forte in Bibliis irrepserunt[1]) (L. 144 s).

---

[1]) Noch ausführlicher erörtert diesen Grund Bellarmin in dem von L. aufgefundenen Gutachten *‚ad petitionem Gregorii XIV‘*: ‚Primum non videtur summus Pontifex tuto approbare posse, praesertim publico decreto, recognitionem bibliorum cui faciendae neque ipse interfuit neque regulas praescripsit, et de qua judicare non potest, bene habeat, nec ne, nisi singula inspiciat, et rationes de singulis a congregatione exigat, quod eum facere non posse propter infinitas gravissimasque eius occupationes certum est. Deinde nos ipsi, qui bibliis recognoscendis operam dedimus, testes sumus hunc nostrum

Digitized by Google

Irren wir indessen nicht, so denkt Bellarmin bei diesen Ausführungen vor allem an eine Approbation der *Clementina* im Sinne der Trienter Dekrete, nämlich als einer authentischen Offenbarungsquelle in rebus fidei et morum. Wir wissen, daß Sixtus vor einer solchen Approbation nicht zurückgeschreckt war. Mit allen jenen Formeln, die einer feierlichen Definition charakteristisch sind, hatte er erklärt, daß die vom Konzil als authentisch bezeichnete Vulgata zweifelsohne identisch sei mit dieser seiner Vulgataedition: ‚Vulgatam . . . Latinam Editionem, quae pro authentica a Concilio Tridentino recepta est sine ulla dubitatione aut controversia censendam esse hanc ipsam, quam nunc prout optime fieri potuit emendatam . . . legendam evulgamus, decernentes, eam prius quidem universalis sanctae Ecclesiae ac sanctorum Patrum consensione deinde vero Generalis Concilii Tridentini decreto, nunc demum Apostolica nobis a Domino tradita auctoritate comprobatam pro vera, legitima, authentica et indubitata . . . recipiendam et tenendam esse.‘ Wir haben oben dargetan, daß diese Erklärung dogmatisch unbedenklich erscheinen kann, insofern immerhin die Beschränkung beigefügt ist: prout optime fieri potuit emendata. In diesem Sinne sind ja gewiß die *Clementina,* wie auch andere gute Vulgataeditionen, identisch mit der vom Konzil gedachten Vul-

---

laborem non esse eiusmodi ut tantam approbationem a Sede Apostolica mereatur; nam tametsi summus Pontifex recognitionem bibliorum nobis iniunxit, tamen assistentiam Spiritus sancti, quam ipse solus habet, nobis delegare non potuit; nec solum conscii nobis sumus, nos facile labi potuisse, sed etiam non parum in opere festinasse, et non raro inter nos dissensisse, et, quod potissimum est, multa nos censuisse digna castigatione, quae tamen castigare noluimus vel quod latinis codicibus careremus, vel ne catholicum populum nimia mutatione offenderemus, vel ne plus sapere velle videremur quam patres nostri, qui multa eiusmodi tolerare quam mutare maluerunt, praesertim cum hoc ipsum consilium apud sanctum Hieronymum in epistola ad Suniam et Fretellam legeremus. Quare si decreto Apostolico haec nostra editio ut castigatissima probaretur, periculum esset, ne Sedes Apostolica multos veterum librariorum errores, non solum tolerare sed etiam approbare velle videretur‘ (L 139).

Digitized by Google

gata. Wollte man aber die *Clementina* direkt und absolut als authentisch im dogmatischen Sinne erklären, so war das ein sehr ernstes Unternehmen, das nicht mit den bei der Emendation derselben angewendeten Mitteln und Maßnahmen in die Wege geleitet werden konnte. Man muß bedenken, daß es sich hier nicht um die Vulgata im allgemeinen, sondern um eine bestimmte Editio der Vulgata handelte. Das Konzil von Trient konnte mit Recht, gestützt auf den kirchlichen Gebrauch (‚haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est‘) die Vulgata als authentische Offenbarungsquelle erklären, weil es eben Bezug nahm auf die gleichsam ideale Vulgata, die immer in der Kirche gebraucht worden war. Von einer bestimmten Edition läßt sich das aber nicht so leicht sagen, weil durch die Unzulänglichkeit und Versehen der Herausgeber Texte in der Edition aufgenommen, ausgelassen oder geändert sein können, wodurch sie von der ‚alten Vulgata‘ in dogmatischer Beziehung sich unterscheidet. Sollte also doch eine ‚Authentication‘, wie Bellarmin sich ausdrückt, der *Clementina* vorgenommen werden, so hätte der Papst gewiß die Emendation mit größter Sorgfalt und in ausgedehntestem Maße überwachen, kontrollieren und unter Anwendung aller gebotenen natürlichen Hilfsmittel, die bei einer Definition anzuwenden sind, wenigstens in rebus fidei et morum persönlich durchführen müssen. Das aber ist es, was Bellarmin unter den gegebenen Verhältnissen für unmöglich erachtet. Auf den Rat Bellarmins hin wurde denn auch von jeder feierlichen Approbation oder Authentizitätserklärung der *Clementina* mit Bedacht Abstand genommen.

Sixtus hatte ferner in seiner Bibelkonstitution alle andern Editionen der Vulgata für alle Zeiten verboten: ‚Districtius vero inhibemus, ne unquam perpetuis futuris temporibus novae Vulgatae editionis posthac Bibliorum sine expressa Apostolicae Sedis licentia textus imprimatur: neve quisquam privato ant peculiari suo sensu aliam editionem sibi confingere . . . praesumat‘ [1]). Bellarmin

[1]) Wie wenig Beifall diese Maßregel Sixtus' V fand, beweisen

gab Gregor XIV den Rat, von einem solchen Verbot abzustehen. Von den angeführten zahlreichen Gründen wissenschaftlicher und praktischer Natur, die wir nicht alle wiedergeben können (vgl. L. 139 f und 142 ff), sei hier nur die von Bellarmin eifrig befürwortete, schonende Rücksicht auf die Pariser und Löwener Bibeln erwähnt, die von der Römischen Edition nur sehr wenig, besonders in Sachen des Glaubens und der Sitten, verschieden seien. ‚Cum ad probanda ea quae sunt fidei aut bonorum morum, et haereses confutandos nihil habeat haec editio (Romana) super caeteras vulgatas, non est cur magis ista, quam illa probetur, nisi forte ut correctior aut emendatior; quod utinam per nostros correctores aut impressores caeteraque requisita contingat ita feliciter, ut in aliis provinciis contigisse videtur!‘ (L. 145). Die Bescheidenheit, mit der hier Bellarmin von der Römischen Revision spricht, an der er selbst hervorragenden Anteil hatte, ist umso liebenswürdiger, je sicherer nach allgemeinem Urteil die kritische Überlegenheit der Römischen Vulgataedition über ihre Vorgängerinnen feststeht. Der Gregor XIV gegebene Rat Bellarmins wurde auch von Klemens VIII gutgeheißen. In dem Dekret, das vor der *Clementina* steht, ist kein Verbot anderer Vulgataeditionen enthalten.

Ein andrer und letzter Vorschlag Bellarmins fand hingegen nicht die Billigung der Korrektoren und des Papstes

---

zB. die Worte, die Olivarès an Philipp II unterm 14. Mai 1590 schrieb: ‚Demás del inconveniente y escándolo de aver alterado la letra de la Biblia, el Breve que su S[d] ha puesto en ella, es para las otras Biblias de escándolo‘ (L. 190). Der Auditor Peña zeigt schon den Ausweg, das Verbot zu umgehen: El otro punto toca al interesse temporal de la estampa. En esto se hará lo que en otros tiempos se ha proveydo en semejantes casos, quando los estampadores por sus interesses han pedido semejantes privilegios en perjuizio de terceros‘ (L. 193). Gelegentlich des bevorstehenden Druckes der *Clementina*, wird dann in den *‚Avisi di Roma‘* hervorgehoben, daß die alten Bibeln nicht verboten seien: Cod. Urb. Lat. 1059 fol. 338 (88) r. Di Roma à 26 di Giugno 1591. ‚Deve stamparsi la nuova Biblia ricorretta havendo la congregatione risoluto, che per questa riforma non s'impedisca lo stampare o vendere della vecchia, la quale non sia prohibita‘ (B. 98).

Digitized by Google

Klemens. In dem oft erwähnten Gutachten *,ad petitionem Gregorii XIV'* findet sich ein Paragraph mit dem Titel: ,necessarium videri, ut biblia recognita non sine variis lectionibus, aliisque notis marginalibus imprimatur.' Soll, so fragt Bellarmin, die Bibel ohne Randnoten gedruckt werden, wie die Sixtinische oder soll man ihr die gelehrten Randnoten aus der Plantinischen Bibel, vermehrt durch solche aus dem Codex Carafa, beifügen? Er befürwortet eifrig das letztere und führt dafür sechs Gründe an, die durchwegs den großen praktischen Nutzen der Randnoten hervorheben[1]). Bellarmin bezeugt selbst in einem Briefe an Franz Lucas vom 6. Dezember 1603, daß sein Vorschlag nicht die Billigung der übrigen Kommissionsmitglieder erlangte. ,Variae lectiones . . . mihi videbantur omnino addendae, quippe quae instar integrae bibliothecae mihi esse videntur, sed non placuit aliis ut in prima (!) editione apponerentur' (L. 168).

* * *

Man hat auf protestantischer Seite oft die Behauptung aufgestellt, daß durch die Editio Clementina, die allgemein als offizieller Text Geltung erlangt hat, die kritische Forschung in der katholischen Kirche abgeschlossen und eine weitere wissenschaftliche Verbesserung der Vulgata unterbunden worden sei[2]). Wie wenig man in den maßgebenden römischen Kreisen daran dachte, daß das Werk der Bibelemendation durch die Editio Clementina abgeschlossen sei, geht schon aus den oben angeführten Äußerungen Bellarmins hervor. Eine weitere Bestätigung hierfür bringt der Briefwechsel zwischen Bellarmin und Franz Lucas aus den Jahren 1603—1606 (vgl. L. 168—75). Einerseits wiederholt Bellarmin hier seine Ansicht von der Unvollkommenheit der Gregorianischen und Klementinischen Vulgatarevision (,scias velim, biblia vulgata non esse a nobis accuratissime castigata; multa enim de industria iustis de causis pertransivimus, quae correctione indigere

[1]) Vgl. den von L. 140 f abgedruckten Autographen Bellarmins.

[2]) Vgl. was Nestle (aaO. S. 24 f) Trauriges über die armen Katholiken zu erzählen weiß.

Digitized by Google

videbantur'), anderseits ermuntert er den gelehrten Kritiker, in seiner Arbeit fortzufahren, damit auf diese Weise zur gegebenen Zeit die Emendation der Vulgata immer mehr vervollkommnet werden könne (,utilissimum est, ut viri docti tum de variis lectionibus, tum de iudicio peritorum hominum, tui similium, admoneantur'). Einen weitern Schritt zur Erreichung dieser Vollkommenheit hat bekanntlich um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts Carolo Vercellone unternommen durch sein großes zweibändiges Werk: Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis (Rom. 1860—1864), das er dem Papst Pius IX widmete.

Unser Zeitalter endlich, in dem die kritischen Studien so große Erfolge erzielt haben, scheint vor allem dazu geeignet, vielleicht den letzten Schritt zur definitiven Erreichung des vorgesteckten Zieles zu machen. Es scheint nicht nur die technischen und kritischen Hilfsmittel (man denke unter anderm an die früher kaum gekannten Dienste der hoch ausgebildeten photographischen Reproduktion) an die Hand zu geben, sondern auch die richtigen kritischen Grundsätze tiefer durchforscht und besser erkannt zu haben. So ist es denn ein überaus zeitgemäßer, hochsinniger Entschluß, daß Pius X im Jahre 1907 dem Benediktinerorden, dessen Ruhm gerade auf dem Gebiete kritischer Textausgaben wohl begründet ist, die neuerliche Revision der Vulgata übertragen hat. Über Natur und Grenzen der übernommenen Arbeit gibt die neu gebildete Benediktinerkommission in ihrem ersten Berichte[1]) vom Jahre 1909 folgenden Aufschluß: ,Es handelt sich um die Feststellung des lateinischen Bibeltextes, wie ihn der hl. Hieronymus im 4. Jahrhunderte ausgearbeitet hat. Dieser Text bildet zweifellos die beste Grundlage für eine eigentlich kritische Ausgabe des authentischen lateinischen Schrifttextes selbst. Demnach setzt es sich die Kommission zum Ziele, mit aller nur möglichen Sorgfalt den lateinischen hieronymianischen Text festzustellen, nicht aber einen neuen Text zu bieten: denn die hieronymianische Übersetzung selbst

[1]) Unterdessen ist ein 2. Bericht erschienen: De Revidenda Vulgata Relatio secunda (Rom 1911).


Digitized by Google

zu überprüfen ist eine ganz andere Aufgabe, die einer später einzusetzenden weiteren Kommission vorbehalten bleibt'. Hiermit sind die Richtlinien der geplanten Revision genau und treffend gezeichnet. Es handelt sich ja, soll der Beschluß des Trienter Konzils, ‚ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur' zur Ausführung kommen, nicht bloß um die Herstellung der hieronymianischen Übersetzung. Abgesehen davon, daß die Übersetzung mancher Bücher in der Vulgata gar nicht von Hieronymus stammt, bedarf allerdings auch die Übersetzung des Hieronymus selbst einer kritischen Überprüfung namentlich in zwei Fällen: 1. bezüglich der Lesarten, in denen die Septuaginta vom hebräischen, dem Hieronymus vorliegenden Text abweicht; 2. bezüglich mancher Stellen, an denen Hieronymus nachweisbar den Originaltext nicht richtig verstanden und wiedergegeben, die alte Übersetzung dagegen vielleicht das Richtige getroffen hat[1]).

Es erübrigt mir, hier dem Wunsche Ausdruck zu geben, daß die Revisionsarbeit der gelehrten Benediktiner in S. Anselmo zu Rom zum Wohle der Kirche einen gedeihlichen Fortgang nehmen und zu baldigem glücklichen Abschluß gelangen möge.

---

[1]) Vgl. hierüber die Ausführungen bei Lagrange l. c. p. 105 ss.

Digitized by Google

Der sogenannte Ablass von Schuld und Strafe im späteren Mittelalter

Von Dr. Nikolaus Paulus—München

In einem früheren Aufsatze (vgl. Zeitschrift 1912 S. 67—96) sind die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe erörtert worden. Bereits im 13. Jahrhundert war es vielfach üblich, den vollkommenen Ablaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen. Diese theologisch ungenaue Bezeichnung verdankt ihr Aufkommen nicht dem Rechte, sondern dem Volke. Einmal im Umlauf wurde sie manchmal auch von Theologen und gelehrten Laien gebraucht. Unter dem Ablaß von Schuld und Strafe verstand man aber gemeiniglich nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß. Dies ist im ersten Aufsatz näher dargelegt worden. In der folgenden Abhandlung soll nun noch gezeigt werden, wie der Ausdruck ‚von Schuld und Strafe' gegen Ende des Mittelalters beurteilt, erklärt und gebraucht worden ist, bis er schließlich nach dem Tridentinum allmählich außer Übung kam. Dabei werden wir, wie schon in der Einleitung zum ersten Aufsatz bemerkt worden, jene Ablässe außer acht lassen, deren Verleihung an die priesterliche Absolution geknüpft war, so daß zu gleicher Zeit auf Grund des vom Papste bewilligten Beichtbriefes eine Lossprechung von Schuld und Strafe erfolgte.

Vor allem muß erwähnt werden, daß es nie an Theologen, Kanonisten und Predigern fehlte, die die Rede-

Digitized by Google

wendung ‚Ablaß von Schuld und Strafe' *für unrichtig erklärten und daran erinnerten, daß diese Formel von der Kirche nicht gebraucht werde.*

Sehr entschieden spricht sich in diesem Sinne *Nikolaus von Dinkelsbühl* aus, wohl der bedeutendste Theolog der Wiener Hochschule in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts († 1433). In seinem ungedruckt gebliebenen Kommentar zum vierten Sentenzenbuch, worin er ausführlich vom Ablaß handelt, lehrt er, daß der Ablaß sich nicht auf die Sündenschuld bezieht, sondern auf die zeitlichen Strafen, die nach Vergebung der Sündenschuld gewöhnlich noch abzutragen sind. Daraus folgert er dann, daß der Ablaß nie ein Erlaß von Schuld und Strafe sei. Die Kirche bediene sich auch niemals dieser Formel; der Ausdruck sei vielmehr der von der Kirche gebrauchten Formel zuwider. Heißt es doch gewöhnlich in den Ablaßbewilligungen, daß der Empfänger seine Sünden bereut und gebeichtet haben müsse; folglich wird vorausgesetzt, daß die Sünden bereits vor der Gewinnung des Ablasses in der reumütigen Beichte nachgelassen worden sind[1]).

Daß es bei der römischen Kurie nicht üblich sei, Ablässe von Schuld und Strafe zu erteilen, betonte auch auf dem Basler Konzil der Pariser Theolog *Ägidius Carlerius*

---

[1]) Questiones quarti Sententiarum, handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 18351 fol. 51: Diffiniendo dixi: Indulgencia est remissio pene temporalis, ad excludendum remissionem culpe et eterne pene, que non fit per indulgenciam, sed per contricionem et per sacramentum penitentie. Ex quo patet quod indulgencia *nunquam est absolucio a pena et a culpa,* quia indulgencia non remittit culpam, nec dimittit quamlibet penam, sed tantum temporalem pro peccatis debitam, *nec ecclesia in suis concessionibus unquam utitur tali forma,* ymmo talis modus loquendi de indulgenciis est contrarius forme qua ecclesia utitur; nam ecclesia communiter concedit indulgencias confessis et contritis, et ita presupponit culpam dimissam per sacramentum penitentie et per contricionem internam, et tunc addit indulgencias, ut tollat penam duntaxat temporalem. Item iste modus videtur evacuare necessitatem sacramenti penitentie; si enim indulgencie possent dimittere culpam et penam, tunc non oporteret penitere pro culpe dimissione.


Digitized by Google

(Gilles Charlier) in der langen Rede, die er im Februar 1433 gegen die husitischen Abgesandten hielt. Sollte es aber, fügte er bei, Bullen geben, worin jene Formel vorkomme, so werden sie als erschlichen betrachtet[1]).

Hiermit stimmt überein *Ulrich Stöckel*, Prior des Klosters Tegernsee, der an dem Basler Konzil als Vertreter der Benediktinerabteien der Freisinger Diözese teilnahm. Am 15. Januar 1437 schrieb er von Basel aus an seinen Abt: ‚Als etliche der Gelehrten sprechen, daß der Papst oder das heilig Konzilium nicht Gewalt haben, zu geben Ablaß von Strafe und Schuld, dieselben haben nicht unrecht geredet nach dem Stil der römischen Kurie‘. Der Ausdruck ‚von Schuld und Strafe‘ sei wohl gebräuchlich bei ungelehrten Priestern und Laien (usitatus apud simplices sacerdotes et laycos), in päpstlichen Schreiben komme er aber nicht vor (sed non est de stilo Romane curie, nec reperitur in litteris papalibus)[2]).

Ausführlicher handelt über den Ablaß von Schuld und Strafe *Nikolaus Weigel*, ein anderes Mitglied der Basler Kirchenversammlung. Anläßlich des Jubelablasses, den die Basler Synode im Jahre 1436 zum Zwecke der Wiedervereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche ausgeschrieben hatte, verfaßte Weigel ein umfangreiches Werk über den Ablaß. Im 23. Kapitel dieser ungedruckt gebliebenen Schrift weist Weigel im engsten Anschluß an den Franziskaner Mayron nach, daß es einen Ablaß von Schuld und Strafe nicht gebe. Eine solche Ausdrucksweise, bemerkt er, verstoßt gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch der Kirche. Anderseits hebt er treffend hervor, daß man sehr wohl von einer durch die Synode bewilligten Absolution von Schuld und Strafe sprechen könne, insofern die Beichtväter durch die Ablaßbulle bevollmächtigt werden, von allen Sünden und allen Sündenstrafen loszusprechen[3]).

---

[1]) *Harduinus*, Acta conciliorum VIII (Parisiis 1714) 1793, 1817.

[2]) *J. Haller*, Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel I (Basel 1896) 98 f.

[3]) Über Weigels Ablaßschrift vgl. meine Mitteilungen in Zeitschrift f. kath. Theol. 1899, 743 ff. Dazu *Th. Brieger*, Ein Leipziger

Digitized by Google

Nebst anderen Schriften erwähnt Weigel auch eine Abhandlung, die kurz vorher *Jakob von Jüterbog,* damals noch Zisterzienser zu Mogela bei Krakau, seit 1441 Kartäuser in Erfurt, über den Ablaß verfaßt hatte[1]). Dieser gelehrte Ordensmann meint, man könne den Ablaß von Schuld und Strafe dahin erklären, daß an den Orten, die einen solchen Ablaß zu haben vorgeben, die Beichtväter alle, die sich an sie wenden, mit päpstlicher Vollmacht von den Sünden lossprechen können. So würden die Gläubigen zunächst in der reumütigen Beichte von der Sündenschuld losgesprochen und könnten dann des Ablasses oder der Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen teilhaftig werden. Der Verfasser fügt indessen bei, er erinnere sich nicht, viele päpstliche Schreiben gesehen zu haben, in denen der Ausdruck ‚Ablaß von Schuld und Strafe' vorkomme; es sei auch zu fürchten, daß derartige Schreiben öfter von den Almosenpredigern erdichtet werden[2]). Entschiedener spricht sich Jakob von Jüterbog hierüber aus in einer Abhandlung, die er 1449 über das Jubiläum verfaßt hat[3]). Das Jubiläum, so schreibt er, wird ein Jahr des vollkommenen Erlasses genannt, nicht des Erlasses von Schuld und Strafe, wie etliche sagen, sondern nur von der Strafe; denn die Sündenschuld wird durch den Jubiläumsablaß nicht nachgelassen; vielmehr setzt dieser Ablaß voraus, daß die Sünden in der reumütigen Beichte bereits vergeben worden sind. Sollten daher Bullen mit der Formel ‚von Schuld und Strafe' ausgehen, so wäre großer Verdacht vorhanden, sie seien gefälscht worden[4]). Doch betont er,

---

Professor im Dienste des Baseler Konzils, in den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte XVI (1903) 1 ff.

[1]) Abgedruckt bei *Walch,* Monumenta medii aevi II 2 (Goettingae 1764) 163 ff. Über die Zeit der Abfassung vgl. *Brieger*, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXIV (1903) 136 ff.

[2]) *Walch* 247 f.

[3]) De anno iubileo. Ich benutzte eine Abschrift im Besitze des Münchener Antiquars Ludwig Rosenthal. Bei *J. Fijalek,* Mistrz Jakób z Paradyza II (Krakowie 1900) 306 ff, werden viele Abschriften erwähnt.

[4]) Appellatur iste annus plenarie remissionis; non, ut quidam dicunt, a pena et a culpa, sed solum a pena. Quia culpa non dimit-

Digitized by Google

daß auf Grund des Jubiläums oder auch eines einfachen Beichtbriefes, der zur Erteilung des vollkommenen Ablasses berechtige, der Beichtvater von aller Sündenschuld und allen Sündenstrafen lossprechen könne[1]).

Um die Mitte des 15. Jahrhunderts haben in Italien mehrere hervorragende Theologen sich näher über den Ablaß von Schuld und Strafe ausgesprochen. *Antoninus von Florenz,* Mitglied des Dominikanerordens, bemerkt, daß es üblich sei, die vollkommenen Ablässe als Ablässe von Schuld und Strafe zu bezeichnen; doch sei diese Bezeichnung unrichtig. Man könne sie indessen dahin erklären, daß der Erlaß der Sündenschuld der reumütigen Beichte, die der Gewinnung des Ablasses vorangehen muß, zugeschrieben werde, während der Erlaß der Sündenstrafe auf den Ablaß zurückzuführen sei[2]).

Ein Ordens- und Zeitgenosse des hl. Antoninus, der Kardinal *Johann von Torquemada* (Turrecremata), berichtet ebenfalls, daß zu seiner Zeit der vollkommene Ablaß gemeiniglich als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet wurde. Auch er findet, daß diese Ausdrucksweise nicht zutreffend sei, da ja der Ablaß, der sich nur auf die Sündenstrafen beziehe, die Nachlassung der Sündenschuld voraussetze. Deshalb, so bemerkt der gelehrte Kardinal, der in Rom lebte und daher mit der Gewohnheit der Kurie

---

titur vigore istius indulgencie, sed presupponit culpam iam dimissam vigore sacramentalis contritionis et confessionis prius facte. Ideo hec indulgencia datur vigore clavium iurisdictionis non vigore ordinis . . . Ideo si que bulle emanarent sub appellatione pene et culpe, multo essent suspecte de falsitate.

[1]) Absolucio facta in anno iubileo aut super gracia plenarie remissionis includit primo remissionem omnium peccatorum . . item includit remissionem omnium penarum iniunctarum aut iniungendarum.

[2]) Summa Theologica I (Veronae 1740) 603: Sciendum est, quod quamvis tales plenariae indulgentiae *vulgariter* nuncupantur indulgentiae de culpa et pena, locutio tamen talis *proprie non est vera,* quia culpae solus remissor est Deus auctoritative . . . Potest tamen sic salvari dicta locutio, ut remissio culpae referatur ad contritionem et confessionem quae praeexigitur ad consequendam indulgentiam, ut patet ex forma, et remissio poenae ad effectum indulgentiae.


Digitized by Google

vertraut war, gebraucht die Kirche diese Formel nicht. Weil aber gewöhnlich, so erklärt Torquemada weiter, mit dem vollkommenen Ablaß die Vollmacht erteilt wird, daß die Gläubigen, die den Ablaß gewinnen wollen, sich einen Beichtvater wählen können, der sie von allen Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen absolvieren dürfe, so haben etliche die Formel dahin erklären wollen, daß der Ablaß von Schuld auf die beigegebenen Absolutionsvollmachten sich beziehe[1]).

Ein anderer hervorragender italienischer Kanonist, *Felinus Sandeus,* hat anläßlich des Jubiläums von 1475 als Professor in Pisa eine Vorlesung über den Ablaß gehalten, worin er nachdrücklichst betont, daß die Sündenschuld durch den Ablaß nicht nachgelassen werde. Wenn daher gemeiniglich von einem Ablaß von Schuld und Strafe die Rede sei, so müsse diese Redensart als unpassend und unzutreffend bezeichnet werden. Es lehre denn auch Mayron, daß der Papst einen Ablaß von Schuld und Strafe nicht erteilen könne und daß ein solcher Ablaß nie von

[1]) Commentarium in Decretum V (Venetiis 1578) 96: Sciendum quod *vulgariter* indulgentia plenaria nominatur indulgentia a poena et culpa; verum licet veraciter dicatur quis assecutus indulgentiam plenariam, cui omnis poena et omnis culpa remissa est, nihilominus proprie loquendo de indulgentia . . . cum non sit respectu culpae, sed culpae remissionem praesupponat in suscipiente, unde datur contritis et confessis, sed tantum se extendat ad remissionem poenae, non proprie, sed improprie nominatur talis indulgentia a culpa et a poena: *unde etiam tali forma non utitur Ecclesia.* Sed proprie et vere indulgentia plenaria ideo dicitur, quia est remissio totius poenae debitae pro peccatis. Verum quia in forma indulgentiae plenariae communiter datur facultas, ut poenitens indulgentiam suscepturus possit eligere idoneum confessorem, qui absolvat eum ab omnibus peccatis, ita quod non oporteat eum recurrere ad curiam, si habet casum papalem, aliqui voluerunt secundum hoc salvare modum illum nominationis a culpa et poena, ita ut dicatur indulgentia *a culpa* ratione facultatis datae eligendo confessori absolvendi ab omnibus peccatis etiam in casibus reservatis, *a poena* vero nominatur indulgentia sicut ab obiecto circa quod est propria operatio ipsius indulgentiae; ordinatur enim ad remissionem poenae debitae pro actualibus culpis. Diese Ausführungen sind 1454 oder 1455 niedergeschrieben worden.

Digitized by Google

der Kurie ausgegangen sei. Doch könne man mit Antoninus von Florenz die Formel dahin erklären, daß die Nachlassung der Sündenschuld der als Vorbedingung geforderten reumütigen Beichte zugeschrieben werde[1]).

Letzteres wiederholt *Hieronymus de Zanetinis,* Professor der Rechte in Bologna († 1493), wobei er nicht unterläßt, zu betonen, daß die übliche Redewendung (communis locutio) von Schuld und Strafe unzutreffend (non propria) sei, da der Ablaß sich nicht auf die Sündenschuld beziehe und der Papst einen Ablaß von Schuld und Strafe nicht erteilen könne[2]).

Ganz im Sinne dieser Kanonisten sprechen sich auch verschiedene italienische Prediger aus. *Petrus Hieremiä,* ein Mitglied des Dominikanerklosters zu Bologna († 1452), erklärt in einer seiner Fastenpredigten, daß die Redewendung: Ablaß von Schuld und Strafe mißbräuchlich sei, da durch den Ablaß nur die Sündenstrafe, nicht die Sündenschuld nachgelassen werde[3]).

Im Anschluß an Mayron predigte der Servit *Ambrosius Spiera* († 1454), daß es einen Ablaß von Schuld und Strafe nicht geben könne. Wenngleich das Volk von derartigen Ablässen rede, so bediene sich doch die Kirche dieser Formel nicht[4]).

Ähnliche Ausführungen finden sich auch bei italienischen Summisten. Der Franziskaner *Baptista Trovamala de Salis* hat in der zweiten Hälfte des 15. Jahr-

---

[1]) Sermo de indulgentia plenaria, folgendem Werke beigedruckt: Tractatus de rescriptis. Papie 1495, T8b: Nota quod licet *vulgariter* dicatur a culpa et pena, tamen talis locutio *proprie non est vera nec congrua.*

[2]) De foro conscientiae et contentioso, in Tractatus illustrium Iurisconsultorum III 1 (Venetiis 1574) 412.

[3]) Quadragesimale de peccato. Hagenau. 1514, 96b: Valet indulgentia ad remissionem pene, non autem culpe, et ideo *abusiva* locutio est dicentium, quod hec vel illa indulgentia remittit penam et culpam.

[4]) Liber sermonum quadragesimalium de floribus sapientie. Basilee 1510, 235a: Nulla indulgentia directe potest esse a pena et a culpa, *licet vulgus hoc affirmet* . . . Et propter hoc *ecclesia nunquam utitur tali forma,* ut scilicet dicatur indulgentia dari a pena et culpa.


Digitized by Google

hunderts eine Summa casuum conscientiae verfaßt, die zuerst unter dem Namen Baptistiniana, später in erweiterter Form als Rosella casuum mehrere Auflagen erlebt hat. In der ersten Bearbeitung oder in der Baptistiniana lehrt der Verfasser, daß durch den Ablaß nicht die Sündenschuld, sondern die für die Sünden geschuldeten Strafen erlassen werden. Daraus folge, daß es keinen Ablaß von Schuld und Strafe geben könne, wenngleich das Volk von einem solchen Ablaß rede. Die Sünde werde ja schon in der reumütigen Beichte nachgelassen. Deshalb sagen auch einige, daß die Kirche sich des Ausdrucks: Ablaß von Schuld und Strafe niemals bediene[1]). Ganz dasselbe wiederholt Trovamala in der zweiten Bearbeitung seiner Summe oder in der Rosella, wie er hier auch die übrigen Ausführungen, die sich in der ersten Bearbeitung finden, vollständig wiedergibt. Er hat sich begnügt, seinen früheren Erörterungen über den Ablaß zwei Zusätze beizufügen. Der erste und wichtigste Zusatz beschäftigt sich mit dem Ablaß von Schuld und Strafe. In der 18. Frage hatte er in der ersten Bearbeitung erklärt, daß durch den vollkommenen Ablaß (remissio generalis), den nur der Papst zu erteilen pflege, die gesamte Bußstrafe erlassen werde (per quam omnis satisfactio remittitur). Dies wiederholt er in der neuen Bearbeitung und wirft dann folgende Frage auf: Wenn der Papst einen vollkommenen Ablaß aller Sünden erteilt (plenissimam remissionem omnium peccatorum) und dabei nicht gesagt wird von ‚Schuld und Strafe', ist darunter ein Ablaß von Schuld und Strafe zu verstehen? Johann von Imola, so bemerkt Trovamala, bejaht die Frage, da die remissio keine plenissima wäre, wenn man den Erlaß von Schuld und Strafe als eine vollkommenere (plenior) Nachlassung bezeichnen könnte. Wird aber bisweilen bei der Erteilung einer plenissima remissio der Zusatz ‚von Schuld und Strafe' beigefügt, so

[1]) Summa casuum . . . que Baptistiniana nuncupatur. Nuremberg 1488, 137b: Ex quo infertur quod nulla indulgentia directe potest esse a pena et culpa, *licet vulgus hoc affirmet.* Nam culpa directe dimittitur in contritione et confessione. Et propter hoc dicunt quidam quod ecclesia numquam utitur tali forma.

Digitized by Google

geschieht es bloß aus überflüssiger Vorsicht (videtur adiecta in superabundantem cautelam). Dasselbe sei zu sagen, wenn es in dem päpstlichen Schreiben statt plenissima remissio bloß plena remissio heiße. Auch in diesem Falle ist der erteilte Ablaß von einem Erlaß von Schuld und Strafe zu verstehen, wie es sich aus den Bemerkungen des Hostiensis und des Joh. Andreä zum Kreuzzugsdekret Ad liberandam (in welcher eine plena remissio peccatorum erteilt wird) ergebe[1]).

Der ganze Zusatz ist wörtlich einem Gutachten des Kanonisten *Johann von Imola* († 1436) entnommen[2]). Aus dem Umstande, daß Trovamala die Ausführungen dieses Kanonisten abdruckt, ohne irgend eine Bemerkung beizufügen, geht genugsam hervor, daß er nichts dagegen einzuwenden hatte. Daraus hat man nun folgern wollen, daß Trovamala in dem Zusatze seine Erklärung, daß der Ablaß sich nur auf die Strafe, nicht auf die Schuld beziehe, aufgehoben und einen eigentlichen Ablaß von Schuld und Strafe anerkannt habe. Dem ist jedoch nicht so. Es kommt nur darauf an, das Gutachten des Johann von Imola richtig zu verstehen.

Vor allem muß betont werden, daß auch dieser Kanonist, gleich seinen Fachgenossen, der Ansicht war, daß durch den Ablaß nur die Sündenstrafen nachgelassen werden. Dies lehrt er ausdrücklich in seinem Kommentar zu den Klementinen, wo er ausführt, daß die Sünden durch die Reue von Gott schon vor der priesterlichen Absolution nachgelassen werden[3]). Nur jene, die ihre Sünden reumütig gebeichtet haben, die also von der Sündenschuld bereits befreit sind, können des Ablasses teilhaftig werden[4]).

---

[1]) Rosella casuum. Papie 1489, 212 b.

[2]) Das Gutachten fehlt in den gedruckten Consilia aurea Ioh. de Imola. Bononie 1495. Es wird bereits angeführt in dem 23. Kapitel der oben erwähnten Ablaßschrift von N. Weigel.

[3]) In Clementinas, Venetiis 1502, 159 a: Offensa Deo facta deletur in contritione peccatorum per gratiam Dei . . . Quando sacerdos dicit: Absolvo te, non est aliud dicere nisi: Denuncio te absolutum.

[4]) Nota quod indulgentia tribuitur solum vere penitentibus et confessis, 140 a.


Digitized by Google

Das hinderte freilich den gelehrten Kanonisten nicht, in wörtlichem Anschluß an Johann Andreä den Kreuzzugs- und Jubiläumsablaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen. Wie Andreä, so versteht auch Johann von Imola unter letzterem Ablaß nichts anderes als einen vollkommenen Straferlaß[1]). In diesem Sinne ist nun auch sein Gutachten zu erklären, wie schon aus dem Hinweis auf Hostiensis und J. Andreä, die in ihren Kommentaren zum Kreuzzugsdekret nur von einem vollkommenen Ablaß als von einem Straferlaß sprechen, hervorgeht. Durch die ganz überflüssigen Worte ‚von Schuld und Strafe'. will Johann von Imola sagen, soll deutlich gemacht werden, daß, wer den vollkommenen Ablaß gewinnt, von aller Schuld und Strafe frei sei. Wird doch bei der Gewinnung des vollkommenen Ablasses als Straferlasses der Erlaß der Sündenschuld notwendig vorausgesetzt[2]).

---

[1]) Querit (J. Andreä) qualis sit indulgentia ista que conceditur a pena et culpa. Respondet quod est plenissima indulgentia seu remissio peccatorum que conceditur cruce signatis pro ultramarino subsidio, de qua scripsit post Hostiensem de iudeis, ad liberandam: et hec etiam datur in anno centesimo . . . Dicit glosa quod solus papa hanc indulgentiam concedere potest. Idem tenet hic *Lapus,* quod dicit procedere in generali et universali remissione, quam papa facit, *per quam omnis satisfactio remittitur.* Der hier erwähnte Lapus i *Lapus de Tuctis,* Abt von S. Miniato bei Florenz, ein Schüler J. Andreäs. Die angeführte Stelle findet sich in dessen Werk: Super libro sexto Decretalium et Clementinis, Romae 1589, 243.

[2]) Treffend heißt es in einem römischen Ablaßverzeichnis des Heiliggeistspitals bezüglich des Ablasses von Schuld und Strafe: La rémission de la coulpe se réfère à la contrition et confession, qui sont parties nécessaires pour gaigner l'indulgence, et la rémission de la peine se réfère à l'effet de l'indulgence; voilà pourquoi on dit de peine et de coulpe: *pour plus grande assurance,* mais la peine ne se remet pas qu'au préalable la coulpe ne soit remise. — Sommaire des privilèges, exemptions et indulgences accordées par plusieurs papes à l'archihospital du Sainct Esprit de Saxe de Rome. Viterbe 1584, 48. Ähnlich heißt es in der italienischen Ausgabe (Compendio delli privileggi etc. Viterbo 1584, 44: La remissione de la colpa si referisce alla contritione e confessione che sono parte necessarie, per conseguire l'indulgenza, e la remissione de la pena si referisce all' effetto dell' indulgenza; e però dice da pena e colpa *a maggior cautela.*

Digitized by Google

In diesem Sinne hat schon der Dominikaner *Johann Cagnazzo*, aus Taggia (Tabiae) gebürtig, in seiner 1517 erschienenen Summa Tabiena das Gutachten des Johann von Imola erklärt. Auch dieser Autor ist der Ansicht, daß der Ablaß sich nur auf die Sündenstrafe, nicht auf die Sündenschuld beziehe. Deshalb lehre auch Sandeus im Anschluß an Mayron, daß der Papst einen Ablaß von Schuld und Strafe nicht gewähren könne. Wie kommt es aber, fragt Cagnazzo, daß der Ablaß dennoch bisweilen als Erlaß von Schuld und Strafe bezeichnet werde? Hierauf erwidere Sandeus, daß ein derartiger Ablaß niemals von der Kurie ausgegangen sei und daß es sich um eine falsche Redewendung handle. Antoninus von Florenz meine indessen, man könne den Ausdruck dahin erklären, daß der Erlaß der Schuld auf die als Vorbedingung geforderte reumütige Beichte, der Erlaß aber der Strafe auf den Ablaß zurückgeführt werde. Johann von Imola dagegen sei der Ansicht, daß die Worte ‚von Schuld und Strafe' aus überflüssiger Vorsicht beigefügt werden, da der Ablaß kein vollkommener wäre, wenn nicht Schuld und Strafe erlassen würden. Soll der Ablaß ein vollkommener sein, so müsse sowohl die Schuld als die Strafe beseitigt werden, sei es nun, daß der Erlaß der Sündenschuld schon vorher stattgefunden habe oder erst bei der Gewinnung des Ablasses dank der Reue zustande komme[1]).

---

[1]) Summa Summarum quae Tabiena dicitur. Bononie 1517, 275a: Ioannes de Imola in quodam consilio dicit, quod illa verba ‚a pena et a culpa' videntur adiecta in superhabundantem cautelam, quia si non esset a pena et a culpa, non esset plenissima indulgentia; sive igitur tunc fiat remissio culpe per contritionem sive praesupponatur precedere, si debet esse plenissima, oportet quod sit remissio ab utroque, quod maxime videtur verum, quando id quod facitur pro indulgentia consequenda relinquit effectum post se. Mit letzteren Worten spielt der Verfasser auf die zur Gewinnung des Ablasses erforderte reumütige Beichte an, die als Wirkung die Tilgung der Sündenschuld hinterlasse. *J. Dietterle* schreibt in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVIII (1907) 408: ‚Johann Tabiensis versteht also das Zitat des Johann de Imola anders als Baptista de Salis'. Dies ist unzutreffend, da Trovamala das Gutachten des J. von Imola bloß anführt, ohne anzugeben, wie er es verstanden hat.


Digitized by Google

Zwei Jahre vor dem Erscheinen der Summa Tabiensis[1]) hatte der bekannte Dominikaner *Sylvester Prierias* die Summa Sylvestrina herausgegeben. Wie so manche andere Autoren bemerkte auch Prierias, daß der vollkommene Ablaß gemeiniglich Ablaß von Schuld und Strafe genannt werde. Doch sei die Bezeichnung nicht zutreffend, da Gott allein die Sündenschuld nachlasse. Der Ausdruck sei indessen so zu verstehen, daß die Sündenschuld erlassen werde von Gott in der als Vorbedingung erforderten Reue, während der Papst im nachfolgenden Ablasse die Sündenstrafe nachlasse[2]).

Wenden wir nun wieder unsere Aufmerksamkeit den deutschen Theologen zu, so werden wir finden, daß auch sie, gleich ihren italienischen Zeitgenossen, einen wirklichen Ablaß von Schuld und Strafe nicht anerkennen. Beachtung verdient zunächst der Dominikaner *Johann Kalteisen,* der, wie Prierias, längere Jahre als Magister sacri Palatii in Rom tätig war und daher für die Anschauungen, die damals an der Kurie herrschten, als Zeuge ersten Ranges zu gelten hat. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts hatten zwei Ordensmänner der Diözese Lüttich in ihren Predigten etliche Aufsehen erregende Behauptungen über den Ablaß aufgestellt; unter anderem hatten sie gelehrt, daß wer den von ihnen verkündigten Ablaß gewinne, von Schuld und Strafe befreit werde. Der Bischof von Lüttich, Johann von Heinsberg, ließ die beiden Prediger verhaften und ersuchte die theologische Fakultät der Löwener Hochschule, über die von ihnen vorgetragenen Sätze ein Urteil abzu-

---

[1]) Irrig behaupten Dietterle und andere, daß die Summa Tabiensis schon 1515 erschienen sei. Im Jahre 1515 begann bloß der Druck, der am 19. Februar 1517 in Bologna zu Ende geführt wurde, wie der Verfasser am Schlusse seines Werkes selber erklärt.

[2]) Summa Summarum que Sylvestrina dicitur. Argentoraci 1518, 248a: Indulgentia plenaria *vulgariter* dicitur de culpa et pena; quod proprie non est verum, quia solus Deus culpam remittit. Sed ideo sic dicitur, quia ibi remittitur culpa a Deo in contritione que preexigitur, et pena a papa per indulgentiam que subsequitur. Wörtlich wiederholt von Prierias in Errata et argumenta M. Luteris recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita. Romae 1520, 123a.

Digitized by Google

geben. Die Löwener Fakultät zensurierte im Jahre 1447 die Aufstellungen der beiden Ordensmänner. Damit nicht zufrieden, wandte sich der Lütticher Bischof auch nach Rom. Auf Befehl des Papstes Nikolaus V mußte Kalteisen die ihm zugesandten Artikel näher untersuchen. Als er nun im Juli 1448 als päpstlicher Legat in anderen Angelegenheiten nach Löwen kam, teilte er den dortigen Theologen mit, welches Urteil er über die Lehre jener Ordensmänner gefällt habe. Mit seinem am 10. Juli 1448 verfaßten Gutachten[1]) erklärten sich die Löwener Theologen vollkommen einverstanden[2]). Wie beurteilt nun aber Kalteisen den Ablaß von Schuld und Strafe? Ganz entschieden erklärt er, daß es einen Ablaß von Schuld und Strafe nicht gebe, da durch den Ablaß nicht die Sündenschuld, sondern nur die Sündenstrafe nachgelassen werde. Man könne allerdings sagen, daß sich der Ablaß, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt auf die Sündenschuld beziehe, und zwar aus einem doppelten Grund: erstens weil durch die Verheißung eines Ablasses die Menschen zu einer reumütigen Beichte angeregt werden, da dies die Vorbedingung zur Gewinnung des Ablasses sei; sodann weil öfters mit dem Ablaß die Vollmacht erteilt werde, sich einen Beichtvater zu wählen, der von allen Sünden, auch von den Reservatfällen lossprechen könne. Kalteisen bemerkt dann noch, daß in den päpstlichen Bullen der Ausdruck: Ablaß von Schuld und Strafe nie vorkomme; sollte aber eine derartige Bulle sich vorfinden, so müßte sie als erschlichen und dem päpstlichen Willen widersprechend betrachtet werden[3]).

---

[1]) Über dies Gutachten: De indulgentiis predicatis Leodii, wovon die Münchener Universitätsbibliothek eine Abschrift verwahrt, vgl. meine Mitteilungen in Zeitsch. f. kath. Theol. 1903, 368 ff.

[2]) Vgl. *H. de Jongh,* L'ancienne Faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence. Louvain 1911, 89 f.

[3]) Diligentissime est tenendum *quod papa nunquam ponit in bulla indulgentiam a pena et a culpa;* immo si qua talis reperiretur, esset subreptiva et a mente pontificis aliena. Zeitsch. f. kath. Theol. 1903, 371.

Digitized by Google

In ähnlichem Sinne sprach sich bald nachher ein anderer päpstlicher Legat aus. Als im Jahre 1451 *Nicolaus von Cusa* nach Deutschland kam, um das Jubiläum zu verkünden, erteilte er allen, die reumütig ihre Sünden beichteten, einen vollkommenen Ablaß aller Sünden, nicht aber eine Absolution von Schuld und Strafe, da, wie er nach dem Berichte eines Ohrenzeugen, des Augustinerpropstes Johann Busch, auf einer Provinzialsynode zu Magdeburg erklärte, die Kirche Ablässe mit den Worten ‚von Schuld und Strafe‘ niemals zu erteilen pflegte[1]).

Eine wenig bekannte Ablaßschrift hat im Jahre 1480 anläßlich eines Plenarablasses, den Sixtus IV für die Domkirche zu Freiburg im Breisgau bewilligt hatte, der Freiburger Theologieprofessor *Johann Pfeffer* verfaßt. Darin wird unter anderem erklärt, daß es ein Mißbrauch sei, zu sagen, es gebe Ablässe von Schuld und Strafe. Derartige Ablässe könne der Papst nicht erteilen. Will jemand den Ablaß gewinnen, so muß er durch reumütige Beichte sich dazu vorbereiten; tut er zudem, was in der Ablaßbulle vorgeschrieben ist, so kann er freilich von Schuld und Strafe frei werden, von der Schuld durch die Reue, von der Strafe durch den Ablaß[2]).

---

[1]) *K. Grube,* Des Augustinerpropstes Joh. Busch Chronicon Windeshemense, in den Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XIX (Halle 1886) 338: ... plenam omnium peccatorum suorum remissionem, non autem a pena et a culpa absolucionem, quia, ut ait in sinodo provinciali nobis audientibus Magdeburg per ipsum celebrata, *sedes apostolica sub hiis verbis a pena et a culpa indulgencias nunquam dare consuevit,* sed bene omnium peccatorum remissionem.

[2]) Tractatus iam noviter compilatus de materiis diversis indulgenciarum. Sine loco et anno, A 3b: *Abusive* est dicere quod dantur indulgencie a culpa et a pena; patet, quia nemo potest absolvere a culpa nisi solus Deus, et per consequens nec papa nec aliqua alia creatura; ergo papa non potest dare indulgencias a culpa et a pena, et ideo scribit in bullis: contritis et confessis. Verum cum quis vult consequi indulgencias, disponit se primum ad contricionem et confessionem et facit ea quae habentur in bulla, et sic potest consequi remissionem culpe et pene, culpe per contricionem, pene per indulgenciam. Vgl. B 5a: Notandum quod *vulgariter* plenaria aut plenissima remissio peccatorum nominatur indulgencia a culpa et a pena;

Digitized by Google

Reihen wir dem Freiburger Theologen sofort einen Vertreter der Tübinger Hochschule an. *Wendelin Steinbach* († 1519), Schüler und Nachfolger Gabriel Biels, hat den Sentenzenkommentar seines Meisters zum Abschluß gebracht. In seinem ‚Supplement' lehrt nun Steinbach, daß durch den Ablaß bloß die Sündenstrafen erlassen werden. Deshalb sei auch der unter dem Volke verbreitete Ausdruck: Ablaß von Schuld und Strafe falsch. Nur insofern könne man von einem Ablaß von Schuld und Strafe sprechen, als damit auf die dem Ablaß beigegebenen Absolutionsvollmachten Bezug genommen werde, oder weil der vollkommene Straferlaß die Vergebung der Sündenschuld voraussetze[1]).

Nicht anders lehrte man in Norddeutschland. *Johann Hane,* seit 1472 Professor der Theologie an der Domschule zu Hamburg, gestorben 1492, schrieb unter Innozenz VIII eine Abhandlung, worin er sich in besonderer Weise mit dem Ablaß für die Verstorbenen beschäftigt. Am Ende

---

licet veraciter dicatur quis assecutus indulgenciam plenariam aut plenissimam, cum sibi omnis culpa et omnis pena remissa est, sed proprie loquendo de indulgencia, prout de ea loqui incepimus, non est nisi respectu remissionis pene temporalis ... Sed improprie nominatur indulgencia a pena et a culpa, quia remissio pene presupponit remissionem culpe in suscipiente; unde datur contritis et confessis; nec ecclesia utitur illa forma, scilicet a culpa et a pena. Dies hat Pfeffer aus Joh. von Torquemada abgeschrieben, wie er überhaupt vieles aus anderen Schriften, die er nicht nennt, wörtlich entnommen hat.

[1]) G. Byel Supplementum in 28 Distinctiones ultimas Quarti Magistri Sententiarum. Parisiis 1521, 212b: Hinc sequitur modum illum loquendi plebeorum esse falsum, cum dicunt esse indulgentias a poena et culpa, qui forte ideo inolevit, quia cum dantur indulgentiae plenariae, conceduntur cum hoc regulariter facultates plurimae, ut peccator posset absolvi a culpa. Vgl. 213a: Culpam non tollunt formaliter indulgentiae, nisi prout nomen indulgentia aequivoce accipitur pro facultate absolvendi a peccatis, sed praeexigunt eius remissionem. Dazu 220b: Nulla indulgentia quantumcunque fuerit plena vel plenissima, est a culpa et a poena proprie dicenda, tametsi dabilis sit quaedam indulgentia, quae existens remissiva omnis poenae praesupponit remissionem omnis culpae.

Digitized by Google

derselben bespricht er auch kurz, im Anschluß an die früher erwähnte Jubiläumsschrift des Jakob von Jüterbog, den Ablaß für Schuld und Strafe. Das Jubeljahr sei ein Jahr vollkommener Vergebung, nicht der Schuld und Strafe, wie etliche irrtümlich sagen, sondern nur der Strafe, die für die Sündenschuld abzutragen sei. Diese Schuld werde nicht erlassen kraft des Ablasses, sondern der Ablaß setze voraus, daß die Schuld in der reumütigen Beichte bereits erlassen worden[1]).

Etwas eingehender erörtert der Dominikaner *Bernhard von Luxemburg* in einer Abhandlung, die er anläßlich des Jubiläums von 1500 an der Löwener Hochschule vortrug, die Frage, ob durch das Jubiläum die reumütig Beichtenden Nachlassung aller Schuld und Strafe erhalten. Den Jubiläumsablaß definiert der Verfasser, der offenbar Nikolaus Weigel benutzt hat, als einen vollkommenen Erlaß aller für die Sünden geschuldeten Strafen[2]). Daraus folgert er, daß es einen eigentlichen Ablaß von Schuld und Strafe im eigentlichen Sinne nicht gebe[3]). Dieser Ausdruck widerspreche auch der Formel, deren sich die Kirche bei der Erteilung von Ablässen gewöhnlich bediene[4]). Nur indirekt könne sich der Ablaß auf die Sündenschuld beziehen, insofern nämlich dem Ablaß Absolutionsvollmachten beigegeben sind.

Was der Dominikaner Bernhard von Luxemburg in Löwen vortrug, lehrte um dieselbe Zeit (1498) der Bene-

---

[1]) Collecta super indulgenciis plenarie remissionis pro animabus in purgatorio. Sine loco et anno. Vgl. *H. Thurston,* The holy year of jubilee. London 1900, 340 f.

[2]) Opusculum quotlibeticum de Jubileo. Antwerpie 1501, 12: Indulgentia plenissima sive jubilei est plenissima satisfactio penarum pro peccatis debitarum in foro penitencie ex thesauro ecclesie communicata. Auszüge aus dem seltenen Schriftchen verdanke ich Herrn H. de Jongh, Professor der Theologie in Löwen. Vgl. auch dessen gehaltvolle Studie: L'ancienne Faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence. Louvain 1911, 91 ff.

[3]) Proprie nulla est indulgentia dicenda a pena et culpa. S. 16.

[4]) Ille modus loquendi a culpa et pena est contrarius forme qua ecclesia communiter utitur dando indulgentias. Ebenda.

Digitized by Google

diktiner *Leonhard Estermann* in seinen theologischen Vorlesungen zu Tegernsee: Durch den Ablaß werde bloß die Sündenstrafe erlassen; einen Ablaß von Schuld und Strafe gebe es nicht; diese Redewendung sei der Formel zuwider, deren sich die Kirche gewöhnlich bei der Verleihung von Ablässen bediene[1]).

Ähnlich erklärte im Jahre 1502 zu München der Franziskanerprediger *Konrad Österreicher,* daß der Ablaß kein Erlaß von Schuld und Strafe sei und daß die Kirche sich dieser Formel nicht bediene[2]).

Noch viel entschiedener hatte sich etliche Jahrzehnte früher ein *österreichischer Seelsorger* in dem Entwurf für eine Kirchweihpredigt gegen den Ablaß von Schuld und Strafe ausgesprochen[3]). Die Lehre vom Ablaß wird von diesem Prediger mit einer Klarheit und Gründlichkeit dargelegt, daß auch eine Gemeinde von niedrigem Bildungsstand sie verstehen mußte. Die Sündenvergebung, führt er aus, erfolgt im Sakrament der Buße, die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen geschieht durch den Ablaß. Daraus folgt, daß es einen Ablaß von Schuld und Strafe nicht gebe. Wer behaupten würde, daß an diesem oder jenem Ort ein solcher Ablaß zu gewinnen sei, der wäre ein Ketzer. Wenn es einen derartigen Ablaß gäbe, so würde kein Mensch mehr beichten gehen. Man könnte einwenden: Diese oder jene Kirche besitze doch einen Ablaß von Schuld und Strafe. Dem ist jedoch nicht so. Wahr ist

---

[1]) Collectura super quarto Sententiarum. Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek, Cod. lat. 18981, 133: Nulla indulgentia est culpe et pene . . . Hoc dicitur contra communem formam ecclesie. Über Estermann vgl. *P. Lindner,* Die Äbte und Mönche der Benediktinerabtei Tegernsee I (München 1897). 91.

[2]) Tractatus de septem sacramentis. Handschrift im Archiv des Münchener Franziskanerklosters fol. 305 f: Quare patet quod indulgencie beneficium, ut dicit Franciscus (Mayron) et alii doctores nunquam est absolucio a pena et a culpa, quia indulgencia non dimittit culpam, sed penam . . . Nec ecclesia in suis concessionibus utitur tali forma.

[3]) Aus einer Handschrift des Chorherrenstifts St. Florian mitgeteilt von *Adolf Franz* im Katholik 1904, II 115 ff.


Digitized by Google

nur, daß an jener Kirche die Beichtväter durch den Ablaßbrief besondere Vollmachten erhalten haben, kraft deren sie die reumütig Beichtenden von allen Sünden lossprechen können. So werden die Sünden in der Beichte nachgelassen; erst nach Erlaß der Sündenschuld kann der Ablaß gewonnen werden.

Wie genau das Volk über den Ablaß belehrt wurde, zeigt eine deutsche Schrift, die ein *pfälzischer Geistlicher* gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Heidelberg herausgab. ‚Wenn du recht beichtest', so belehrt der anonyme Verfasser den Leser, ‚so wird dir die Schuld der Sünden von Gott verziehen, mußt aber dennoch zeitlich Pein und Buß dafür tragen entweder hier oder im Fegfeuer . . . Und dieselbige Buß und zeitlich Pein nimmt zu Zeiten der Ablaß gar (ganz) oder eines Teils hinweg. Und darum, wo vollkommener Ablaß ist, setzt man den Beichtern keine Buße auf, denn vielleicht ein Gebet zu Danksagung Gott der großen Guttat. Und also ist, eigentlich und straks davon zu reden, *kein Ablaß von Schuld und Pein*, sondern allein von Pein; denn es mag sich niemand des Ablasses teilhaftig machen, die Schuld der Sünden sei denn zuvor abgewaschen durch das Sakrament der Bußwirkung, und du habest denn ganz keine unbereute Todsünde mehr auf dir'[1]).

Wie aus den vorstehenden Zeugnissen zu ersehen ist, haben hervorragende Theologen und Kanonisten öfters erklärt, *daß die Kirche die Formel: Ablaß von Schuld und Strafe nicht gebrauche.* Dies ist jedoch nicht ganz richtig. *Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Formel in etlichen, wenn auch seltenen päpstlichen Schreiben vorkommt.* Daß sie in eine von Cölestin V im Jahre 1294 erlassene Ablaßbulle Eingang gefunden hat, ist bereits früher erwähnt worden. In dieser Bulle kann der Ablaß von Schuld und Strafe nur von einem vollkommenen Straferlaß verstanden

---

[1]) Ein vast notdurfftige materi, einem jeden menschen, der sich gern durch ein ware grüntlich bycht flyssiglich zu dem hochwirdigen sacrament des fronlychnams unsers herren ze schicken begert. Heidelberg 1494, 26.

Digitized by Google

werden. Anders verhält es sich mit päpstlichen Schreiben aus dem Ende des 13. und der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in denen Beichtväter bevollmächtigt werden, von Schuld und Strafe loszusprechen. Über diese Schreiben, die ‚dogmatisch vollkommen korrekt‘ sind, hat bereits *E. Göller* das Nötige gesagt[1]), so daß es nicht notwendig ist, hier näher darauf einzugehen. Bemerkt sei nur, daß von der Mitte des 14. Jahrhunderts an die Formel ‚von Schuld und Strafe‘ in jenen päpstlichen Schreiben verschwindet; in den Suppliken dagegen, die nach Rom gerichtet wurden, kommt sie auch später noch öfter vor.

Man hat freilich behauptet, daß es gerade in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts üblich war, Ablässe von Schuld und Strafe zu erteilen; namentlich soll *Bonifatius IX* viele derartige Ablässe bewilligt haben. Demgegenüber ist bereits früher in der Zeitschrift f. kath. Theol. 1901, 338 ff betont worden, daß unter den zahlreichen, bisher veröffentlichten Bullen, in denen Bonifatius IX vollkommene Ablässe erteilte, keine einzige die erwähnte Formel enthält[2]). Wohl hat Bonifatius IX im Jahre 1402 eine Bulle erlassen, worin er alle Ablässe, in quibus continetur ‚a pena et a culpa‘ vel ‚plena indulgentia omnium peccatorum suorum‘ widerruft. Daraus darf man jedoch nicht schließen, daß Bonifatius IX selber Ablaßbullen mit der Formel ‚a pena et a culpa‘ erlassen habe. Die angeführten Worte lassen eben noch eine andere Erklärung zu. Sie können bedeuten: Wir widerrufen alle Ablässe, die von Schuld und Strafe genannt werden. In diesem Sinne hat auch Martin V einige Jahre später auf dem Konstanzer Konzil erklärt, daß er indulgentias, *quae dicuntur de poena et culpa sive de plena remissione* concessas locis aufhebe. Die beiden Päpste spielen auf die damals weit verbreitete Sitte an, die vollkommenen Ablässe, auch jene, die nicht an die priesterliche Absolution geknüpft waren und deshalb mit einer Absolution von Schuld und

---

[1]) Die päpstliche Pönitentiarie I 1 (Rom 1907) 213 ff.

[2]) Vgl. auch *M. Jansen,* Papst Bonifatius IX und seine Beziehungen zur deutschen Kirche. Freiburg 1904, 170 ff.

Digitized by Google

Strafe nichts gemein hatten, als Ablässe von Schuld und Strafe zu bezeichnen.

Aus dem ganzen 15. Jahrhundert, das doch so zahlreiche päpstliche Ablaßbullen aufzuweisen hat, ist mir eine *einzige* unzweifelhaft echte Bulle bekannt[1]), in welcher die Redewendung ‚von Schuld und Strafe' vorkommt. Es ist der Ablaß, den im Jahre 1479 Sixtus IV für die Münchener Marienkirche erteilt hat: Omnibus Christifidelibus *vere penitentibus et confessis* . . . plenariam omnium suorum peccatorum remissionem etiam *a pena et a culpa* . . . elargimur[2]). Der Zusatz vere penitentibus et confessis zeigt, was unter diesem Ablaß von Schuld und Strafe zu verstehen sei. Da er die Nachlassung der Sündenschuld durch Reue und Beichte voraussetzt, so kann darunter nichts anderes verstanden werden, als ein *vollkommener Straferlaß.* An besondere Absolutionsvollmachten ist dabei nicht zu denken. Wohl wurde durch die Bulle dem Vorstande der Marienkirche gestattet, Beichtväter zu ernennen, welche die zuströmenden Gläubigen von ihren Sünden lossprechen konnten. Da jedoch ausdrücklich erklärt wird, daß die Absolutionsvollmachten sich nicht auf die päpstlichen Reservatfälle beziehen, während in der Bewilligung des Ablasses von *allen Sünden* die Rede ist, so ist klar, daß hier die Gewährung eines Ablasses von Schuld und Strafe nicht von den Absolutionsvollmachten zu verstehen ist. In diesem Falle hat vielmehr der Redaktor der Münchener Bulle sich die volkstümliche Ausdrucksweise zu eigen gemacht.

Der Münchener Ablaß von Schuld und Strafe ist als ein Ausnahmefall zu betrachten. Dagegen gab es in den

---

[1]) Daß hier und da erdichtete Ablässe von Schuld und Strafe verkündet wurden, bezeugt der Kanonist *Petrus de Ancharano* († 1416) in seinem Kommentar zu den Klementinen (Venetiis 1483, 101 b). Er erwähnt hier einen Fall, der zu seiner Zeit in Venedig vorgekommen sei: Quidam illuc accessit cum quibusdam litteris apostolicis florentie fabricatis continentibus remissionem culpe et pene certis diebus in ecclesia constructa ad honorem corporis Christi, quibus populo publicatis universus populus confluebat illis diebus; tandem detecta fuit falsitas litterarum.

[2]) Einblattdrucke der Münchener Staatsbibliothek VI 2.

Digitized by Google

ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts einen besonderen Ablaß, bei dessen Verleihung die Formel ‚von Schuld und Strafe' öfters, wie es scheint, gebraucht wurde. Es ist der vollkommene Ablaß, der von den Päpsten jenen gewährt wurde, die der ersten Messe eines Bischofs beiwohnten. So bevollmächtigte Julius II im Jahre 1505 einen ungarischen Bischof, allen Gläubigen, die der ersten Messe, die dieser Bischof in seinem Geburtsort feiern werde, einen vollkommenen Ablaß von Schuld und Strafe zu erteilen[1]). Einen ähnlichen Ablaß erteilte Klemens VII den Gläubigen, die der ersten Messe des Bischofs von Albano beiwohnen würden[2]). Von besonderen Absolutionsvollmachten für die Beichtväter ist hier keine Rede. Der Ablaß von Schuld und Strafe, der den reumütigen Gläubigen verheißen wird, kann nur als ein vollkommener Straferlaß angesehen werden. Es ist ganz derselbe Ablaß, den Leo X im Jahre 1521 mit den Worten plenariam omnium peccatorum suorum indulgentiam anläßlich der Primiz eines anderen Bischofs erteilt hat[3]). Einen Ablaß von Schuld und Strafe bewilligte Julius II im Jahre 1508 den Mitgliedern der Familie von Waldenstein, die zu ihrer letzten Ruhestätte eine von Florian von Waldenstein zu Absam bei Hall in Tirol erbaute Kapelle wählen würden[4]). Wiederholt kam es im

---

[1]) *A. Theiner*, Vetera Monumenta historica Hungariam sacram illustrantia II (Romae 1860) 563 f; Ut in prima missa . . . omnibus utriusque sexus Christifidelibus vere penitentibus et confessis . . . plenariam omnium peccatorum suorum *etiam a pena et a culpa* remissionem et indulgentiam auctoritate apostolica largiri possis . . indulgemus.

[2]) *Theiner*, Vetera Monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia I (Romae 1863) 606: Omnibus Christifidelibus vere penitentibus et confessis, seu firmum propositum confitendi habentibus . . . plenariam omnium peccatorum suorum, de quibus corde contriti et ore confessi fuerunt, *a poena et a culpa*, necnon oblitis (!), veniam, remissionem et indulgentiam auctoritate apostolica tenore presentium concedimus.

[3]) *Theiner*, Mon. Slavorum I 575.

[4]) *P. M. Baumgarten*, Cartularium vetus Campi Sancti Teutonicorum de Urbe. Rom 1908, 71: omnium peccatorum suorum, de quibus corde contriti et ore confessi fuerint, *a pena et a culpa* plenariam remissionem et indulgentiam . . . elargimur.


Digitized by Google

16. Jahrhundert auch vor, daß Päpste ältere Ablässe von Schuld und Strafe bestätigten. So haben zB. Julius II, Leo X und Pius IV dem sicher unechten Ablaß von Schuld und Strafe, den Leo VIII im Jahre 964 für Einsiedeln bewilligt haben soll, ihre Genehmigung erteilt[1]). An der ungenauen Formel nahm man in der päpstlichen Kanzlei keinen Anstoß; man betrachtete eben den alten Einsiedler Ablaß als einen gewöhnlichen vollkommenen Straferlaß. Treffend beleuchtet diese Anschauung der kaiserliche Notar Nikolaus Gabler, der im Jahre 1465 bei einer Beglaubigung des alten Privilegiums, nach welchem Leo VIII den Besuchern der Einsiedler Kirche einen Ablaß von Schuld und Strafe erteilt habe, bemerkt: Hoc est, secundum modernum stilum Cancellariae Romanae plenariam remissionem indulsit[2]).

Daß es eine weitverbreitete (vulgaris) Sitte war, *den gewöhnlichen vollkommenen Ablaß als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen,* haben wir bereits oben aus dem Munde zahlreicher Theologen und Kanonisten gehört. Es mögen nun noch hierfür einige weitere Zeugnisse folgen.

Der gelehrte Kanonist und Moralist *Martin de Azpilcueta,* genannt Navarrus, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts Professor in Toulouse war, bezeugt, daß man zu seiner Zeit in Frankreich den vollkommenen Ablaß an manchen Orten (passim) einen Ablaß von Schuld und Strafe zu nennen pflegte[3]).

Einige Jahrzehnte vorher hatte der italienische Karmelit *Johann Maria Verratus* in einer dem Papste Paul III gewidmeten Schrift dasselbe festgestellt[4]). Hundert Jahre früher, anläßlich des Jubiläums von 1450, hatte das bischöf-

---

[1]) *O Ringholz,* Wallfahrtsgeschichte U. L. Frau von Einsiedeln. Freiburg 1896, 312 343 ff.

[2]) Ebenda 342.

[3]) Commentarius de iobeleo et indulgentiis. Romae 1575, 30.

[4]) Disputationes adversus Lutheranos I (Venetiis 1544) 236 a: *Communiter* de indulgentiis plenariis solet fieri quaedam indiscreta et falsa locutio, scilicet de culpa et poena.

Digitized by Google

liche Ordinariat von Augsburg in einem Erlaß bemerkt, daß man den vollkommenen Ablaß gemeiniglich als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen pflege: plenissimam remissionem quae *vulgo* a poena et culpa appellari consuevit[1]).

Diese vulgaris appellatio bezeugen auch die bekannten italienischen Kanonisten *Nikolaus de Tudeschis* († 1453)[2]) und *Johann von Anagni* († 1457)[3]).

Für die von so vielen Autoren bezeugte Tatsache, daß man den vollkommenen Ablaß oder Straferlaß gemeiniglich als einen Ablaß von Schuld und Strafe zu bezeichnen pflegte, könnten aus den mittelalterlichen Chroniken, Urkunden und Ablaßverzeichnissen Beispiele in Hülle und Fülle angeführt werden. Es wird genügen, das eine und das andere namhaft zu machen.

Erwähnenswert sind besonders die zahlreichen, freilich unechten Ablässe von Schuld und Strafe, die man, wie seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in vielen Pilgerschriften berichtet wird, zu Jerusalem und an anderen Stätten Palästinas gewinnen konnte. Daß diese Ablässe lediglich als Straferlasse aufzufassen seien, ergibt sich schon aus dem Umstand, daß die Pilger, bevor sie den Besuch der heiligen Stätten begannen, eine reumütige Beichte abzulegen pflegten, um sich so auf die Gewinnung der Ablässe vorzubereiten. Ein niederländischer Pilger, der 1472 Palästina besuchte,

---

[1]) *Amort,* De origine, progressu . . . indulgentiarum I (Augustae Vind. 1735) 88.

[2]) Lectura super quarto et quinto decretalium. Nuremberge 1477. Bei der Erklärung des Kreuzzugsdekrets Ad liberandam (c. 17. X. de Judaeis. V. 6) bemerkt der Verfasser: Inter alia confertur privilegium plene remissionis que *vulgariter* dicitur remissio pene et culpe. Quero: Unde procedit hoc ut pro modico subsidio fiat *plenaria remissio pene?* Auch diesem Kanonisten gilt also der Kreuzzugsablaß bloß als vollkommener Straferlaß. Vgl. auch dessen Kommentar zu den Klementinen, zu c. Abusionibus. Venetiis 1496, 25b.

[3]) Lectura aurea super quinto decretalium. Mediolani 1492. Zu c. Ad liberandam. Der Papst erteile den Kreuzfahrern plenam remissionem peccatorum, que *vulgariter* dicitur a culpa et pena. Vgl. desselben Autors Tractatus Iubilei. S. l. c. a. f2a. f3a. f4a.


Digitized by Google

erzählt, daß man schon bei der Landung in Jaffa, ‚wenn man die Sünden bereut und gebeichtet hat, Ablaß von Peinen und Schuld verdient‘[1]). Die vielen Stätten, an denen man einen ähnlichen Ablaß gewinnen konnte, sind in dem alten Pilgerführer, der in vielen Pilgerschriften verwertet wird, mit einem † bezeichnet. So heißt es in einem Reisebericht von 1385: ‚Wisset, wo das Kreuz gesetzt ist, da ist Ablaß von Schuld und von Pein, aber allen denen, die wahre Beicht getan haben und wahre Reue um ihre Sünden‘[2]). Ganz ähnlich lautet der Bericht des italienischen Pilgers *Simon Sigoli* vom Jahre 1384: ‚Dove sarà la croce segnata ivi è di perdono, colpa e pena, essendo la persona confessa e pentuta de suoi peccati[3]). Bisweilen wird dieser Ablaß einfach ‚vollkommener Ablaß‘ genannt, so zB. in dem Reisebericht des französischen Franziskaners *Johann Thenaud* vom Jahre 1512: Il est à noter que partout où il y a croix en ces voyages, c'est signe que là est *planière indulgence*[4]).

Begeben wir uns von Jerusalem nach dem fernen Norden, so werden wir dort derselben Ausdrucksweise begegnen. Bezeichnend hierfür ist ein Gesuch, das im Jahre 1347 der König Magnus von Schweden an Papst Klemens VI gerichtet hat. Der König erbittet für sich, seine Gemahlin und zwei Hofgeistliche die Erlaubnis, sich einen Beichtvater wählen zu dürfen, der sie *von allen Sünden* und *von Pein und Schuld* lossprechen könne: qui eos auctoritate apostolica valeat absolvere *ab omnibus peccatis suis* et *a pena et a culpa*[5]). Hier wird also die Absolution von Pein und Schuld ausdrücklich unterschieden von der Absolution der Sünden. Mit den Worten ‚von

---

[1]) *L. Conrady,* Vier rheinische Palästina-Pilgerreisen. Wiesbaden 1882, 114. Vgl. 20 252 die Berichte anderer Pilger.

[2]) Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin XXVI (Berlin 1891) 480.

[3]) Viaggio al monte Sinai de Simone Sigoli. Firenze 1829, 67.

[4]) *Ch. Schefer,* Le Voyage d'Outremer de Jean Thenaud. Paris 1884, 106. [Recueil de voyages pour servir à l'histoire de la géographie. Tome 5.]

[5]) Diplomatarium Norvegicum VII 1 (Christiania 1867) 199 ff.

Digitized by Google

Pein und Schuld' pflegte man eben damals den vollkommenen Ablaß oder Straferlaß zu bezeichnen.

Da darf es uns denn auch nicht wundern, daß verschiedene Theologen bemerken, die Formel a poena et culpa bedeute a poena pro culpa debita. So lehrte zB. in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts der Passauer Domprediger *Paul Wann* in einer seiner handschriftlichen Predigten: durch den Ablaß werde nur die zeitliche Strafe nachgelassen; daraus folge, daß der Ablaß niemals ein Erlaß von Schuld und Strafe sei (nunquam est a culpa et a pena). Wenn dennoch hier und da der vollkommene Ablaß ein Ablaß von Schuld und Strafe genannt werde, so sei dies dahin zu verstehen, daß es ein Erlaß sei der für die Sünden geschuldeten zeitlichen Strafe (remissio totius pene temporalis pro quacunque culpa debite), oder daß in der Ablaßbulle den Beichtvätern besondere Absolutionsvollmachten erteilt werden[1]). Eine ähnliche Erklärung gab am Anfang des 16. Jahrhunderts der Pariser Theolog *Johann Major* ab[2]).

Auch in deutschen Schriften bedeutet der Ausdruck ‚von Schuld und Strafe' öfters nichts anderes als ‚schuldige Strafe'. *Geiler von Kaisersberg* erklärt in einer seiner Predigten, durch den Ablaß erlange man ‚Ablösung der *Schuld und Pein,* die wir sollten leiden im Fegfeuer *um unsere Sünden*'; der Ablaß verschaffe uns ‚Ablösung der Schuld und Pein des Fegfeuers'[3]). In diesem Sinne hat nun freilich der Straßburger Prediger den Ablaß von Schuld und Strafe nicht erklärt; vielmehr gibt er folgende Auslegung: Ablaß von Pein und Schuld ist nach meinem

[1]) Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 101, 346b.

[2]) In quartum Sententiarum quaestiones utilissimae. Parisiis 1516, 148a: Ad remissionem culpe nihil valet indulgentia .... Quando autem dicitur: Est indulgentia a pena et a culpa, hoc est *a pena culpe debita.*

[3]) Christenlich bilgerschafft, Basel 1512, 103b 104b. Für die geschuldete Strafe, die hier oder im Fegfeuer abzutragen ist, gebraucht der Prediger bisweilen den Ausdruck ‚Peinschuld' oder ‚Schuld und Pein der Sünde'. Ebenda 2b 4a.


Digitized by Google

Bedünken also zu verstehen: ‚Ablaß von Pein ist Nachlassung der Pein, so einer leiden sollte um seine Sünden; Ablaß von Schuld ist vollkommene Gewalt, zu absolvieren und entbinden von allen Sünden, auch den Sünden, die dem heiligen römischen Stuhl sollten vorbehalten sein'[1].

Für manche Fälle kann man allerdings diese Erklärung gelten lassen. Allein auch jene Ablässe, mit denen keine Absolutionsvollmachten verbunden waren, wurden sehr oft Ablässe von Schuld und Strafe genannt. Manche Theologen haben sich denn auch bei der Erwähnung dieser Ablässe nicht damit begnügt, auf die dem Ablasse beigegebenen Absolutionsvollmachten hinzuweisen; sie suchten die dogmatisch ungenaue Formel in anderer Weise zu erklären. Wer den vollkommenen Ablaß gewinnt, sagten sie, ist frei von Schuld und Strafe, nicht als ob die Sündenschuld durch den Ablaß getilgt werde, sondern weil der Ablaß, durch den die zeitliche Strafe nachgelassen wird, die Vergebung der Sündenschuld *voraussetzt*. Diese Erklärung, die sich bei manchen der oben angeführten mittelalterlichen Theologen, Kanonisten und Predigern vorfindet, wurde auch im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts noch öfters wiederholt.

Dem Volk selbst, in dessen Kreisen der ungenaue Ausdruck entstanden und vornehmlich gebraucht wurde, wird freilich der Gedanke von dessen Korrektheit oder Unkorrektheit kaum jemals ernste Sorgen gemacht haben. Es gebrauchte die Formel, ohne sich von deren Berechtigung Rechenschaft abzulegen und verstand darunter den größtmöglichen Ablaß, den der Papst überhaupt erteilen könne. Doch war es nicht der Ansicht, daß man mittelst des Ablasses ohne Reue und Beichte Nachlassung der Sünden erlangen könne[2]. In einer Streitschrift gegen

---

[1]) Ebenda 102b.

[2]) Daß im Mittelalter Theologen und Laien unter dem Ablaß von Schuld und Strafe einen Ablaß verstanden hätten, der ohne Reue und Beichte Verzeihung der Sünden vermittle, hat in neuester Zeit der Amerikaner *Lea* (A history of auricular confession and indulgences III [Philadelphia 1896] 63 ff) nachzuweisen gesucht. Was von dieser grundfalschen Ansicht zu halten sei, ergibt sich genügend aus

Digitized by Google

Luther konnte der Dominikaner *Sylvester Prierias* hervorheben, es wüßten auch die weniger unterrichteten Leute, daß die Gewinnung des Ablasses die Tilgung der Sündenschuld voraussetze, da sie ja, wenn sie den Ablaß gewinnen wollen, zur Beichte gehen, um von ihren Sünden losgesprochen zu werden[1]). In der Tat, wurde in irgend einer Stadt ein Jubiläums- oder Kreuzzugsablaß, den man ganz besonders als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnete, gepredigt, so umlagerten die Gläubigen scharenweise die Beichtstühle, und es mußten oft, wie die Chronisten berichten, zahlreiche Beichtväter angestellt werden. Als zB. 1480 in München jener oben erwähnte Ablaß gepredigt wurde, der sogar in der päpstlichen Bulle als Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet wird, so mußten ‚wegen der Menge des Volkes‘ 270 Beichtväter ihres Amtes walten[2]).

Immerhin konnte der ungenaue Ausdruck zu Mißverständnissen Anlaß geben. Die unkorrekte Formel hatten wohl die Konzilstheologen und Bischöfe, die 1547 zu Bologna das Dekret über den Ablaß vorzubereiten hatten, im Auge, als sie unter den Mißbräuchen, die abzustellen seien, auch folgenden erwähnten: ‚Vor allem sollen die Bischöfe dafür Sorge tragen, daß alle Prediger dem Volke einschärfen, durch den Ablaß werde nicht die Sündenschuld nachgelassen, wie die meisten Almosensammler (quaestores plerique), die mit dem Worte Gottes Handel treiben, in falscher und unbesonnener Weise vorgeben, sondern sie nützten nur jenen, die sich vermittelst der Sakramente aller Todsünden entledigt und mit Gott ausgesöhnt hätten‘[3]).

---

der vorliegenden Abhandlung, so daß es ganz unnötig ist, auf die vielen irrigen Behauptungen Leas näher einzugehen.

[1]) In presumptuosas M. Luther conclusiones de potestate pape dialogus. Sine loco et anno, C 2a.

[2]) *K. A. Muffat,* Baugeschichte des Domes zu U. L. F. in München. München 1868, 22.

[3]) *Raynaldus,* Annales ecclesiastici XIV (Lucae 1755) 241, ad annum 1547, nr. 68. Die Sätze über den Ablaß wurden am 19. Juni 1547 den Theologen mitgeteilt, die dann in mehreren Sitzungen darüber verhandelten. Am 15. Juli wurden die Erörterungen beendigt und das Resultat den Bischöfen übergeben. Am 28. November er-

Digitized by Google

Daß die meisten Almosensammler vorgaben, durch den Ablaß werde die Sündenschuld nachgelassen, ist sicher unzutreffend. Man wird hierfür aus den zahlreichen Quellen des ausgehenden Mittelalters und des beginnenden 16. Jahrhunderts keine Belege vorbringen können. Richtig ist nur, daß manche Ablaßprediger den Ablaß, den sie zu verkünden hatten, als einen Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet haben. Und in diesem Sinne ist ohne Zweifel das in Bologna entworfene Dekret zu verstehen[1]). Der Ablaß, der sich nur auf die Sündenstrafe bezieht, sollte nicht als ein Ablaß von Schuld angepriesen werden. Das in Bologna vorbereitete Ablaßdekret ist nie publiziert worden. Als später die Konzilsväter in Trient auf den Ablaß zurückkamen, haben sie bekanntlich die Frage nur kurz behandelt, ohne auf die einzelnen Mißbräuche näher einzugehen.

Die alte ungenaue Formel ‚von Schuld und Strafe‘ kam nach dem Trienter Konzil allmählich außer Übung, ohne daß die kirchliche Autorität ausdrücklich dagegen einzuschreiten brauchte. Wie die Formel im 13. Jahrhundert allmählich aufkam, ohne daß man über deren Entstehen sicheren Aufschluß geben könnte, so ist sie nach dem 16. Jahrhundert wieder geräuschlos außer Übung gekommen. Nicht die Theologie, sondern der so mächtige Sprachgebrauch, quem penes, wie Horaz in seiner Ars poetica bemerkt, arbitrium est, et vis et norma loquendi, hat hier die Herrschaft geführt.

---

hielten fünf Bischöfe den Auftrag, die Mißbräuche des Ablaßwesens zusammenzustellen. Vgl. *S. Merkle,* Concilii Tridentini Pars I (Friburgi 1901) 665 ff 673, 723. Über weitere Verhandlungen ist in den bis jetzt veröffentlichten Akten nichts enthalten.

[1]) Näheres hierüber werden wohl die demnächst zu veröffentlichenden Konzilsakten bringen.

Digitized by Google

Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche

Von C. A. Kneller S. J.

I.

Mag manches in Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche unklar sein, so ist doch der Zweck, auf den Cyprians Beweisführung hinsteuert, in den drei ersten Kapiteln des Schriftchens unzweideutig ausgesprochen. Cyprian will ein Kennzeichen angeben, an dem man die wahre Kirche von häretischen und schismatischen Konventikeln zu unterscheiden vermag.

Das Schriftchen von der Einheit der Kirche beginnt mit dem Worte Christi: ihr seid das Salz der Erde. Also, so schließt Cyprian, ist dem Christen *Klugheit* von nöten. Mit sorglichem Herzen soll er wachen, um des hinterlistigen Feindes Nachstellungen zu *erkennen* und zu meiden. Warum er auf das Erkennen der teuflischen Nachstellungen Nachdruck legt, wird dann weiter erklärt. Der Teufel, heißt es, kämpft nicht immer mit offenem Visier. Unter dem Schein des Friedens weiß er zu täuschen und schleicht heran, ohne daß man sein Herannahen merkt. Das sind seine Tücken, so versteht er durch Blendwerk und Trug zu umgarnen. Schon im Paradies machte er es so, und dem zweiten Adam nahte er wiederum in Verkleidung. Hier aber ward er *erkannt* und zurückgewiesen und *deshalb* besiegt, weil er *erkannt* und *entdeckt* war[1]).

---

[1]) Cum moneat Dominus . . .: vos estis sal terrae, cumque esse nos iubeat . . . prudentes, quid aliud . . . quam providere nos convenit et sollicito corde vigilantes subdoli hostis insidias intellegere pariter

Digitized by Google

So Kap. 1. Wenn nun in Kap. 3 Cyprian sagt, die schlimmsten unter den geheimen Tücken des Feindes seien die Häresien und Schismen, so ergibt sich in Verbindung mit Kap. 1 unwidersprechlich, daß es für Cyprian in unserem Schriftchen vor allem darauf ankommt, *die Häresien und Schismen als solche zu erkennen,* sie zu entlarven.

Das bestätigt der weitere Inhalt von Kap. 3 durchaus. Durch Christi Ankunft, heißt es darin, war bereits der Teufel *entdeckt* und besiegt, die *Leuchte* der Heiden war gekommen, das *Licht* des Heiles war aufgeglänzt. Was tat nun der Teufel? Er benutzte zur Täuschung Unvorsichtiger den christlichen Namen selbst als Deckmantel, indem er die Häresien und Schismen erfand. Durch diese bringt er zu Wege, daß solche, die von Christi Evangelium getrennt sind, sich dennoch Christen nennen, daß sie in Finsternis wandelnd, doch Licht zu haben glauben. Das ist das Werk des Teufels, der sich in einen Engel des Lichtes verkleidet, der *seine* Diener auszusenden weiß als Diener der Gerechtigkeit, die dann Nacht für Tag, Verderben für Heil ausgeben, Hoffnungslosigkeit unter dem Namen der Hoffnung predigen, Verkehrung des Glaubens unter dem Vorwand des Glaubens, den Antichrist unter dem Namen Christi. Durch wahrscheinliche Lügen machen sie die Wahrheit zunichte.

Den *Anschein* der Wahrheit spricht also Cyprian den Lehren der Schismatiker und Häretiker nicht ab. Aber trotzdem, so fährt er fort, ist es leicht die Wahrheit zu finden, wenn man nur den richtigen Weg einzuschlagen weiß, und diesen richtigen Weg zu zeigen, ist eben der Zweck seiner Schrift. Wenn er also sagt: ‚Der Beweis ist einleuchtend, da die Wahrheit so einfach ist, so ist es klar, von welchem Beweis er redet. Dem Zusammenhang nach spricht er von dem Beweis, der die wahre Kirche

et cavere? . . . Plus timendus est et cavendus inimicus, cum *latenter* obrepit cum, per pacis imaginem fallens *occultis* accessibus serpit. Ea est eius semper astutia, ea est circumveniendi hominis *caeca et latebrosa fallacia* . . . *Latenter* (ad Christum) accessit: intellectus tamen est et retusus, et ideo prostratus quia agnitus atque detectus. cap. 1 Hartel 209—210.

Digitized by Google

als solche dartut und den Häretiker und Schismatiker als Häretiker und Schismatiker entlarvt.

Die Lehre unseres Schriftchens läßt sich also keineswegs in das Wort zusammenfassen: es gibt nur *eine* Kirche, also meide Schisma und Häresie. In den ersten Worten von Kap. 1 spricht freilich Cyprian nicht nur von dem intellegere, sondern auch von dem cavere, das der Häresie gegenüber Pflicht ist. Aber, wie gesagt, nur die Notwendigkeit des intellegere, nicht des cavere, führt er in Kap. 1 aus. In Kap. 2 spricht er auch von dem cavere, aber nicht, *daß* man die Häresie fliehen müsse, führt er dort aus, sondern er spricht von der Art und Weise, *wie* das geschehen müsse. Cyprian will also in seiner Schrift nicht eigentlich beweisen, daß man Häresie und Schisma unter allen Umständen fliehen müsse. Das setzt er vielmehr als selbstverständlich voraus. Er zeigt auch nicht, was zu geschehen habe, wenn ein Häretiker oder Schismatiker öffentlich als solcher bekannt oder klar als solcher erkennbar ist. Er handelt vielmehr ausschließlich von dem Fall, daß Häresie oder Schisma *versteckt* auftritt, und zwar betont er 1) die *Tatsache,* daß wirklich der Teufel sich versteckt hinter Lehren und Lehrern, bei denen dem äußeren Anschein nach alles in Ordnung ist (cap. 1—3), und 2) gibt er ein *Kennzeichen,* an dem man auch in solch schwierigen Fällen die Wahrheit erkennt (c. 4). Erst am Schluß der Schrift, nachdem seine Beweisführung vollendet ist, folgen Mahnungen, die Häresie und das Schisma zu fliehen.

Daß nur dieses die Lehre Cyprians in dem genannten Büchlein sein kann, folgt auch aus den Umständen, unter denen er es verfaßte. Cyprian schrieb nicht zu einer Zeit, da die Christengemeinden in tiefstem Frieden um ihre Hirten geschart waren und andächtig deren Worten lauschten. Er schrieb vielmehr unter Umständen, da in Rom und Karthago alles drunter und drüber ging und die Verwirrung einen Grad erreicht hatte, daß sogar Martyrer der letzten Verfolgung auf Seite der Schismatiker und Häretiker gegen ihre rechtmäßigen Bischöfe standen. Bei solcher Lage der Dinge war nicht viel auszurichten mit der Mahnung: es kann nicht zwei wahre Kirchen

Digitized by Google

geben, also hütet euch vor allem, was euch von der wahren Kirche loszureißen trachtet. Über solch selbstverständliche Allgemeinheiten war man auf beiden Seiten einig. Es fragte sich vielmehr, wer ist Schismatiker und wer die wahre Kirche. Oder meint man vielleicht, die Anhänger des Felizissimus und Novatian hätten sich selbst für Schismatiker und Häretiker gehalten und als solche bekannt? Was sollte also die gute Lehre: hütet euch vor schismatischen Tendenzen, nützen in solch aufgeregter und verwirrter Zeit?

Somit ergibt sich auch von diesem Gesichtspunkt aus: wollte Cyprian wirklich etwas zur Klärung der Wirren beitragen, so mußte er *beweisen,* daß seine und des Kornelius Gemeinde die wahre Kirche sei, er mußte *beweisen,* daß nach den Grundsätzen des Christentums des Felizissimus und Novatian Partei Schismatiker bezw. Häretiker seien. Er mußte ein *Kennzeichen* angeben, an dem Kirche und Partei sich unterscheiden ließen und *beweisen,* daß dies Kennzeichen wirklich ein solches sei[1]).

Daß die von Cyprian bekämpften Häretiker meinten oder vorgaben, die wahre Lehre zu besitzen, daß seine schismatischen Gegner sich als die wahre Kirche aufspielten, ergibt sich auch aus den beiden Sätzchen de unit. c. 4, in denen Cyprian die Schlußfolgerung aus seiner Argumentation zieht. Darüber weiter unten.

II.

Welches ist nun das Kennzeichen, das Cyprian zu geben versprochen hat? Es ist ohne Zweifel zunächst in irgend einem Sinn die Einheit der Kirche. Das folgt aus der einfachen *Worterklärung* des Textes.

Nachdem Cyprian gesagt hat: Der Beweis ist einleuchtend, da die Wahrheit so einfach ist, legt er diesen Beweis vor, indem er fortfährt: Es spricht der Herr zu Petrus: Du bist Petrus, und es folgt dann der bekannte

[1]) Ottiger, Theol. fundamentalis 2, Freiburg 1911, 188: Contra novatianos et asseclas Felicissimi scribit, qui legitimis episcopis . . relictis, proprios sibi episcopos . . . constituerant. Contra hos Cyprianus totus in eo est, ut ostendat, nullo' modo fieri posse, ut pro arbitrio legitimo episcopo superstite novus episcopus constituatur.

Digitized by Google

Schrifttext Mt 16,18—19 von der Felsengründung der Kirche, ihrer Unbesieglichkeit, von der Schlüsselgewalt, von der Gewalt zu lösen und zu binden. Die Argumentation, die sich an den Text anschließt, umfaßt *drei Sätze:* 1) (also) ‚auf einen einzigen baut er die Kirche‘. Das ist einfache Folgerung aus Mt 16,18. 2) ‚Um die Einheit offenbar zu machen, hat er durch seine Autorität es eingerichtet, daß der Ursprung der Einheit von einem einzigen ausgehe‘. Der Zweck also, um dessen willen Christus auf einen einzigen die Kirche baute, lag darin, daß er seinen Willen, sie einig zu sehen, möglichst klar an den Tag legen wollte. Das Streben der Schismatiker geht hin auf Trennung, ihnen gegenüber ist das Losungswort Christi die Einheit. Diese Einheit lag ihm so sehr am Herzen, daß er die Stiftung und Einrichtung seiner Kirche selbst zu einer Predigt der Einheit machte. Cyprian wiederholt dann seinen Satz noch einmal, wenn man will, in umgekehrter Form. Eben hatte er zunächst die Einheit der Kirche, wie sie immer war und zu Cyprians Zeit ist, ins Auge gefaßt; diese Einheit rückwärts bis zu ihrem Ursprung verfolgend, hatte er gesagt, sie fange von einem einzigen an. Jetzt faßt er zuerst den Ursprung ins Auge, von dem aus die Einheit sich entfaltet, indem er bemerkt: ‚der Anfang (der Einheit in der Kirche) geht von der Einheit aus‘, d. h. der Anfang der Kircheneinheit ist ein einzelner, Petrus. Nachdem dann Cyprian Christi Willen zur Einheit noch durch Christi Ausspruch im Hohen Lied 6,9 bekräftigt hat, gelangt er 3) zur Schlußfolgerung aus dem Gesagten, mit der Cyprian seinen Gegnern ihr Unrecht schlagend vor Augen rücken will: Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit, in Ecclesia se esse confidit? Von diesen beiden Sätzen geht der eine auf die Häretiker, der andere auf die Schismatiker. Ihr Häretiker, sagt er, seid der Ansicht, daß ihr den wahren Glauben besitzt. Aber wenn ihr an der Einheit der Kirche nicht festhaltet, so habt ihr in Wirklichkeit den wahren Glauben nicht, denn die Einheit der Kirche gehört zum Glaubensinhalt. Ihr Schismatiker gebt vor, in der Kirche zu sein. Aber darin irrt ihr.

Digitized by Google

Denn ihr widersteht der Kirche, d. h. diejenigen, denen ihr widersteht, sind die Kirche; wer aber der Kirche widersteht, ist nicht ihr Mitglied. Es liegt auf der Hand, daß Cyprian, was in diesen Schlußsätzen enthalten ist, nur schreiben kann, wenn nach seiner Ansicht der Beweis, der die wahre Kirche dartut, bereits erbracht ist. Sonst hätten seine Worte keinen Sinn. Denn jemanden, der in der Kirche zu sein glaubt, damit widerlegen wollen, daß man ihm einfach ohne Beweis sagt, du bist nicht in der Kirche, du widerstehst der Kirche, ist sinnlos.

Zur Worterklärung unseres Textes ist weiter noch zu bemerken, daß in demselben die Ausdrücke *unus und unitas nicht immer im nämlichen Sinne gebraucht werden.* Unus heißt ‚einzig‘ und ‚in sich einheitlich‘, ‚ungeteilt‘. In der ersteren Bedeutung werden unus und unitas in den Sätzen gebraucht: super unum (auf den einzigen) aedificat ecclesiam, ab uno incipientem, exordium ab unitate proficiscitur. An allen andern Stellen dagegen bedeuten unus und unitas vor allem die in sich geschlossene Einheit, das einheitlich-sein, nicht nur das einzig-sein. So in dem Satz: quamvis apostolis omnibus ... parem potestatem tribuat, tamen ut unitatem manifestaret etc. Der Sinn ist nicht: obschon er allen Aposteln die gleiche Gewalt gab und also der Ursprung der Kirche ein zwölffacher scheint, so hat er doch nicht zwölf Kirchen eingesetzt. Das ist selbstverständlich und aus dem Text Mt 16,18 ohne weiteres abzulesen. Der Sinn ist vielmehr: Trotz der 12 Regierer zu Beginn der einen Kirche, ist doch nur eine Regierung, die Regierung ist eine einzige und einheitliche; trotz der 12 Lehrer gibt es doch nur ein einziges und in sich einheitliches Lehramt, und um diese Einheitlichkeit möglichst deutlich zu machen, hat Christus den Ursprung dieser Einheitlichkeit von einem einzigen ausgehen lassen; ein sich ausbreitendes etwas, das von nur *einem* Ausgangspunkt sich verbreitet, ist eben etwas in sich zusammenhängendes und einheitliches. Dieselbe Bedeutung hat natürlich unitas in in dem Satz: unitatis *eiusdem* originem ab uno incipientem... disposuit. Denn daß der Ursprung des Einzig-seins von einem einzigen ausgehe, gibt kaum einen erträglichen Sinn.

Digitized by Google

Ebenso ist der Satz, exordium ab unitate proficiscitur, ut una Christi ecclesia monstretur, so zu verstehen: der Anfang geht von einem einzigen aus, damit die Kirche als in sich *einheitlich* erwiesen werde. Es ist eben jenes Eins-sein der Kirche gemeint, das daraus entsteht, daß sie von *einem* Punkt aus sich ausbreitet. Dieses Eins-sein ist aber die Einheit des innern Zusammenhangs. Um das bloße Einzig-sein der Kirche zu erweisen, war die umständliche Darlegung ihres Ausgehens von dem einzigen nicht notwendig. Das Gleiche gilt von dem Satze: Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum etc. Cyprian sagt nicht: unam ecclesiam esse in cantico canticorum Spiritus s. dicit, sondern er sagt: *Quam* unitatem und weist dadurch auf die vorher beschriebene Einheit zurück. Unklar bleibt freilich zunächst, wie Cyprian diese innere Einheitlichkeit aus dem Text: una est columba mea herleiten kann, in dem doch offenbar una im Sinn von einzig gebraucht ist. Es wird davon unten zu handeln sein. Der Sinn des Satzes ist: weil es nur eine einzige Braut Christi gibt, so hört jede Einzelkirche, die sich von der allgemeinen Kirche trennt, eben durch ihre Trennung auf, Braut Christi zu sein, und deshalb folgt auch aus jenem Text des Hohen Liedes die Unteilbarkeit der Kirche.

Daß zu Anfang von Kap. 5 (Quam unitatem) und am Schluß von Kap. 4 (sacramentum unitatis) von Einheit im Sinn von Unteilbarkeit die Rede ist, liegt auf der Hand. Eben daraus fällt aber wieder ein Licht auf den Gebrauch des Ausdruckes in Kap. 4. Wie am Schluß des Kapitels die Einheit der Kirche aufzufassen ist, so ist sie es auch am Anfang, es ist nirgends ein Sprung oder Übergang bemerkbar.

III.

Wenn also ohne Zweifel Cyprian die Einheit der Kirche als Kennzeichen angibt, so fragt es sich, INWIEFERN IST DIE EINHEIT DAS KENNZEICHEN DER RECHTEN LEHRE und des rechtmäßigen Bischofs der Häresie und dem Schisma gegenüber. Verschiedene Ansichten sind in dieser Beziehung möglich.

Digitized by Google

Erste Ansicht: Cyprian spricht von der *Einheit ganz im allgemeinen,* ohne sich zu entscheiden oder zu sagen, welche Einheit gemeint sei. Er sagt weiter nichts als: es gibt nur *eine* wahre Kirche, also ist das Schisma etwas unerlaubtes, also muß man sich vor dem Schisma hüten, und wenn es ausgebrochen ist, es beseitigen. — Diese Auffassung ist unhaltbar. Denn a) danach hätte Cyprian gar kein Kennzeichen der wahren Kirche angegeben, was mit de unit. cap. 1—3 nicht in Einklang zu bringen ist. b) Was läßt man in dieser Auffassung Cyprian eigentlich sagen? Er hat zuerst mit eindringlichen Worten die Gefahr ausgemalt, die von Häresie und Schisma droht, er hat mit Emphase verkündet, trotz der Schwierigkeiten wisse er ein einfaches Mittel, den Gefahren auszuweichen. Und wo es nun darauf ankommt, das Mittel zu nennen, soll seine ganze Weisheit darin bestehen, daß er feierlich in den Wirrwar der sich bekämpfenden Parteien hineinruft: seid einig, einig, einig! Es gibt nur eine Kirche! Was soll das helfen in einer Zeit höchster Aufregung?

Zweite Ansicht: *Petrus ist das Symbol des Bischofs.* Die ganze Kirche ist nur auf den einzigen Petrus gebaut. Also darf auch die Einzelkirche nur auf einen einzigen Bischof sich aufbauen. Folglich darf es nicht zwei Bischöfe in derselben Einzelkirche geben. — Aber auch nach dieser Ansicht würde Cyprian kein Mittel an die Hand geben, um zu unterscheiden, wer im Fall des Schismas der rechte Bischof ist. Daß nur ein einziger Bischof in jeder Kirche sein könne, gaben zu Cyprians Zeit auch die Schismatiker zu, die Frage war nur, wer denn der rechte Bischof sei. Man werfe nicht ein, es sei selbstverständlich, daß nur der zuerst gewählte Bischof der rechtmäßige sein könne. Das durfte Cyprian keineswegs als evident voraussetzen, sondern gerade das hatte er zu beweisen. Seine Gegner gaben durchaus nicht zu, daß zB. der später gewählte Novatian eben deshalb nicht rechtmäßiger Bischof sei.

Dritte Ansicht. Das von Cyprian versprochene Kennzeichen ist die *moralische Einheit und Vereinigung*

Digitized by Google

mit der Gesamtkirche. Derjenige Bischof ist im Fall eines Schismas als der wahre zu betrachten, der in moralischer Vereinigung durch Eintracht und Liebe mit den übrigen Bischöfen und der übrigen Kirche steht und von den übrigen Bischöfen und der Gesamtkirche als Bischof anerkannt wird. Ebenso ist jene Einzelkirche ein wahrer Teil der Gesamtkirche, von der die gleichen Bedingungen gelten. — Allein auch diese Ansicht läßt sich nicht verteidigen. Denn a) Cyprian sagt am Schluß seiner Beweisführung de unit. cap. 4: Hanc unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Wer kann hier dem ganzen Zusammenhang des Kapitels nach unter ‚*dieser* Einheit' die moralische Einheit der Kirche verstehen? Von moralischer Einheit ist hier weder im Zusammenhang, noch dem Wortlaut nach die Rede. Man müßte vor den Satz ‚Hanc unitatem' ganz willkürlich etwa einschieben: wie Petrus numerisch eins ist, so ist die Kirche moralisch eins und wer *diese* moralische Einheit nicht bewahrt, etc. Aber welch ein seltsamer und frostiger Gedanke und welche Willkür! b) In den novatianischen Wirren war mit dem Kennzeichen der moralischen Einheit nichts anzufangen. Es konnte zu Anfang der Bewegung und auf längere Zeit hinaus niemand wissen, wie der Novatianismus sich entwickeln würde, die Novatianer konnten sich sehr wohl mit der Hoffnung schmeicheln, die *ganze* Kirche zu sich herüberzuziehen. c) Cyprian will ein leicht anwendbares Kennzeichen geben. Festzustellen, für welchen Bischof sich bei einer zwiespältigen Wahl die Weltkirche entscheiden wird, ist unter Umständen eine sehr langwierige Sache.

Vierte Ansicht: Das fragliche Kennzeichen ist der Aufbau der Kirche auf dem hl. Petrus, d. h. die *Vereinigung mit dem jeweiligen rechtmäßigen Nachfolger des hl. Petrus.* — Allein gegen die Erklärung, die von ausgezeichneten Theologen vertreten wird, sprechen nach unserm Dafürhalten zwei Gründe: a) Cyprians Schrift sollte auch gegen den Novatianismus Geltung haben (ep. 54,4). Nun war es aber während der Novatianerzeit nicht klar, wer der rechtmäßige Papst sei, wenigstens durfte Cyprian das nicht als selbstverständlich voraussetzen.

Digitized by Google

Dann aber konnte Cyprian die Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Papst nicht als Kennzeichen für die Rechtmäßigkeit anderer Bischöfe aufstellen. Vielmehr mußte das Kennzeichen, das er für die Rechtmäßigkeit eines Bischofs angab, auch brauchbar sein, wenn es sich um die Rechtmäßigkeit des römischen Bischofs handelte. b) Außerdem lassen sich Cyprians Worte erklären, ohne daß man unmittelbar auf den Nachfolger des hl. Petrus Bezug nimmt. Es wird das im Verlauf der Arbeit sich zeigen.

Fünfte Ansicht: Das von Cyprian gemeinte Kennzeichen ist der Aufbau der Kirche auf den hl. Petrus, d. h. der *apostolische Ursprung der Kirche,* bezw. des Episkopates. Diese Ansicht möchten wir als die einfachste und natürlichste verteidigen. Wir haben sie jetzt zu erklären und zu beweisen.

IV.

I. Beweis aus Kap. IV. 1. Vorbemerkung. Laut Kap. 3 will Cyprian in seiner Einheitsschrift Schismatiker *und Häretiker* widerlegen bezw. entlarven und er führt diesen Vorsatz in Kap. 4 aus, indem er den Text Mt 16,18 f ins Feld führt. Mit *einem* Schlag also will er beide, Häretiker und Schismatiker, zugleich treffen. Wie ist das möglich und wie denkt sich das Cyprian? Auf diese Frage gibt es nur *eine* Antwort, die freilich sehr einfach ist: er zeigt durch Mt 16,18, wo die richtige Kathedra sich findet, damit ist dann ganz von selbst gegen die Häretiker auch die richtige Lehre gefunden, denn an die wahre Kathedra ist das charisma veritatis certum geknüpft.

Daraus ergeben sich ein paar nicht unwichtige *Folgerungen:* a) In seinem Schriftchen kommt es für Cyprian also vor allem darauf an, zu zeigen, wo die rechte Kathedra, d. h. wo der rechtmäßige Bischof zu finden ist. b) Wenn man behauptet, in Kap. 4 seiner Einheitsschrift handele Cyprian vor allem auch von der bischöflichen Gewalt, so erhebe man nicht den Einwurf, das müsse als willkürliche und künstliche Erklärung betrachtet werden, denn in Kap. 4 sei mit keiner Silbe vom Bischof die Rede. Die einfache Antwort lautet, daß *der Sache nach* vom

Digitized by Google

Bischof dennoch hier gehandelt wird und daß der Erklärer des Kapitels vom Bischof nicht Umgang nehmen kann, wenn er Cyprians Gedanken bis zu Ende denken will. Wer zu Cyprians Zeit vom Schisma spricht, spricht vom zweigeteilten Bischofsamt, wer das Schisma damals heilen wollte, mußte den richtigen Bischof zeigen wollen. Außerdem ist in Kap. 4 die Rede von der Felsengründung der Kirche, von den Schlüsseln, vom Binden und Lösen, von der Einheit der Kirche. Auf den Felsen gründen sich aber nach Cyprian in erster Linie die Bischöfe, die Schlüssel, wie das Binden und Lösen gehören den Bischöfen, der Kitt der Einheit der Kirche sind nach Cyprian die Bischöfe. Trotzdem werden wir, weil Cyprian hier nicht ausdrücklich den Bischof nennt, ihn im Folgenden möglichst wenig hereinziehen. c) Da Cyprian in Kap. 4 die rechte Kathedra dadurch aufzeigt, daß er auf Mt 16,18 f hinweist, so folgt daß die una cathedra supra Petrum Domini voce (Mt 16,18) fundata, von der Cyprian ep. 43 n. 5 p. 594,5 spricht, auch in de unit. cap. 4 enthalten ist. Nicht nur in dem längeren sog. interpolierten Text des Kapitels ist von ihr die Rede, sondern auch in dem kürzeren.

2) Nach Anführung von Mt 16,18 f beginnt Cyprian seinen Beweis, indem er einen ersten Schluß aus diesem Text zieht: (also), auf einen *einzigen* baut er seine Kirche. Mit andern Worten: jene Kirche, welche Christo angehört, welche von der Hölle nicht zerstört werden kann, in welcher die Schlüssel und das Binden und Lösen sich finden, mit einem Wort: die *wahre* Kirche kann keine andere sein, als jene, welche auf den einzigen, den Petrus, gebaut ist.

Aus dem Aufbau der Kirche auf den einzigen zieht dann Cyprian einen weiteren Schluß: ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem *originem ab uno* incipientem ... disposuit. Also: a) Die Kirche besitzt Einheit. b) Der Ursprung dieser Einheit liegt in deren Anfang von einem einzigen. c) Durch die Anordnung dieses Ursprungs von dem einzigen wird die Einheit der von Christus gewollten Kirche einleuchtend. d) Eben weil sie dadurch einleuchtend wird, und Christus sie einleuchtend machen wollte, hat er den Ursprung der Einheit von einem einzigen angeordnet.

Digitized by Google

Eine *weitere Beleuchtung* erfordert hier nur der *zweite* dieser Sätze. Zunächst ist hier zu beachten, daß die *Einheit* der Kirche deshalb von einem einzigen anfängt, weil die *Kirche selbst* von einem einzigen beginnt. Aus dem Aufbau der Kirche auf einen einzigen leitet ja Cyprian im Zusammenhang der Gedanken den Anfang der Einheit von dem einzigen ab, und die Einheit der Kirche ist konkret genommen nichts anderes als die Kirche selbst, insofern sie einheitlich ist.

Von welcher Einheit der Kirche redet nun Cyprian? Von jener, die ihren Ursprung daraus nimmt, daß die Kirche auf einen einzigen gebaut ist. Dadurch wird sie ein zusammenhängendes Ganzes. Mag sie auch noch so weit in Zeit und Raum sich ausdehnen, so muß doch auch von der entlegendsten und kleinsten Einzelkirche am Ende der Zeiten bis zu Petrus ein ununterbrochener Zusammenhang hinaufreichen, und wäre dieser Zusammenhang an irgend einem Punkte durchbrochen, so hörte eben dadurch jene Einzelkirche auf, ein Teil der Kirche Christi zu sein. Die Kirche ist durch diesen gemeinsamen Ausgangspunkt wie ein Haus, das auf seinem Fundamente ruhend sich so in die Lüfte erhebt, daß jeder einzelne Stein durch das Fundament gehalten ist, und so das ganze Gebäude Zusammenhang gewinnt. Sie ist wie ein Baum, der aus einer Wurzel hervorwachsend sich in die Höhe und Weite entfaltet. Mit einem Worte: sie besitzt jene Einheit und jenen innern Zusammenhang, der Dingen eigen zu sein pflegt, deren Entwicklung von einem Punkt ausgeht.

Wie dieser Zusammenhang zustande kommt, sagt Cyprian an dieser Stelle de unit. c. 4 nicht, aber wie er sich die Sache gedacht hat, ist aus seiner sonstigen Lehre durchaus klar. Der innere Zusammenhalt der Kirche beruht nach ihm auf dem Verband der Bischöfe. Es ist nicht nötig, die Beweisstellen hier zu wiederholen, denn die Sache ist bekannt. Auch Cyprians Gegner, Novatian und Felizissimus stimmten in diesem Punkte mit ihm überein, so daß es für ihn nicht nötig war, über die Sache sich weiter zu verbreiten. Wenn zudem die *ganze* Kirche und ihre Einheit von dem einzigen ausgeht, so vor allem auch der Verband der Bischöfe, die der wichtigste Teil der Kirche sind und auf denen die Einzelkirchen beruhen.

Nachdem Cyprian die Einheitlichkeit der Kirche bewiesen hat, zieht er den Schluß daraus gegen die Häre-

Digitized by Google

tiker und Schismatiker. ‚Wer *diese* Einheit', nämlich die eben beschriebene, nicht festhält, meint der, den Glauben festzuhalten? etc. Die Nutzanwendung im besondern und einzelnen auf die Schismatiker seiner Zeit zu machen, unterläßt Cyprian und kann es auch unterlassen, da aus den Zeitumständen und den Verhältnissen seiner Gegner durchaus klar ist, wie diese Nutzanwendung lauten muß. Die Schismatiker und Häretiker der Zeit Cyprians betrachteten als Kennzeichen der Kirche Christi gewöhnlich deren Heiligkeit. Die Montanisten bewiesen die Heiligkeit ihrer Gemeinschaft aus dem Wirken des Geistes in derselben, die Anhänger des Felizissimus konnten sich darauf berufen, daß sie Martyrer auf ihrer Seite hatten, die Novatianer führten außerdem ihre strengen sittlichen Grundsätze und die Unheiligkeit ihrer Gegner ins Feld. Wenn nun im Kampf mit solchen Gegnern Cyprian ausführt, daß die wahre Kirche die auf den einen Petrus gegründete und deshalb unteilbare sei, was hat er dann gezeigt? Er hat bewiesen, daß die von seinen Gegnern angerufenen Kennzeichen die Sache nicht entscheiden. Mögt ihr euch, sagt ihnen seine Argumentation, der Prophezien oder der Martyrer oder der Sittenstrenge rühmen, wenn ihr nicht den Zusammenhang mit den Aposteln, besonders dem Petrus, nachweisen könnt, so habt ihr nichts bewiesen, und euere angeblichen Prophezien usw. werden verdächtig. Und ferner sagt er ihnen: es gibt nicht zwei Kirchen oder zwei gleichberechtigte Gemeinschaften innerhalb der einen Kirche, denn wegen des Aufbaues auf dem einen, ist sie ein geschlossenes, in sich zusammenhängendes Ganzes, ist unteilbar. Wenn also unsere Gemeinschaft und die euere nicht zugleich die Kirche Christi sein können, welche von den beiden wird dann mit Recht sich die Kirche Christi nennen? Offenbar unsere, die katholische Gemeinschaft, denn sie ist die *ältere,* ihr seid die jüngere, später entstandene. Die ältere aber muß die rechte sein, denn nur sie reicht auf die Apostel zurück.

Für Cyprian handelte es sich im Streit mit den römischen und karthagischen Schismatikern auch und hauptsächlich um die Frage, wer der richtige Bischof sei, ob

Digitized by Google

Cornelius oder Novatian, ob Cyprian oder Fortunat und Maximus. Wiederum hat Cyprian durch seine Darlegung in Kap. 4 seiner Schrift auch zur Entscheidung dieses Streites die Handhabe geboten. Der rechtmäßige Bischof ist nicht derjenige, dessen Gemeinde der Heiligkeit sich rühmt, sondern derjenige, der durch eine Reihe rechtmäßiger Amtsvorgänger seinen Zusammenhang mit der Apostelzeit, mit der Gründung der Kirche auf den Petrus nachweisen kann.

V.

Das von Cyprian versprochene Kennzeichen der wahren Kirche ist also, sachlich betrachtet der Aufbau der Kirche auf dem einzigen und die Einheitlichkeit der Kirche, die sich aus dem Aufbau auf den einzigen ergibt. Dies Kennzeichen kann man nun in sehr verschiedenen Formeln ausdrücken. Man kann sagen, es bestehe im *apostolischen Ursprung* der Kirche und des Episkopates; man kann sagen, es sei die *bischöfliche Sukzession* oder es sei für den Bischof die *rechtmäßige Wahl*, durch die er an die Kette rechtmäßiger Amtsvorgänger sich angliedert. Man kann auch sagen, das Kennzeichen sei für eine neu entstandene Einzelkirche die *Gründung durch eine andere offenbar rechtmäßige Einzelkirche.* Denn wenn auch wegen des Aufbaues der Gesamtkirche auf Petrus in Cyprians Sinn der Stammbaum jeder Einzelkirche tatsächlich auf Petrus zurückgeht, so folgt daraus doch noch nicht, daß man diesen Stammbaum immer bis auf Petrus zurückverfolgen muß, wenn es sich darum handelt, die Rechtmäßigkeit einer Kirche festzustellen. Das wird wegen des Mangels an geschichtlichen Nachrichten oft nicht möglich sein. Es genügt, den Ursprung der Tochterkirche bis auf jene andere rechtmäßige Einzelkirche zu verfolgen, von welcher aus die Gründung der Tochterkirche erfolgte. Denn das Reis, das aus einem Ast des Baumes entsprungen ist, steht eben deshalb auch auf der Wurzel des Baumes, und wer der Sohn seiner Mutter ist, ist eben deshalb auch ein Abkömmling von Adam und Eva. Mit dem Ursprung aus einer rechtmäßigen Tochterkirche ist ebenso auch 'der Zusammenhang mit

Digitized by Google

dem ersten Ursprung der Gesamtkirche bewiesen. Man kann endlich auch sagen, das von Cyprian de unit. cap. 4 entwickelte Kennzeichen sei die Vereinigung oder die *Einheit mit der Gesamtkirche*. Nur ist dann hinzuzufügen, daß diese Vereinigung mit der Gesamtkirche hervorgebracht sein muss durch die bischöfliche Sukzession oder durch das Hervorgehen, die Geburt, aus einer rechtmäßigen Einzelkirche, es genügt nicht jene moralische Vereinigung mit der Gesamtkirche, welche bloß in der Eintracht und Liebe besteht. Auch diese Formulierung ist nur ein anderer Ausdruck des von Cyprian de unit. 4 beschriebenen Kennzeichens. Natürlich, denn wie man sagen kann, das einzelne Zweiglein sei aus dem ganzen Baum hervorgesproßt, so kann man auch sagen, die einzelne Kirche sei aus der Gesamtkirche hervorgegangen. Man kann dies Verhältnis auch so ausdrücken, daß man die Gesamtkirche als Wurzel der Einzelkirche bezeichnet, *vielleicht* findet sich dieser Ausdruck bei den Vätern (Opptat. I 11; August. ep. 232, 3).

VI.

II. Beweis aus dem Zusammenhang der ganzen Schrift. Aus der Wort- und Sacherklärung von de unit. c. 4 ergibt sich, daß Cyprian die auf der ununterbrochenen Sukzession der Einzelkirchen und ihrer Bischöfe beruhende Einheit als Kennzeichen der wahren Kirche betrachtet. Daß er wirklich nichts anderes sagen will, wird durch manch andere Gründe bestätigt.

Ein Bestätigungsgrund liegt schon darin, daß keine andere haltbare Erklärung sich beibringen läßt. Ein anderer darin, daß die bischöfliche Sukzession überhaupt bei den ältesten Vätern das entscheidende Kennzeichen der wahren Kirche ist. Den entscheidenden Beweis für unsere Auffassung von Kap. 4 liefert die ganze weitere Gedankenentwicklung in unserem Schriftchen. Ist in Kap. 4 die bischöfliche Sukzession von Petrus her als Kennzeichen der Kirche aufgestellt, so ruhen die weiteren Behauptungen der Einheitsschrift auf sicherm Grund, sind wirklich bewiesen. Erklärt man Kap. 4 nicht in diesem Sinn, so wird das ganze Schriftchen zu einem wirren

Digitized by Google

Haufen von Behauptungen, die Cyprian den Gegnern ohne jeden wirklichen Beweis entgegenhält.

Das gilt vor allem von Kap. 5. Im ersten Teil dieses Kap. wird von der Einheit des Bischofsamtes, im zweiten von der Einheit der Kirche gehandelt. Es folge also zunächst die Worterklärung des ersten Teiles.

‚Diese Einheit (die in Kap. 4 beschriebene) müssen unentwegt festhalten und verteidigen besonders wir Bischöfe, die wir in der Kirche den Vorsitz führen, damit wir (so) beweisen, daß auch das Bischofsamt eins und unteilbar ist‘. Beweisen, daß das Bischofsamt unteilbar ist, heißt hier soviel als, sich so benehmen, wie es der Einheitlichkeit des Episkopates entspricht, das Benehmen der Bischöfe soll diese Einheitlichkeit wiederspiegeln. ‚Niemand (von uns Bischöfen) möge die Brüder (d. h. die Gläubigen) durch Lüge in Irrtum führen, niemand die Wahrheit des Glaubens durch Glaubensverdrehung verderben‘. D. h. niemand von uns möge schismatischer Pseudo-Bischof werden, denn würde er es, so hörte er eben dadurch auf, wirklicher Bischof zu sein, er würde ‚durch Lüge in Irrtum führen‘, wenn er sich noch als wirklichen Bischof aufspielte. Das andere Sätzchen mahnt, niemand von den Bischöfen möge zum Häretiker werden. Um diese Mahnung zu bekräftigen, fügt Cyprian bei: ‚Das Bischofamt ist eins (unteilbar), an dem die einzelnen nur in Verbindung mit dem Ganzen Teil haben‘[1]). Mit andern Worten: fiele einer von uns Bischöfen zur Häresie oder zum Schisma ab, so hörte er auf, Bischof zu sein.

Soviel zur Worterklärung. Woher weiß nun Cyprian, daß der Episkopat unteilbar ist? Woher weiß er, daß der schismatische Bischof eben durch sein Schisma aufhört, rechtmäßiger Bischof zu sein? Schreibt er das im Angesicht seiner Gegner ohne Beweis in die Welt hinaus? Im Angesicht von Gegnern, die durchaus recht-

---

[1]) Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Zur Übersetzung der Stelle vgl. Franzelin de Ecclesia 156f. Katholik 1911, II, 217.



mäßige Bischöfe zu sein vorgeben? Durchaus nicht. Den Beweis hat er in Kap. 4 geliefert. Dadurch, daß die Gesamtkirche, das Bischofsamt einschließlich, von einem einzigen ausgehend sich ausbreitet, ist sie eine in sich geschlossene Einheit, nur in dieser leben die Vollmachten weiter, welche dem einzigen, von dem die ganze geschlossene Einheit ausgeht, als dem Fundament des Ganzen übergeben worden sind. Ist die Sache in dieser Weise aufzufassen, so versteht man sofort, warum jeder Bischof, der von dieser Einheit sich trennt, eben dadurch alles verloren hat. Ist dagegen Petrus nur ein Symbol der Einheit, geht die bischöfliche Gewalt in Wirklichkeit nicht nur von Petrus, sondern von sämtlichen Aposteln aus, so ist es keineswegs selbstverständlich, daß der Episkopat unteilbar ist. Es müßte dann vor allem der Realgrund angegeben werden, der diese Unteilbarkeit hervorruft.

Es folgt dann der zweite Teil von Kap. 5: ‚Auch die Kirche ist einheitlich, welche sich zur Vielheit weithin entfaltet durch den Zuwachs, der aus ihrer Fruchtbarkeit stammt‘. Der Nachdruck liegt hier nicht darauf, daß die Kirche sich ausbreitet, sondern darauf, daß dies auf dem Wege organischen Wachstums von innen heraus, geschieht. Eine neue Einzelkirche kann nur entstehen durch die Kirche und aus der Kirche selbst. Es kann nicht der erste beste auf eigene Faust eine religiöse Gemeinschaft gründen, und diese aus eigener Machtvollkommenheit von außen her der Kirche angliedern. Die neue Einzelkirche entsteht nur durch eine Art Geburt aus der Gesamtkirche. Da hier von der Ausbreitung der Kirche die Rede ist, so ist nicht zu denken an die Geburt der einzelnen Christen durch die Taufe, sondern an die Entstehung von Einzelkirchen.

Cyprian erklärt dann seinen Gedanken weiter durch drei Bilder. ‚Zahlreich sind die Strahlen der Sonne, aber nur ein Sonnenlicht (Sonnenkörper), zahlreich die Äste des Baumes, aber nur ein Stamm, der auf fester Wurzel ruht. Und wenn aus einer Quelle viele Bäche sich ergießen, so mag wegen des Reichtums des überflutenden Wassers, dem Anschein nach eine Vielheit ausgebreitet sein, aber

Digitized by Google

trotzdem ist die Einheit im Ursprung gewahrt[1]). Schneide den Sonnenstrahl vom Sonnenkörper (Lichtganzen) ab, so läßt die Einheit des Lichtes dessen Teilung nicht zu. Vom Baum brich den Zweig, er kann nicht mehr leben, von der Quelle trenne den Bach, er wird vertrocknen. So breitet auch die Kirche des Herrn von dessen Licht übergossen über die ganze Erde hin ihre Strahlen, aber es ist ein und dasselbe Licht, das überallhin sich verbreitet, und die Einheit des Ganzen ist unzertrennbar. Ihre Zweige streckt sie aus über die ganze Erde, ihr innerer Reichtum macht das möglich, immer weiter läßt sie ihre reichströmenden Bäche sich ergießen. Aber nur eine ist die Quelle und einer der Ursprung'.

Was will Cyprian mit diesen Bildern? Die Sonne ist die Gesamtkirche, die Sonnenstrahlen sind die Einzelkirchen. Ebenso ist der Stamm des Baumes und die Quelle die Gesamtkirche, die Äste und Bäche sind die Einzelkirchen. Die drei Bilder beleuchten, was schon vorher gesagt wurde: die Kirche breitet sich aus durch organische Entwicklung von innen heraus, eine Einzelkirche, die dieses Namens wert ist, kann nur aus der Gesamtkirche selbst hervorgehen, eine Einzelkirche, die sich von der Gesamtkirche trennt, hört auf, Kirche zu sein, und somit sind die Schismatiker gerichtet.

Aber auch hier entsteht wieder die Frage: *woher weiß denn Cyprian*, daß die Gesamtkirche zur Einzelkirche sich verhält, wie der Baum zum Zweig? Das weiß er aus Mt 16,18, bezw. aus der Erklärung, die er in Kap. 4

---

[1]) Spricht hier Cyprian von Bächen, die unmittelbar von der Quelle an sich trennen, so daß sie nichts gemein haben, als eben die gemeinsame Quelle, sonst aber in keiner Verbindung stehen? Schwerlich. Denn das sagt er nicht, und er will als Vergleich doch wohl eine Erscheinung heranziehen, die sich in der Natur wirklich und zwar nicht nur als bloße Kuriosität findet. Wo aber findet es sich, daß *viele* aus einer Quelle fließende Bäche gleich von ihrem Ursprung an sich teilen? Wahrscheinlich also spricht er von einem Strom der zum Zweck der Bewässerung in verschiedene Bäche zerteilt wird. Nach dieser Auffassung ist das Bild die völlige Parallele zum Bild vom Baum und seinen Zweigen.

Digitized by Google

von diesem Text gegeben hat. Wenn die Kirche von einem einzigen ausgehend sich entwickelt, so ist es allerdings bewiesen, daß sie stets ein geschlossenes Ganze sein wird, das nur durch Entwicklung von innen heraus sich weiter zu bilden vermag. Denn dasselbe Gesetz, das ihr Wachstum bis zu einem gewissen Punkte beherrschte, regiert auch ihre Weiterentwicklung. Wenn also auf diesem Weg der Entwicklung eine Weltkirche sich herausgebildet hat, so folgt, daß die Weiterentwicklung nur in der Weise erfolgen kann, daß Einzelkirchen von dieser Weltkirche ausgehen, wie die Strahlen aus der Sonne, die Zweige aus dem Baum. Und umgekehrt: wenn Cyprian in den drei erwähnten Bildern sagt, nur durch Entwicklung aus der Gesamtkirche könne eine Einzelkirche ihr Dasein erhalten, so hat er auch gesagt, daß die Entwicklung der Gesamtkirche selbst von einem Punkt ausgegangen ist. Es handelt sich ja bei der Entstehung der Einzelkirche aus einer andern um die Geburt aus einer Mutter, die selbst wiederum Tochter ist, um eine Entwicklung, die nur *Weiter*entwicklung ist. Die Einzelkirche A, die gerade entsteht, ist hervorgegangen aus einer andern Einzelkirche B, diese wiederum aus einer Einzelkirche C usw. Ins Unendliche kann man in dieser Weise nicht zurückgehen, man muß endlich bei irgend etwas anlangen, was nicht aus einer andern Einzelkirche herausgewachsen ist.

Es beruht also auf Mißverständnis, wenn eingewendet wird, in unserer Erklärung sei Petrus der Sonnenkörper, die Einzelkirchen seien nur die Sonnenstrahlen, Petrus sei die Quelle, die Einzelkirchen nur Bäche. In dem Bild von Sonne und Sonnenstrahlen ist die Rolle des Apostelfürsten in der Kirche nicht ausgedrückt. Aber es liegt in der *Konsequenz* des Bildes, daß auch die Gesamtkirche, die durch die Sonne dargestellt ist, von einem Punkt ausgegangen ist, und das genügt für unsern Zweck. Die Bilder brauchen sich nicht in *allen* Punkten mit der Wirklichkeit zu decken.

VII.

Daß Kap. 5 eine weitere Ausführung dessen ist, was Cyprian in Kap. 4 über den Aufbau der Kirche auf Petrus gesagt hat, läßt sich auch aus der Disposition des Schriftchens zeigen. Drei Schrifttexte und drei

Digitized by Google

Gedanken hat Cyprian in Kap. 4 zum Beweis der Einheit der Kirche zusammengestellt: 1) Mt 16,18, der Aufbau der Kirche auf einen einzigen, 2) Cant 6,9, die Kirche ist die eine Braut Christi, 3) Eph 4,4, die Einheit ist ein Geheimnis, etwas Mystisches.

Diese drei Gedanken werden nun in den folgenden Kapiteln weiter ausgeführt. Das Bild von der Braut Christi wird weiter entwickelt im letzten Satz von Kap. 5 und der ersten Hälfte von Kap. 6. Die mystische Beziehung der Einheit findet ihre Erklärung in der letzten Hälfte von Kap. 6 und in Kap. 7. Schon daraus ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß Kap. 5, soweit wir es oben übersetzt haben, also bis zum Satz: et una mater ... (Hartel 214,14) eine Weiterführung der in Kap. 4 aus Mt 16,18 hergeleiteten Gedanken ist, und da der Inhalt von Kap. 5 tatsächlich an Mt 16,18 sich anschließt, so ist die Sache sicher.

Auch die Art und Weise, wie Cyprian die in Kap. 4 nur angedeuteten Gedanken ausführt, muß noch mit ein paar Worten berührt werden. ‚Zur Ehebrecherin kann die Braut Christi nicht werden‘, beginnt Kap. 6. Mit andern Worten: Wenn die Kirche Braut Christi ist, so kann sie nicht Braut etwa Novatians werden. Die novatianische Gemeinde mag die Braut Novatians sein, aber sie hat eben durch ihre Beziehung zu Novatian die Ehe mit Christus gebrochen. Um den Gedanken Cyprians zu verstehen, muß man vor Augen haben, daß nach ihm Novatian nicht Stifter einer Konfession *innerhalb* des Christentums ist, sondern Stifter einer ganz neuen, vom Christentum getrennten Religion, und insofern Nebenbuhler Christi ist. — Daß seine, Cyprians, Gemeinschaft, die wahre Kirche und wahre Braut Christi ist, wird in Kap. 6 als durch Mt 16,18 bewiesen vorausgesetzt, der Text Cant 6,9 steht also in der Argumentation nicht auf gleicher Linie wie Mt 16,18, ist vielmehr diesem unter- nicht nebengeordnet.

Was Cyprian in Kap. 4 mit dem Text Cant 6,9 zeigen will, wird erst eigentlich klar, wenn man Kap. 6 zur Ergänzung heranzieht. Quam unam ecclesiam, heißt es in Kap. 4, etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus designat et dicit: una est columba mea. Im letzteren

Digitized by Google

Schriftwort bedeutet ‚una' sicherlich nichts anderes als ‚einzig'. Will also Cyprian, indem er diesen Schrifttext anführt, nichts anderes beweisen, als daß es nur eine einzige Kirche geben kann? Schon oben S. 286 wurde aus dem Zusammenhang gefolgert, daß er die innere Einheit, die Unteilbarkeit der Kirche zu zeigen beabsichtigt; die Art und Weise aber, wie diese Unteilbarkeit der Kirche aus dem Text una est columba mea folgt, wird erst aus Kap. 6 klar. Weil es nur eine einzige Braut Christi gibt, wird dort gesagt, so folgt, daß jede Einzelkirche, die von der allgemeinen Kirche sich trennt, eben dadurch aufhört Braut Christi zu sein, sie wird zur Ehebrecherin. Wenn die Sache sich so verhält, so kann man allerdings aus Cant 6,9 die Unteilbarkeit der Kirche folgern.

Ebenso muß man, was am Schluß von Kap. 4 über das sacramentum unitatis gesagt ist, zusammenhalten mit der zweiten Hälfte von Kap. 6. Ohne die Ergänzung, die letztere Stelle bietet, ist kaum verständlich, was mit dem sacramentum unitatis in Kap. 4 gemeint ist. Auch der Apostel Paulus, so belehrt uns Kap. 4, habe dasselbe (die Einheit der Kirche im Sinne von Unteilbarkeit) gelehrt, und das Geheimnis der Einheit aufgezeigt in den Worten: Ein Körper, Ein Geist, Eine Hoffnung . . . *Ein Gott.* Die Einheit ist also nach Cyprian etwas Geheimnisvolles, etwas Mystisches; soviel erfahren wir aus Kap. 4. Warum und in welchem Sinn ist sie das? Das erfahren wir im zweiten Teil von Kap. 6. Der tiefste Grund der Einheit und Unteilbarkeit der Kirche, heißt es dort, ist die Einheit und Unteilbarkeit Gottes, die unteilbare Einheit der drei Personen der hl. Dreieinigkeit selbst, die Einheit der Kirche ist die unitas Dei, wie es Kap. 8 heißt. *Das* ist die mystische Beziehung und Begründung der Einheit, von welcher Kap. 4 redet, und höchst wahrscheinlich findet Cyprian diesen tiefsten Grund der Kircheneinheit in dem Pauluswort Eph 4,4: unum corpus et unus spiritus . . . ausgesprochen. Denn an letzter Stelle führt hier Paulus den unus Deus als tiefste Grundlage der Einheit auf.

Kap. 6 enthält also drei Gedanken, die in einer Steigerung verlaufen. *Erster* Gedanke: die Kirche ist die Braut Christi. Daraus

Digitized by Google

folgt, daß, wer an der Braut Christi, an der Einheit mit ihr festhält, auch bei und mit Christus ist. Deshalb ist der *zweite* Gedanke: Die Einheit der Kirche ist der Friede und die Eintracht Christi selbst. Das wird durch das Schriftwort Mt 12,30 in negativer Wendung des Gedankens belegt: Qui non est mecum, adversus me est, qui non mecum colligit, spargit. Unter colligere versteht Cyprian nicht das Sammeln, sondern das Sich-versammeln, und erklärt also das Christuswort: ,Wer den Frieden und die Eintracht Christi bricht, handelt gegen Christus. Wer anderswo außer der Kirche sich versammelt, zerstreut die Kirche Christi'. Wenn aber die Einheit mit der Kirche die Einheit mit Christus, die pax et concordia Christi ist, so ist sie auch wie ein *dritter* Gedanke darlegt, die Einheit mit dem Vater und den Personen der ganzen hl. Dreieinigkeit. Denn ,es spricht der Herr: Ich und der Vater sind eins (Joa 10,30). Und wiederum ist vom Vater, Sohn und hl. Geist geschrieben: Und diese drei sind eins (1 Joa 5,8). Und es meint einer, diese von göttlicher Festigkeit herstammende Einheit, die in himmlischen Geheimnissen ihren Zusammenhalt hat, in der Kirche zerreißen zu können?' Es ist ein Verräter an Gottes Gesetz und am Glauben an Vater und Sohn, wer die Einheit nicht festhält.

Wenn von den in Kap. 4 angetönten Gedanken der zweite und dritte erst durch die nachfolgende Ausführung ins rechte Licht treten, so braucht man sich nicht zu wundern, wenn auch der an erster Stelle in Kap. 4 vorgetragene Gedanke erst recht verständlich wird, wenn man ihn mit der Ausführung in Kap. 5 zusammenhält. Tut man das, so wird es leicht verständlich, was Kap. 4 sagen will. Denn in Kap. 5 ist die Spitze der Argumentation gegen die Häretiker schärfer hervorgekehrt.

VIII.

In Kap. 8 u. 9 zieht Cyprian den Schluß aus der bisherigen Ausführung: die Einheit der Kirche ist also unzerreißbar, deshalb müssen die Gläubigen meiden, was die Einheit stören könnte, müssen sich der Friedfertigkeit, Eintracht, Liebe befleißen. Denn eben aus dem Mangel an diesen Eigenschaften entspringen Häresie und Schisma, die ihren Grund (nicht sowohl in mangelnder Erkenntnis als) im Mangel an sittlichen Eigenschaften haben.

Damit ist die Überleitung zum zweiten Teil des Schriftchens gegeben, der eine Belehrung an die Gläubigen über Häresie und Schisma enthält. Wir heben aus diesen Ausführungen nur zwei Sätze heraus.

Digitized by Google

Kap. 10 entwickelt den im Kap. 9 ausgesprochenen Gedanken noch weiter, daß unruhige Köpfe und verdorbene Herzen die Brutstätte für Häresie und Schisma sind. ‚*Hinc* haereses et factae sunt et frequenter fiunt... *Hinc*[1]) sunt, qui se ultro apud temerarios convenas sine divina dispositione praeficiunt, qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante, episcopi sibi nomen assumunt, quos designat in psalmis Spiritus sanctus sedentes in pestilentiae cathedra (ps. 1,1)..., serpentis ore fallentes (cf. ps. 13,3)..., quorum sermo ut cancer serpit (2 Tim 2,17). Diese Worte zielen offenbar auf die von Cyprian bekämpften Gegner, Novatian, Fortunat, Maximus, welche die Bischofsstühle von Rom und Karthago sich angemaßt hatten. Wie aber kann nun Cyprian gegen diese in solcher Weise auftreten? Gaben diese zu, daß niemand ihnen das Bischofsamt gegeben habe, d. h. daß diejenigen, welche sich anmaßten ihnen es zu geben, eben nichts zu geben hatten? Das offenbar nicht. Tritt also Cyprian seinen Gegnern mit so starken Worten gegenüber, ohne seine Anschuldigungen bewiesen zu haben? Auch das nicht. Die ordinationis lex, deren Verletzung er den Schismatikern Kap. 10 vorwirft, hat er in Kap. 4 dargelegt und bewiesen. Es ist die lex der rechtmäßigen bischöflichen Sukzession. Wie die wahre Kirche Christi ihren Zusammenhang mit demjenigen, auf den sie gebaut wurde, immerfort bewahrt und in ihm den Beweis ihrer Rechtmäßigkeit besitzt, so gilt das Gleiche vor allem auch von dem Bischofsamt. Rechtmäßiger Bischof ist, wer durch rechtmäßige Amtsvorgänger bis zu Petrus hinaufreicht, d. h. wer bei Sedisvakanz zuerst in rechtmäßiger Weise zum Bischof gewählt wurde. Wenn man in dieser Weise Kap. 4 erklärt, so ist die Stelle mit ihren starken Ausdrücken in Kap. 10 gerechtfertigt; erklärt man anders, so wirft Cyprian seinen Gegnern die Vorwürfe von der cathedra pestilentiae usw. ohne Begründung ins Gesicht.

---

[1]) Andere, ebenfalls gut bezeugte Lesart: hi. Für den Sinn macht das keinen Unterschied.


Digitized by Google

In Kap. 12 widerlegt Cyprian die Folgerungen, welche die Schismatiker zu ihren Gunsten aus den Worten Christi zogen: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen: Quomodo possunt, entgegnet er, duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constet a Christo et ab eius evangelio separari? Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt, et cum haereses et schismata postmodum nata sint, dum conventicula sibi diversa constituunt, veritatis caput atque originem reliquerunt (pag. 220,20 ff). Die Worte enthalten eine Bestätigung unserer obigen Darlegung. Die wahre Kirche Christi muß nach de unit. cap. 4 bis auf die Apostel zurückreichen. Also eben deshalb, weil die Häretiker und Schismatiker *später* gekommen sind, können sie die wahre Kirche nicht sein und die wahre Lehre nicht besitzen. Sie haben eben die Verbindung mit der Quelle der Wahrheit verloren. Und wenn man Cyprian fragen würde, wie er es denn beweise, daß ‚nicht wir von ihnen, sondern sie von uns sich getrennt haben', daß *seine* Gemeinschaft, nicht die seiner Gegner, die Fortsetzung der alten katholischen Kirche bilde, so könnte er eben auf Grund von de unit. c. 4 nicht anders antworten, als daß ja seine Gemeinschaft bis auf die Apostel und die Stiftung der Kirche zurückreiche. Würde man aber noch weiter in ihn dringen und fragen, wie er denn zeige, daß seine Gemeinschaft die Verbindung mit den Aposteln bewahrt habe, so müßte er nach seinen Grundsätzen seine Worte in Kap. 4 dahin erklären, daß diese Verbindung durch die rechtmäßige Bischofsreihe, durch die rechtmäßige bischöfliche Sukzession aufrecht erhalten und bewiesen werde.

Bei unserer Auffassung von de unit. 4 erklärt sich also das ganze Schriftchen Cyprians leicht und ungezwungen, es hängt alles fest und klar zusammen. Daß man uns bei anderer Auffassung von Kap. 4 den Zusammenhang des Ganzen ebenso einfach erkläre, meinen wir ruhig abwarten zu können.

Digitized by Google

Studien über Albert den Grossen (1193–1280)

Beiträge zur Würdigung seiner Wissenschaft und wissenschaftlichen Methode

Von **Franz Pangerl** S. J.—Wien

I.

Zur Stellung Alberts in Wissenschaft und Literatur

Die Biographen[1]) Alberts des Großen entwerfen ein glänzendes Bild von dem Einfluß, den der gelehrte Dominikaner (Predigerlesemeister) von Köln durch seine Wissenschaft und überragende Persönlichkeit auf das Geistesleben seiner Zeit ausgeübt hat: Für Paris, die Metropole der Gelehrsamkeit, bezeugen sie eine wahre ‚Diktatur'[2]) Alberts auf dem Ge-

[1]) Vgl. die vorzügliche Biographie von *E. Michael* in seiner Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, III $^{1-3}$ (Freiburg 1903) 68—124; kurz zusammengefaßt ist Alberts Einfluß aaO. 122—123; *Georg Freih. v. Hertling,* Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Festschrift, Köln 1880; *Joachim Sighart,* Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft. Nach den Quellen dargestellt. Regensburg 1857.

[2]) So *Mandonnet,* Polémique Averroïste in Revue Thomiste V (1891) 207; Mandonnet bezieht sich auf die zur Zeit höchst seltene Auszeichnung Alberts, von der Roger Bacon nicht ohne Eifersucht schreibt: ‚Vulgus credit, quod [Albertus et Alexander Halensis] omnia sciverunt et eis adhaeret sicut angelis. Nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus sicut auctores. Et maxime ille [sc. Albertus] qui vivit, habet nomen doctoris Parisius et allegatur in studio

Digitized by Google

biete des Wissens und der Schule. Innerhalb seines Ordens erfreute sich ‚der Mann mit den Schultern eines Riesen, der den Orden so glorreich gemacht‘[1]), der höchsten Anerkennung, die ihm weitgehende Anteilnahme an der Ausgestaltung der Dominikanerschule ermöglichte[2]). Als gefeierter Lehrer endlich hat Albert, wie kaum ein anderer im 13. Jahrhundert, Schule gemacht und einen Kreis der tüchtigsten Gelehrten[3]) herangebildet, die im Geiste des Meisters weiterwirkend über die Grenzen Deutschlands und des Predigerordens hinaus die Scholastik und Mystik nach-

---

sicut auctor‘; bei *Michael* aaO. 122, 122[4]; *Sighart* aaO. 44—49; *Hertling* aaO. 7—8.

[1]) Vgl. den Brief des Ordensgenerals Humbert von Romans an Albert bei *Petrus de Prussia,* Vita B. Alberti Magni, Antverpiae (ed. Platiniana) 1621, 253—257.

[2]) Vgl. über die Berufung Alberts ‚wegen seiner unvergleichlichen Wissenschaft‘ auf die Lehrkanzel in Paris *Michael* aaO. 77; über seine Bestimmung zur Eröffnung und Leitung des Generalstudiums in Köln ebd. 90; über die Teilnahme Alberts an der Neuordnung der Ordensstudien auf dem Generalkapitel zu Valenciennes, Juni 1259, ebd. 90; *Michael* urteilt: ‚Im allgemeinen kann man sagen, daß die Studienhäuser der Dominikaner auch über Deutschland hinaus im Geiste und in der Richtung Alberts geleitet wurden‘; ebd. 124.

[3]) Vgl. *Brucker,* Historia critica philosophiae III, 703: ‚Hoc vero praeceptore (sc. Alberto), cujus saeculo XIII summa erat auctoritas, cum innumeri discipuli fingerentur, ex hac Alberti schola Aristotelico-scholastica philosophia ubique disseminata est‘; *Michael* aaO. 123—124, 145; *M. Grabmann,* Studien über Ulrich von Straßburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Großen in Ztsch. f. kath. Theol. XXIX (1905) 82—83: 90—91, 94—95, 97 etc. Ulrich schreibt von seinem Lehrer: ‚Aliter autem ab omnibus praemissis vertit doctor meus, Dominus Albertus episcopus quondam Ratisbonensis, vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit‘; aaO. 91. — Höchst bezeichnend für den Einfluß Alberts als Lehrer ist die Tatsache, daß er nach seinem eigenen Zeugnis fast alle seine Werke bis zu den Predigtskizzen herab auf das Bitten und Drängen seiner Schüler hin geschrieben hat: assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius extorta quam impetrata, sagt er einmal von seinen philosophischen Werken; Alberti M. opera omnia (ed. Borgnet 1890—1899) X 619; vgl. III 1—2; XXXI 7, XXXVIII 5 etc.

Digitized by Google

haltigst beeinflußt haben: allen voran steht die *,summa magistri sui gloria'*, der Fürst der Scholastik, Thomas von Aquin, der einen großen Teil seines Wissens und seiner Methode der Schule Alberts verdankt und nur mit dem geistigen Erbe seines Lehrers ausgerüstet, die mittelalterliche Scholastik ihrem Höhepunkte zuführen konnte[1]). Einzig wichtig erscheint aber dieser Einfluß, weil Albert es war, der die aristotelische Philosophie der abendländischen Schule endgültig erschloß, eine Riesenarbeit, die einen der folgenreichsten Wendepunkte in der Geschichte der Wissenschaften darstellt: mit der Tätigkeit Alberts als Commentator latinus war der Averroismus, der die christliche Kultur kaum minder gefährlich bedrohte als die maurische Invasion zu den Zeiten Karl Martells, in der Wurzel getroffen, der große Grieche, der, durch arabische Sophismen verworren und verderbt, zurückgewiesen werden mußte, der christlichen Schule gerettet[2]) und der Gedankenwelt bis auf unsere Tage herab eine charakteristische

---

[1]) Schon der älteste Biograph des Aquinaten *Ptolemäus von Lucca* hat dies hervorgehoben; er schreibt von seinem Lehrer Thomas in s. Hist. eccl. XXII 21 (Muratori, Rerum italic. script. XI, Mediolani 1727, 1152): ,Ibidem (sc. Coloniae) multa hausit, quamvis ex suo ingenio multa invenerit, quia in inventiva et iudicativa omnem hominem transcendit'; *Petrus de Prussia,* Vita Alberti M. 105, sagt: ,Creditur etiam absque omni ambiguitatis scrupulo magnum apicem scientiae ab Alberto sanctum Thomam sumpsisse; quod evidenter apparet, si libri utrorumque inspiciantur; nam reperies frequenter easdem sententias sub iisdem verbis expressas, articulos etiam per omnia sub eadem forma in argumentis et solutionibus positos. Nec hoc derogat sanctitati Thomae, cum sit humilitatis. Vgl. *Michael,* Geschichte des deutschen Volkes III 75—79, 120—121; *Ehrle,* Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie in Stimmen aus Maria Laach XVIII (1880) 295, urteilt: ,Außer dem theologischen Wissen des Alexander bildete der christliche Aristotelismus Alberts des Großen das Piedestal, auf welchem sich die hehre Gestalt des Engels der Schule erhebt. Albert hatte ihm die Wege geebnet und in der aristotelischen Philosophie ein Hilfsmittel geschaffen, dessen Alexander und der hl. Bonaventura entbehrten'.

[2]) Vgl. *Michael* aaO. 64—68; 120.


Digitized by Google

Richtung gegeben[1]); damit war jene großartige Entwicklung der scholastischen Theologie ermöglicht, die bereits in den glänzenden Werken des Aquinaten zu so hoher Entfaltung kommt, wie die gotischen Dome jener Tage, das Wahrzeichen einer großen Zeit.

Abgesehen von dem Eigenwerte, der manchen Werken Alberts noch heute zukommt, ergibt sich hieraus klar die große historische Bedeutung seiner Wissenschaft und Methode: sie erscheint als einer der einschneidendsten Faktoren in der Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens und im Bildungsgange des Besten der Scholastiker und daher ist es, wie schon öfter von berufener Seite betont[2]) worden ist, ohne ihre genauere Kenntnis nicht wohl möglich zu einem v o l l e n Erfassen des Entwicklungsprozesses der Scholastik und zu einer v o l l e n Würdigung des hl. Thomas durchzudringen.

---

[1]) Vgl. zur Würdigung der Leistung Alberts, was *R. Eucken* über die Bedeutung des Stagiriten und seiner Philosophie zutreffend schreibt: ‚Wo immer aber die aristotelische Denkart Einfluß gewonnen, da hat sie zur logischen Schulung, zur Bildung großer Zusammenhänge, zur Sicherung eines festen Grundstockes der Kulturarbeit, zur kräftigen Austreibung von Willkür und Subjektivismus geführt; ohne ihr erziehendes und befestigendes Wirken ist auch die moderne Wissenschaft und Kultur undenkbar. . Völlig unbestritten . . ist Aristoteles' Größe und Einfluß auf den einzelnen Wissens- und Lebensgebieten. Hier hat er seine Spuren so tief eingegraben, wie kein Denker im Laufe der Geschichte; in den wichtigsten Punkten hat er zuerst die Arbeit in eine sichere Bahn gebracht; ohne eine Würdigung seines Lebenswerkes gibt es kein geschichtliches Verständnis unserer Gedankenwelt'. Die Lebensanschauungen der großen Denker. (Leipzig 1905[6]) 76—77; vgl. *Michael* aaO 114.

[2]) *Michael* aaO. 121 schreibt: ‚Thomas ist als Scholastiker nicht voll zu würdigen ohne Albert und ohne Abhängigkeit von ihm'. *Arthur Schneider,* Die Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt. I. Teil in *Cl. Bäumkers* Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. IV, H. 5 (Münster 1903) IX, bezeichnet die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Albert und Thomas als ‚Grundpostulat der historischen Forschung'. Vgl. *Hertling,* Albertus Magnus 24—25; *Sighart,* Albertus Magnus IV; *Grabmann,* Studien über Ulrich von Straßburg 82—83.

Digitized by Google

Trotz dieser allgemein anerkannten Bedeutung ist aber den Werken Alberts, seinem Verhältnis zur Frühscholastik und zu seinen Schülern nicht die verdiente Aufmerksamkeit geschenkt worden[1]). Ein Hauptgrund dieser seltsamen und für das geschichtliche Verständnis nachteiligen Erscheinung liegt ohne Zweifel in der eigentümlichen Stellung, die der im Leben so gefeierte Gelehrte in der Wissenschaft der Folgezeit einnimmt. Dieselbe ist nicht ohne Interesse für die gesamte Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Lebens und soll hier in den Hauptzügen gekennzeichnet werden.

1. *Hermann Korner* hat in seiner Chronik[2]) Thomas als die Sonne am wissenschaftlichen Himmel, Albert dagegen als den Mond bezeichnet. Dieses Bild des Chronisten ist insofern zur Wirklichkeit geworden, als mit dem Aufsteigen dieser Sonne der Mond erblaßte: während der geniale Schüler stets wachsendes Ansehen gewinnt, tritt der Lehrer allmählich mehr und mehr in den Hintergrund. Anfänglich ist die Ausbildung dieses Verhältnisses aufgehalten durch die Verfallszeit der Scholastik und die hartnäckigen Anfeindungen des Skotismus, vollendet sich aber von der Zeit an, in der mit der Wiedergeburt der katholischen Wissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert Thomas unbestritten die führende Stelle in der Scholastik übernimmt[3]). Die scholastische Renaissance im Laufe des 19. Jahrhunderts hat, wie ein Blick in die philosophische und theologische Literatur zeigt, im wesentlichen nichts daran geändert. Erst in jüngster Zeit hat das Bestreben, die einzelnen Fragen und Lösungen bis zu ihrem Ursprunge hinauf zu verfolgen, unterstützt durch die neue Gesamtausgabe zu ausgiebigerer Benützung[4]) Alberts ge-

[1]) Vgl. *Sighart* aaO. IV; *Grabmann* aaO. 82[1]; *Michael* aaO. 68[5].

[2]) Bei *Eccardus,* Corpus historicum medii aevi II (Lipsiae 1723) 902—903.

[3]) Ein deutliches Bild dieser Entwicklung gibt *Hugo Hurter,* Nomenclator literarius Theologiae catholicae II[3], III[3] (Oeniponti 1906, 1907) Index rerum v. v. Albertus M. und Thomas.

[4]) Vorher war es schwierig genug, sich die Werke Alberts zugänglich zu machen; Einzeldrucke neueren Datums existierten, aus-

Digitized by Google

führt und hat öfter bei seinen Werken als dem Ausgangspunkte halt machen müssen[1]).

Diese Entwicklung ist zum guten Teil innerlich durch die Eigenart der Werke begründet; von den äußeren Ursachen darf hier eine nicht ganz übergangen werden: das Eingreifen Alberts in den Kontroversen des ausgehenden 13. Jahrhunderts. Das gewaltige Ansehen des Aquinaten wurde im Sturm geboren. Schon während des erbitterten Kampfes, den Wilhelm von Saint-Amour[2]) gegen die Mendikanten in Szene setzte, stellte ein zufälliges zeitliches Zusammentreffen den noch jungen Thomas in den Vordergrund. Wirksamer wurden nach seinem Tode die Stürme von 1277[3]). Die Reaktion der älteren Schule des sogenannten Augustinismus gegen die neuere von Albert und Thomas vertretene aristotelische Richtung hatte bereits anfangs der 70er Jahre in Paris zu Disputationen geführt, deren Ausgang für Thomas nicht günstig war und, wie es scheint, seine Entfernung aus Paris veranlaßt hat. Drei Jahre nach seinem Tode errang die Gegenpartei einen Sieg, der sein Ansehen völlig zu erschüttern drohte. *Stephan Tempier,* Bischof von Paris, verurteilte am 7. März 1277 219 Lehrsätze; allgemein glaubte man in einigen Nummern dieser Proskriptionsliste Lehrmeinungen des hl. Thomas erkennen zu müssen. In gleicher Weise zensurierte der Bischof von Oxford, *Robert Kilwardby,* eine Reihe von Sentenzen; in dieser Zensur war der Aquinate noch klarer

---

genommen *Meyer-Jessens* Ausgabe der Bücher de Vegetabilibus (Berlin 1867), nur von aszetischen Werken Alberts; die alte Gesamtausgabe aber, die *Petrus Jammy* 1651 in Lyon besorgt hat, war ziemlich selten geworden; *Ernst Meyer* schreibt (Linäa X): ‚Die Seltenheit des ganzen Werkes läßt sich daraus abnehmen, daß Literatoren wie Haller und Sprengel es nie zu Gesicht bekommen konnten; doch kommt es noch mitunter in Deutschland vor'.

[1]) Vgl. zB. *Josef Kern* S. J., De sacramento extremae unctionis. Ratisbonae 1907, 88—91 etc.

[2]) Vgl. darüber *J. Endres,* Thomas von Aquin (in Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1910, 29—32.

[3]) Eine übersichtliche Darstellung dieser Vorgänge bietet *Endres* aaO. 65—69; vgl. *Michael* aaO. 105—107.

Digitized by Google

und deutlicher als in Paris getroffen. Die letztere Verurteilung war umso wichtiger, weil sie einen der angesehensten Ordensbrüder des hl. Thomas zum Urheber hatte und eine Strömung gegen den Aristotelismus und gegen seinen Hauptvertreter innerhalb des eigenen Ordens darstellte. Ob in diesen Maßregeln, die im großen Ganzen dem Eifer für die Erhaltung der katholischen Lehre gegen den lateinischen Averroismus entsprangen, Thomas nur infolge irriger Auffassung oder persönlicher Motive verurteilt wurde, kann dahingestellt bleiben; jedenfalls waren sie geeignet, Thomas unmöglich zu machen oder ihn wenigstens in einer für die Entwicklung der theologischen Wissenschaft verhängnisvollen Weise zurückzudrängen. Da erreichte das Gerücht von diesen Vorgängen Köln und der greise Albert erschien in Paris, um das ganze Gewicht seines Geistes und seines Ansehens für den größten seiner Schüler einzusetzen, trotz der Abmahnungen seiner Brüder, die von der Gebrechlichkeit seines Alters eine Schmälerung seines großen Rufes[1]) in Paris befürchteten. ‚Als aber der genannte Fr. Albert in Paris war', so lautet in größter Einfachheit der Quellenbericht[2]), ‚da ließ er das Generalstudium in Paris zusammenrufen, bestieg die Lehrkanzel der Predigerbrüder in Paris und legte den Satz vor: *Quae laus vivo, si laudatur a mortuis,* indem er voraussetzte, der genannte Fr. Thomas sei lebend und die anderen tot ... und er sagte, daß er bereit sei, vor Sachkundigen die Schriften des genannten Fr. Thomas zu verteidigen, als strahlend von Wahrheit und Heiligkeit ...' Dieser bis in die neueste Zeit wenig beachtete Bericht wirft ein überraschendes Licht auf die glückliche Lösung der damaligen Konflikte. Albert war es, der durch sein gewaltiges An-

---

[1]) ‚Quia dictus fr. Albertus fuerat homo Parisius magnae reputationis et auctoritatis' Acta Sanctorum. Martii t. I 712 E.

[2]) Der Bericht bildet einen Teil der eidlichen Aussagen des Logotheten von Sizilien Bartholomäus von Kapua beim Heiligsprechungsprozeß des hl. Thomas: Bartholomäus war von Fr. Hugo, dem Begleiter Alberts auf dieser Reise, unterrichtet. Siehe Processus de vita s. Thomae AA. SS. Martii t. I 712.


Digitized by Google

sehen in jenen Stürmen wesentlich dazu beigetragen hat, Thomas der Wissenschaft zu erhalten, wie er ihr einst Aristoteles gerettet hatte. Denn die entschiedene Stellungnahme des Dominikanerordens für den Aquinaten, auf dessen Lehre seine Ordensbrüder bald darauf (1279 und 1286) verpflichtet[1]) wurden, ist mit Recht mit dem Eingreifen Alberts in engsten Zusammenhang gebracht[2]) worden. Dadurch war aber erst die Dominikanerschule zu einer für die Scholastik hochbedeutsamen *‚Schola compacta‘* geworden und damit der Einfluß des Engels der Schule so fest begründet, daß weder die fortdauernden[3]) wissenschaftlichen Fehden des Augustinismus und seine Fortsetzung, der Skotismus, noch die Sonderstellung eines *Durandus* oder der von dem stürmischen *Johannes von Montesono* heraufbeschworene Streit[4]) ihn zu untergraben

---

¹) Vgl. *Michael* aaO. 107.

²) Vgl. *Michael* aaO. 106—107.

³) Erst 1324 erfolgte in Paris jedenfalls unter dem Einflusse der Heiligsprechung des Aquinaten (18. Juli 1323) die Zurücknahme der Verurteilung; vgl. *Fr. Ehrle,* John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jhdts, Ztsch. f. kath. Theol. Innsbruck XIII (1889) 191.

⁴) Die beiden letztgenannten Angriffe sind von besonderem Interesse, weil sie direkt die Frage um die Auktorität des hl. Thomas betreffen und zeigen, wie ernstlich sie verfochten wurde. Durandus († 1334), von dem Cajetanus schreibt: Spiritus contradictionis penitus hunc hominem excaecasse videtur, bekundet den entschiedensten Widerstand in der Vorrede zu seinem Sentenzenkommentar: ‚Quamvis enim captivandus sit intellectus noster in obsequium Jesu Christi et in his, quae fidem tangunt, plus acquiescere debeamus auctoritati sacrae scripturae quam cuicumque rationi humanae . . . tamen omnis homo dimittens rationem propter auctoritatem humanam incidit in insipientiam bestialem, ut comparatus sit jumentis insipientibus et similis factus sit illis‘. Nach Berufung auf Augustinus de Trinitate III fährt er fort: ‚Ex quibus patet, quod compellere seu inducere aliquem ne doceat vel scribat dissona ab iis, quae determinatus doctor scripsit, est talem doctorem praeferre sacris doctoribus, praecludere viam inquisitioni veritatis et praestare impedimentum sciendi et lumen rationis non solum occultare sub modio sed comprimere violenter‘. Jedermann wußte, wer jener determinatus doctor sei. Durandus wurde

Digitized by Google

vermochten. Galt übrigens diese ‚letzte Großtat' des greisen Gelehrten auch der Erhaltung seiner eigenen Anschauung und großartigsten Leistung, so trägt sie doch in der Art der Ausführung den Stempel der Selbstlosigkeit, wie sie eines Heiligen würdig ist. Es war also nur nach dem Beispiele Alberts des Großen gehandelt, wenn in der Folge Thomas nicht bloß von seinen Ordensbrüdern mit der wärmsten Begeisterung verteidigt und gepriesen wurde. Freilich hat dieser Eifer öfter Formen[1]) angenommen, die

---

scharf zurückgewiesen; Durandellus beginnt seine Entgegnung mit den Worten des 49. Psalms: Sedens adversus fratrem tuum loquebaris et adversus filium matris tuae ponebas scandalum; existimasti, quod ero tui similis. Arguam te etc. Vgl. *Alexander Natalis,* Historia eccl. VII (Parisiis 1714) 154—155. In anderem Sinne hat *Johannes von Montesono* († 1412?) das Ansehen des Aquinaten gefährdet. Von der Pariser Fakultät wegen häretischer Äußerungen zensuriert, suchte sich der Verurteilte durch das Ansehen des hl. Thomas zu decken: die fraglichen Sätze seien Lehre des hl. Thomas, diese aber von der Kirche approbiert und so stehe den Parisern keinerlei Kompetenz in der Sache zu. Die Dominikaner waren in einem Punkte wenigstens mit ihrem Ordensbruder einig: unter den verurteilten Sätzen stand auch die Behauptung: die Lehre von der unbeflekten Empfängnis sei gegen den Glauben. So war der Streit zu einer ‚*Causa st. Thomae adversus Universitatem Parisiensem*' geworden. *Petrus ab Alliaco* ergriff die Partei der Fakultät und schrieb zu ihrer Rechtfertigung seine *Apologia Facultatis Theologiae Parisiensis,* in der er zunächst beweist, daß die Behauptungen Montesonos nicht Ansichten des hl. Thomas seien, dann aber die Auffassung der Dominikaner von der Approbation und Auktorität der Lehre des Aquinaten einer scharfen und abweisenden Kritik unterzieht. Die Dominikaner unterlagen und mußten nach einem 25jährigen Exil von der Pariser Universität ihre Rückkehr mit der Anerkennung der Verurteilung Montesonos erkaufen. Vgl. *Johannis Gersonii,* opera omnia (ed. M. Lud. Ellies du Pin) t. I, Antverpiae 1706, VII—VIII; 693—722; Chartularium Universitatis Parisiensis (edd. Denifle-Chatelain) t. III n. 1559, 1560.

[1]) So wenn *Wilhelm von Toco* in den Patriarchen des alten Bundes wirkliche Vorbilder des hl. Thomas erblickt: ‚ideo in veteri testamento praedicti doctoris multiplex figura non defuit, quae praesignaret divinitus, qualis fuit' (Vitae St. Thomae, AA. SS. Martii t. I 662); *Leonardus de Utino,* Sermones aurei de Sanctis, Vicentiae 1480, f. 113 vergleicht die Kirche mit dem sonnenbekleideten Weib

Digitized by Google

nur in der Denk- und Sprechweise ihrer Zeit verständlich sind; auch hat er insoferne üble Folgen gehabt, als sich mit der berechtigten Hochschätzung des einen tatsächlich eine unberechtigte Vernachlässigung anderer verband; daß darunter das historische Verstehen der einzelnen philosophischen und theologischen Fragen leiden mußte, ist von selbst klar.

2. Während Thomas der ganzen Welt gehörte, beschränkte sich der unmittelbare Einfluß Alberts, soweit er ihm geblieben, vornehmlich auf Deutschland. Hier läßt sich bis in die Reformationszeit hinein sogar eine gewisse Blüte seiner Wissenschaft nachweisen.

Insbesondere mit der Geschichte Kölns ist Alberts Name aufs engste verbunden: *‚Albert von Köln‘* ist eine gewöhnliche Bezeichnung geworden; hier war sein Lieblingsaufenthalt; in seinen Werken hat er köstliche Erinnerungen daran niedergelegt; sein Grab und sein handschriftlicher Nachlaß ließen sein Andenken nie ganz erlöschen. Die Kölnerschule Alberts, durch die er mitgewirkt[1]) hat an der zentralen Stellung Kölns im wissenschaftlichen Leben Deutschlands, fand gleichsam eine unmittelbare Fortsetzung: In der Rheinstadt hat nicht nur der Geschichtsschreiber Westphalens, *Werner Rollevinck*[2]), das Lob des großen

---

der Apokalypse; diese Sonne ist ihm Thomas, die 12 Sterne die Apostel; zur Psalmenauslegung bemerkt er: [Thomas] abyssum divinitatis penetravit ultra David. Es handelt sich hier nicht lediglich um eine rhetorische Redeweise: die Begeisterung und Bewunderung des hl. Lehrers neigte sich dahin, die in seiner Lebensbeschreibung enthaltenen Erscheinungen, besonders das bekannte *‚Bene de me scripsisti, Thoma‘*, und die Approbationen der Päpste, die den Werken des Aquinaten häufig vorgedruckt wurden, im positiven Sinne einer absoluten und allgemeinen Irrtumslosigkeit zu fassen. Vgl. Sermones St. Vincentii fr. O. P. Lugduni 1490 f. 47—50: *Petrus de Bergamo,* Tabula super omnia opera divini doctoris Thomae Aquinatis, Basileae 1478 etc.

[1]) Vgl. *Leonhard Ennen,* Geschichte der Stadt Köln 5 B., Köln 1863—1880, 3. B. 835 f.

[2]) In seinem ca. 1460 geschriebenen Liber de excellentia Alberti Magni, der leider verloren gegangen ist; vgl. *Paulus de Loë,* De Vita et scriptis B. Alberti Magni I, Anal. Bolland. XIX (1900) 267 nr. 45.

Digitized by Google

Meisters verkündet und *Petrus de Prussia* sein vortreffliches Lebensbild Alberts entworfen, es wurden auch seine Werke eifrig studiert und bearbeitet. Vor allem ist von Interesse, daß diese Schule schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter dem Namen der *Schola Albertistarum* zur *Schola Thomistarum* in Gegensatz tritt. Als Hauptpflegestätte der Wissenschaft Alberts erscheint die nach *Laurentius von Gröningen* benannte *Bursa Laurentiana*[1]). Ihre Professoren, wie der Vizekanzler der Universität *Johannes von Mechlinia*[2]) († 1489), der Rektor *Gerard Harderwyck*[3]) († 1508) und *Johannes von Nürtingen*[4]) (1515) haben die Werke Alberts mit Eifer benützt. Es ist ihren Schriften eigentümlich, schon im Titel die Albertistische Richtung anzuzeigen, etwa mit *secundum doctrinam Alberti Magni* oder *ex scriptis Alberti summi philosophi pariterque Theologi profundissimi* etc. Im Gegensatze dazu findet man schon früh eine Thomistenschule; ihr Hauptsitz war die *Bursa montana*[5]). Benannt ist diese Burse nach einem ihrer besten Professoren *Gerardus Terstegen de Monte Domini*[6]) (= Herrenberg); als ihr eigentlicher Begründer aber und als derjenige, der ihren Studien die Richtung gab, ist der in Paris vorgebildete *Heinrich von Gorrichem* anzusehen, ein warmer Verehrer und tüchtiger Kenner des Aquinaten, den er als ‚*Architectus eximius*'[7]) bezeichnet.

In späterer Zeit hat Rollevinck einen Nachahmer gefunden in *Henricus Wickius* († 1626) mit seiner Oratio in laudem Alberti M. episcopi Ratisponensis; vgl. *Hartzheim*, Bibliotheca Coloniensis, Coloniae 1747, 131.

[1]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 110.

[2]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 187; *Hurter*, Nomenclator II 889.

[3]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 96—97; *Hurter* op. c. 889; *Harderwyck* hat auch Alberts Evangelienkommentare herausgegeben.

[4]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 190; *Hurter* op. c. 1130.

[5]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 253: *Ennen*, Geschichte der Stadt Köln, III 861.

[6]) Vgl. über *Terstegen*, Leiter der Montanerburse von 1431 bis 1480, *Hartzheim* op. c. 100—101.

[7]) In den Quaestiones, quas egregius s. theologiae professor Mag. *Heinricus de Gorrichen* cum suis propositionibus et corellariis more

Digitized by Google

Schon bald trat der Widerstreit der beiden Schulen deutlich zutage und wurde noch erheblich verschärft durch die Hinneigung der Albertisten zum Skotismus, besonders in der Universalienlehre. Als der bedeutendste Vorkämpfer der Laurentianer ist zu nennen *Heimericus de Campo*[1]) († 1460), der durch seine Teilnahme am Baselerkonzil einige Berühmtheit erlangte und von *Trithemius*[2]) als *‚in philosophia Aristotelica nulli suo tempore secundus‘* gelobt wird. Heimericus faßte in einer Reihe von Schriften die Streitpunkte zusammen; er schrieb ca. 1420 ‚Problemata de doctrina universalium ex mente Alberti Magni contra St. Thomae sententiam‘; ferner sein ‚Promptuarium argumentorum disputatorum inter lilium Albertistam et spineum Thomistam‘; endlich ‚Reparationes naturalis philosophiae secundum processum Albertistarum et Thomistarum‘. Vergebens bemühte sich von Seite der Montanerburse *Gerard Terstegen* eine Einigung zu erzielen mit seinem ‚Tractatus Gerardi de Monte artium et s. Theologiae Professoris ad favorabilem dirigens concordiam quaedam problemata inter St. Thomam et ven. Albertum Magnum‘. Derselbe wurde in einer ‚Invectiva a nonnullo recenti et opulento philosopho licet tunc temporis inopi Theologo‘ zurückgewiesen und Terstegen mußte seine ‚Apologetica‘ schreiben. Gegen die Albertisten in Köln ist auch zum Teil der in Ungarn geschriebene ‚Clypeus Thomistarum‘ des *Peter Schwarz*[3]) gerichtet (ca. 1480).

Neben der Universalienfrage scheint der Streit über das Verhältnis von Wesenheit und Existenz die Kölner-

---

positionum responsalium in partibus doctoris sancti (Thomae) fabricavit et ordinavit. Esslingen (?) s. a. (bei Hain, Repertorium bibl. 7806) Prologus; vgl. über den Verfasser *Hurter,* Nomenclator II 801 s. Heinrich leitete die Montanerburse 1420—1431.

[1]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 110—111; *Hurter* op. c. 892; seine Schriften wurden gegen Ende des 15. Jhdts. in Köln gedruckt: im Hss-Katalog der Wiener Hofbibliothek ist angegeben (Cod. 13537[5]) Alberti Magni, De Laudibus B. M. V., liber abbreviatus ab *Emerico de Campo.*

[2]) De Scriptoribus eccl., Coloniae 1546, 316.

[3]) Vgl. *Hurter* op. c. 1018.

Digitized by Google

Schulen besonders beschäftigt[1]) zu haben. Nach dem Zeugnis des *Petrus de Aquila,* genannt *Doctor sufficiens* oder *Scotellus,* der in seinen ,Quaestiones in l. 4 Sententiarum'[2]) sehr beachtenswertes Material für die Geschichte

---

[1]) Vgl. *D. A. Mougel,* Dionysius der Karthäuser. Aus dem Französischen. Mühlheim 1898, 14—16.

[2]) Das Werk, das öfter gedruckt worden ist (Venetiis 1501, 1584, 1600; Parisiis 1585), trägt in der Ausgabe *Spirae 1480* den Titel In Joh. Scoti sententiarum libros distinctiones. Dieser Kommentar, ca. 1340 geschrieben, ist nach dem Muster des Scotus eine fortgesetzte Polemik gegen Thomas, Heinrich von Gent, selbst Bonaventura und gibt daher interessante Aufschlüsse über die gleichzeitigen Schulmeinungen. Zwei Muster mögen zur Charakteristik folgen: Petrus kommt an mehreren Stellen auf die Unterscheidung von *esse* und *essentia* zu sprechen; bei der Frage über die Zusammensetzung der Engel, lib. II d III; ebend. anläßlich der Kritik von Thomas 1 q. 7 a. 1 ,omnis forma non recepta in materia est forma infinita'; endlich lib. II d. VI bei der Untersuchung, ob in Christus dem Herrn *plura esse* seien. Thomas, Egidius (de essentia et esse) und die Thomisten verträten nun die Ansicht, *esse* und *essentia* seien *realiter* verschieden; nach Bonaventura und seiner Schule sei bloß eine *distinctio rationis;* Heinrich von Gent behaupte, sie seien *realiter idem* aber *intentione* verschieden. In Alberts Sentenzenkommentar (op. oa. XXVII, 66—68) sind dieselben Ansichten aufgeführt und die letztgenannte des Genters ohne Nennung des Urhebers scharf kritisiert: ,miror si isti intelligunt, quod dicunt'. Petrus schließt sich der Ansicht des Doctor subtilis (Doctor noster!) an. Lib. I d. XXXVIII wird das schwierige Problem über die *scientia contingentium futurorum (liberorum)* erörtert: Thomas unterscheide 1 q. 14 c. 13 in den Contingentia ein *esse in se* und ein *esse in causa;* durch das erste seien sie weder *futura* noch *contingentia* und würden von Gott erkannt, nicht aber durch das zweite. Petrus weist diesen Satz und seine Begründung zurück und entwickelt nun als Ansicht der Skotisten eine Meinung, die später in der bannesianischen Auffassung von den Thomisten aufgenommen wurde: die *futura contingentia* haben keine *entitas (veritas) in se* sondern nur in *decretis divinae voluntatis;* in diesen allein erkennt sie Gott. Entsprechend sagt er in der folgenden d. XXXIX: der Wille Gottes sei die Ursache *omnis contingentiae.* Die sich ergebenden Schwierigkeiten bezüglich der menschlichen Willensfreiheit, die Frage, warum denn Gott den einen Menschen zum Guten determiniere, den andern nicht, löst er mit dem sehr schwachen Hinweis darauf,

Digitized by Google

der verschiedenen scholastischen Streitfragen bietet, galt Thomas in Paris schon längst als Vertreter der reellen Unterscheidung; dieser Ansicht schloß sich die Montanerburse an; für ihre Vertreter ist es charakteristisch, daß sie fast alle eine Arbeit über den *,aureus libellus'* des Aquinaten *de ente et essentia* geschrieben haben. Albert dagegen hatte sich in seiner Summe[1]) im Anschluß an *Avicenna*, ,weil die Wesenheit ohne die Existenz nichts sei', klar für die Unterscheidung *secundum rationem* erklärt. Ein deutliches Zeugnis dieser Kontroverse bietet *Dionysius der Karthäuser* in seinem Sentenzenkommentar[2]): ,In adolescentia mea, dum in studio et via Thomae instruerer — Dionysius war ein Schüler des Gerard Terstegen — potius sensi quod esse et essentia distinguerentur realiter, unde et tunc de illa materia quendam tractatulum compilavi; quem utinam nunc haberem, quia corrigerem. Etenim diligentius considerando verius et probabilius ratus sum, quod non realiter ab invicem differant'.

Bis zur wissenschaftlichen Höhe Alberts freilich haben sich diese Epigonen nicht zu erheben[3]) vermocht; der Meister hatte zu viel und zu tief für sie geschrieben; noch viel weniger wußten sie in seinem Sinn und Geist weiterzubauen. Alberts des Großen Wissenschaft war durch sie nur sehr einseitig vertreten; die Theologie erscheint, anders als bei den Thomisten, fast völlig ausgeschlossen; aber auch in der Philosophie blieben sie mehr weniger an der Form haften und haben dadurch Veranlassung gegeben zu mancher Anklage, die Albert getroffen, indem man ihn für die Schwächen der Albertisten verantwortlich machte. Beim Niedergang der Kölnerschulen in der Reformationszeit starben diese Albertisten unter dem Spott der ,Briefe

daß die Befestigung in der Gnade auch nicht die Freiheit des Willens vernichte; übrigens sei es Vorwitz *(temerarium)*, hier nach Gründen zu forschen.

[1]) Opera omnia (ed. Borgnet), XXXII 29.

[2]) Bei *Mougel*. Dionysius der Karthäuser 16,16[1]. Dionysius scheint mit Heimericus de Campo in Briefwechsel gestanden zu haben. Vgl. *Hartzheim* op. c. 110.

[3]) Vgl. *Ennen*, Geschichte der Stadt Köln, 4. B., 117.

Digitized by Google

unberühmter Männer‘ aus. Neben und nach diesen Albertisten haben in Köln mehrere Gelehrte sich Verdienste um Albert erworben: so *Magdalius Jakobus Goudanus*[1]) († ca. 1520), der Herausgeber der *Passio magistralis* und einer Lebensbeschreibung Alberts in Versen; *Henricus Somellius*[2]) († 1619), der den *Paradisus animae* mit Scholien versehen herausgegeben hat; *Bernhard von Luxemburg*[3]), der die Baseler Ausgabe des Apokalypsenkommentars (1506?) besorgte; von der Ausführung einer Gesamtausgabe, von der *Possevin*[4]) spricht, scheint nichts bekannt zu sein.

Dem Einflusse Kölns ist es zuzuschreiben, wenn man auch im übrigen Deutschland größerem Interesse für Albert begegnet. Die Gelehrten, bei denen überhaupt eine reichlichere Benützung seiner Werke namhaft gemacht wird, sind fast durchweg Deutsche oder gehören wenigstens dem wissenschaftlichen Kreise Deutschlands an. So hat zB. ‚der letzte Scholastiker‘ *Dionysius der Karthäuser* († 1471) vielfach den Sentenzenkommentar benützt und bedeutende Bruchstücke aus Alberts Jobkommentar herübergenommen[5]). Der Tübinger Professor *Gabriel Biel*[6]) († 1495) schöpft häufig aus Albert und sein Kollege der Schwabe *Konrad Summenhart*[7]) ‚Tubingensis Academiae primarius fundator‘[8]) hat sich Verdienste um Alberts Philosophie erworben.

---

[1]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 227.

[2]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 128.

[3]) Vgl. *Hartzheim* op. c. 32.

[4]) *Posservinus*, Apparatus sacer I (Coloniae Agrippinae 1608) im Appendix in I t. (24—25) schreibt: D. Albertus M. Episcopus Ratisbonensis — adde — Et vero opera quae reperiri potuerunt omnia, Coloniae apud Antonium Hierat prodibunt.

[5]) Vgl. *Mougel* aaO. 21,24; Mougel hält noch irrtümlich den Jobkommentar Alberts für unecht.

[6]) Vgl. *Hurter*, Nomenclator II 987.

[7]) Vgl. *Hurter* op. c. 1179. Interessant ist, daß schon *Joh. v. Frankenstein* in seinem ca. 1300 in Wien vollendeten ‚Kreuziger‘ Alberts Evangelienkommentare zitiert (‚Albertus, der genannt ist Magnus‘); vgl. der Kreuziger des *Joh. v. Frankenstein*, herausg. von *Ferd. Khull* (Tübingen 1822) v. v. 1777, 1785, 4475, 8569.

[8]) *Trithemius*, De scriptoribus eccl. 445.

Digitized by Google

Desgleichen weist die Mehrzahl der Handschriften und Drucke auf Deutschland hin. Die sogenannte *Philosophia pauperum*[1]) erscheint sogar in Deutschland als ein vielgebrauchtes Textbuch für die Schule, wofür die zahlreichen unter den verschiedensten Titeln verbreiteten Handschriften und Drucke Zeugnis ablegen. Im Reformationszeitalter ist dieser Einfluß Alberts mit dem Verfall der Wissenschaften fast völlig verloren gegangen.

3. Neben dieser lokalen Einschränkung des Einflusses zeigt sich, wie bereits angedeutet wurde, noch eine sachliche, die für die Beurteilung Alberts entscheidend und verhängnisvoll geworden ist. *Johannes de Beka* hat von Albert geschrieben: ‚magnus in nigromantia, major in philosophia, maximus in theologia'[2]). Die Stellung Alberts in der Wissenschaft entspricht eher der umgekehrten Schätzung.

Die Theologie tritt in auffallendster Weise gegenüber der Philosophie in den Hintergrund. Es ist ein deutlicher Beleg hiefür, wenn im Bücherkatalog als *Chartularium Universitatis Parisiensis*[3]) von 1304, der einen Einblick in das wissenschaftliche Leben der Universität gestattet, von Albert dem Großen wohl 15 philosophische, aber kein einziges seiner theologischen Werke genannt wird. Am klarsten spricht in dieser Beziehung die Bibliographie[4]): die theologischen Werke (Sentenzenkommentar und Summen) weisen eine verschwindend geringe Verbreitung auf; so besitzen wir vom Sentenzenkommentar 3 Hss und, von den zwei Gesamtausgaben abgesehen, 1 allerdings trefflichen Baselerdruck von 1506. Nach einer für die Textgeschichte der Werke Alberts wichtigen Note des Cod. 99a[5]) der Wiener Dominikanerbibliothek gab es 1427 von der

[1]) Siehe darüber unten.

[2]) Bei *Michael*, Geschichte des deutschen Volkes III 78[5].

[3]) Chartularium Universitatis Parisiensis III, 111.

[4]) Vgl. *Melchior Weiß*, Primordia novae bibliographiae b. Alberti Magni. Parisiis 1898; die Angaben bei Weiß sind zwar nicht vollständig; genügen aber wohl zur relativen Schätzung; ihnen sind die folgenden Zahlen entnommen.

[5]) Im Explicit f. 446[b].

Digitized by Google

theologischen Summe nur 4 Hss, je eine in Köln, Eßlingen, Regensburg, Nürnberg, letztere von der Regensburger abstammend. Nicht viel besser steht es mit den exegetischen Werken; sind doch einige bis heute nicht gedruckt[1]), einige, wie kaum zu zweifeln ist, echte, verloren[2]). Für die Stellung Alberts in der Wissenschaft ändert es nichts, wenn sich dagegen eine ungemein große Verbreitung der mehr aszetischen Werke[3]) ergibt. Von *De adhaerendo Deo*[4]) werden 10 lateinische, 3 deutsche Hss und 21 lateinische, 8 deutsche, 1 italienischer Druck angegeben; von dem kaum echten *Paradisus animae*[5]) 71 Hss u. 36 Drucke. Ganz anders als mit den streng theologischen, steht es mit den philosophischen Werken. Als Durchschnittszahl kann die von *de coelo et mundo*[6]) von 17 Hss u. 7 Drucken angesehen werden. *De anima*[7]) und die Physik[8]) wurden sogar ins Hebräische übersetzt. Weitaus die stärkste Verbreitung fand die *Isagoge* oder *Philosophia pauperum*. Die von Weiß angeführte Zahl von 48 Hss und 23 Drucken ließe sich leicht bedeutend vermehren. In dieser Gestalt ist die Philosophie Alberts, in Deutschland wenigstens, Gemeingut der Schulen[9]) geworden; was einst der originelle *Petrus de Bosco*[10]) in seinem Erziehungsplan vorgeschlagen

---

[1]) So der Kommentar zu den Paulusbriefen, *Weiß*, Primordia n. 256; die einzige bekannte Handschrift scheint ein Autograph zu sein; ferner Super cantica canticorum ib. nr. 43.

[2]) ZB. der Jeremiaskommentar, auf den Albert selbst nicht undeutlich hinweist, op. omnia XVIII 361.

[3]) Hieher sind auch zu rechnen die Mariologischen Werke und die Schriften über das hhl. Altarssakrament.

[4]) *Weiß* op. c. n. 3.

[5]) *Weiß* op. c. n. 248.

[6]) *Weiß* op. c. n. 55.

[7]) *Weiß* op. c. n. 15.

[8]) Vgl. *Jo. Chr. Wolfius*, Bibliotheca hebraea III (Hamburgi 1727) 89. CCXX, c אלבירטום מאגנוס Albertus Magnus, cuius physicam ab Abrahamo quodam conversam et Ms. in charta possideo in 4.

[9]) Bezeichnend ist die oftmalige Wiederholung der Drucke am selben Druckort; so erschien die Isagoge in Leipzig — ein Druck ist ohne Jahresangabe — 1496, 1499, 1505, 1508, 1513, 1514.

[10]) *Petrus de Bosco* schreibt in dem zwischen 1305 und 1307 ge-

Digitized by Google

hatte, man möge die Naturphilosophie Alberts in Kompendienform dem Unterrichte zu Grunde legen, ist hier verwirklicht worden. Am zahlreichsten aber sind in der Bibliographie jene ‚bekannten elenden Kompilationen' vertreten, die mit Unrecht den Namen des großen Meisters tragen und in denen der Wahnwitz und Aberglaube einer traurigen Zeit reichliche Nahrung fand. Von dem *Libellus de secretis mulierum*[1]) führt *Weiß* 36 Hss und 87 Drucke an in lateinischer, deutscher, französischer, italienischer und polnischer Sprache; die Zahlen sind lange nicht vollständig; diese Machwerke beschränken sich auch keineswegs auf Deutschland; hier ist der Name Alberts international.

Diese sonderbare Erscheinung steht ohne Zweifel mit der Verfallszeit der Scholastik in einer gewissen Wechselwirkung: einerseits wäre in der Methode Alberts, der in hervorragendem Maße ein positiver Charakter eigen ist, ein wirksames Mittel zum Weiterbau der Scholastik und zur Überwindung des eintretenden Niederganges gegeben gewesen; andrerseits aber hat die Zeit gerade dieses Mittels sich nicht zu bedienen verstanden und Werke vernachlässigt, die ihrem Charakter nicht entsprachen. Das Zurücktreten der Theologie und das Vorherrschen der philo-

geschriebenen *De recuperatione terrae sanctae:* Tunc incipiant audire naturalem scientiam. Propter cuius prolixitatem et profunditatem expedit Naturalia fratris Alberti continentia prolixe totam intentionem Philosophi cum multis additionibus et digressionibus, quantum magis fieri posset, abbreviari, tam plane, quod intelligentes legere possent hoc extractum sufficienter sine scriptis etc.; für die Theologie schlägt er Thomas vor. Bei *Clemens Bäumker,* die Impossibilia des *Siger von Brabant,* in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des MA. B. II H. VI (Münster 1898) 72[3]. Ob diese *Isagoge* ein von fremder Hand hergestellter Auszug aus Alberts Werken sei oder von Albert selbst stamme, wird weiter unten zu besprechen sein. Das Seitenstück dazu, das *Compendium Theologicae veritatis,* das zwar aus der Schule Alberts, aber nicht vom Meister selbst stammt und ihm seltener zugeschrieben wird, konnte hier, wo von Alberts unmittelbarem Einfluß die Rede ist, übergangen werden; auch vermöchte die größte Verbreitung dieses Handbuches das Zurücktreten der großen theologischen Werke nicht zu ersetzen.

[1]) Vgl. *Weiß* op. c. n. 320.

Digitized by Google

sophischen und naturwissenschaftlichen Werke hat ferner den größten Einfluß auf die Beurteilung ausgeübt, die Albert im Laufe der Zeit erfahren hat. Nur wenige Gelehrte der Vorzeit sind so wie Albert in der widersprechendsten Weise beurteilt worden; neben dem höchsten Lob findet man den schärfsten Tadel ausgesprochen; einige Anklagen gegen ihn sind hier zur Vervollständigung des Bildes anzuführen; andere werden später zur Sprache kommen.

Werner Rellevinck[1]) fand an Albert besonders zu loben, daß es seinem Genie gelungen sei, die Philosophie mit der Theologie in Einklang zu bringen. Ganz im Gegensatz dazu hatte bereits *Heinrich von Gent* über Albert geschrieben[2]): indem er allzusehr den Subtilitäten der weltlichen Philosophie nachhing, habe er den Glanz der theologischen Reinheit in etwa getrübt. Heinrichs Urteil erklärt und entwertet sich durch seine Stellung als Parteimann der älteren Richtung des Augustinismus; aber es war damit eine Reihe der schwersten Anklagen eröffnet, die in gleicher Weise wie die des Genters ohne Beachtung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse unverständlich bleiben.

Der Niedergang der Scholastik charakterisiert sich durch eine gedankenlose Behandlung des Stagiriten; das Gewicht seines Systems erdrückte das eigene Denken; Schüler von minderer geistiger Spannkraft hatten ihm keine Selbständigkeit der geistigen Arbeit entgegenzubringen; ein blindes αὐτὸς ἔφα trat an die Stelle tieferen Erfassens seiner Philosophie. Noch schlimmer war, daß im Zusammenhange damit eine Ausartung in dialektische Zänkereien und die Einführung zweckloser Spitzfindigkeiten die hl. Wissenschaft profanierte, deren Vertreter ‚eifriger nach den Vorschriften des Aristoteles als nach denen Christi forschten'[3]). Solche Ausschreitungen mußten Mißbilligung

---

[1]) Bei *Brucker,* Historia critica philosophiae III 793.

[2]) Bei *Fabricius,* Bibl. lat. I (Florentiae 1858) 44; Heinrich sagt ut salva ejus (sc. Alberti) pace dictum sit, sicut a quibusdam dicitur, dum subtilitatem saecularis philosophiae nimis sequitur, splendorem aliquantulum Theologicae puritatis obnubilat; de script. eccl. c. 43.

[3]) ‚Curiosius quid Aristoteles quam quid praecepit Christus scategantes'; *Joh. Franc. Picus de Mirandola,* de humanae et divinae phi-

Digitized by Google

und eine gewisse Reaktion hervorrufen; sie blieb nicht aus und äußerte sich bezeichnender Weise in einer starken Strömung hin zu *Plato*[1]) und zur mystischen Theologie. Albert ward dabei in den denkbar ungünstigsten Verhältnissen betroffen: das Überwiegen der Philosophie bei ihm, seine begeisterte Vorliebe für *Aristoteles,* das Zurücktreten seiner theologischen Werke und die Verbreitung der philosophischen, die den Zeitgeist zu fördern schienen, der Streit der Albertisten mit den Thomisten: alles das konnte nur zu leicht Veranlassung zur Verurteilung werden. Man beachtete nicht, daß man nicht den ganzen Albert kannte und daß er ebensowenig schuld an einem Mißbrauch seiner Werke war, wie Aristoteles. Aus dieser Zeit stammt denn auch der oft wiederholte Vorwurf der ‚Aristotelomanie', der sich in die geringschätzige Bezeichnung Alberts als ‚*simia Aristotelis*'[2]) eingekleidet hat, und jener andere, daß er ‚vom Weine weltlichen Wissens allzusehr berauscht gewagt habe, Menschenweisheit und eine zanksüchtige Dialektik in die heiligste und reinste Wissenschaft[3]) einzuführen'. Wohl am wichtigsten ist die Verurteilung Alberts durch den einflußreichen *Gerson;* der gelehrte Kanzler, der mit seinem Kreise recht eigentlich die Reaktion gegen die Übelstände der Zeit darstellt[4]), der sich wahre Ver-

losophiae studio s. l. 1497 I. c. I; fast wörtlich dasselbe noch bei *Maldonat,* Commentarii in IV. Evang. (ed. *Raich*), I, XIII. Picus hält übrigens auch die Frage über die *Analogia entis* für eine wertlose Spitzfindigkeit l. c.

[1]) Vgl. insbes. *Bessarion,* Contra calumniantes Platonem Venet. 1516 in gleichem Sinne spricht er in der Vorrede zu dem 1469 in Rom gedruckten Apulejus, wo er auf *Nicolaus Cusanus* als Gesinnungsgenossen hinweist; *Joh. Fr. Picus v. Mirandola* op. c. I c. I.

[2]) Nachweislich zum erstenmal im 15. Jhdt. in den Annales Corbejae Saxonicae; vgl. *P. Loë* de Vita et Scriptis B. Alberti Magni. Anal. Bolland. XIX (1900) 267: über moderne Beschuldigungen dieser Art vgl. *Michael* aaO. 128—129; 445—449.

[3]) Vgl. *Paulus Langius* bei *Brucker* op. c. 792.

[4]) *Gerson* entwirft ein sehr dunkles Bild der damaligen Zustände und eifert für die Reform der Theologie; vgl. Gersonii opera omnia I, de examinatione doctrinarum 7—22; de Reformatione Theologiae 120—124; über Bonaventura I 117—119.

Digitized by Google

dienste im Kampfe gegen die Entweihung der Theologie erworben hat und die Losung ausgegeben hatte: Zurück zur Methode des ‚seraphischen Lehrers‘ Bonaventura, vermag sich nur mit Alberts Dionysiuskommentar zu versöhnen, im übrigen habe Albert ‚auf die Erklärung der philosophischen Bücher allzu große Sorge verwendet, eine größere, als für einen christlichen Lehrer sich geziemte, ohne etwas von der Frömmigkeit und Weihe des Glaubens hinzuzufügen‘[1]). In protestantischen Kreisen, die das Verdikt gegen Aristoteles als Erbe Luthers überkommen hatten und denen die Scholastik nur eine ungeheuerliche Verirrung bedeutete, sind die schlimmsten Vorwürfe gegen Albert nicht befremdend. *Spanhemius*[2]) spricht bereits einen Vorwurf aus, den man auf die Scholastik allgemein ausgedehnt noch heute treffen kann, Albert habe die Peripatetik zur theologischen Beweisquelle, zum *principium demonstrationis theologicae,* gemacht. *Brucker,* der übrigens für Alberts Verdienste um die Naturwissenschaft ein offenes Auge hat — er nennt ihn in dieser Wissenschaft einen ‚weißen Raben‘ im 13. Jhdt — fände Alberts Bemühungen um Aristoteles erträglich, wenn er nüchtern genug zu Werke gegangen wäre und den Ballast von Distinktionen, Abstraktionen, Quästionen u. dgl. vermieden oder wenigstens nicht in die Theologie hineingetragen hätte[3]).

Neuestens ist übrigens eine gegenteilige Ausstellung an Albert gemacht worden; er habe nicht gleich Thomas mit voller Konsequenz den Aristotelismus in der Theologie durchgeführt, nehme vielmehr eine unklare, schwankende Haltung ein und habe nicht vermocht von den störenden Einflüssen des Platonismus und Augustinismus sich loszumachen[4]).

---

[1]) *Gerson,* Trilogium astrologiae theologizatae op. oa. I 201; siehe den Text unten. Fr. *Michael a St. Jos.* Bibliographia critica I, Matriti 1740, 195 schließt sich Gersons Urteil an.

[2]) *Spanhemius,* Opera omnia I., Lugduni 1714, 701.

[3]) *Brucker* op. c. 792.

[4]) Vgl. *Erdmann,* Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1878[3] I 354; *Endres,* Thomas von Aquin 39.

Digitized by Google

Die Zeit der verfallenden Scholastik und des niedergehenden kirchlichen Lebens kennzeichnet sich ferner durch eine andere Erscheinung, den üppig wuchernden Aberglauben, Astrologen- und Alchemistenunfug, der die bedenklichsten Dimensionen annahm und sich bis auf die Lehrkanzeln der Universitäten verirrte[1]). Die sagenbildende Phantasie hatte sich schon bald der herrlichen Gestalt Alberts bemächtigt und sie mit einem Kranze zum Teil lieblicher Legenden umwoben; allmählich mischten sich düstere Züge in das poetische Bild und seitdem der Chronist[2]) es erzählt hatte, daß Albert einen Teufel bezwungen, um ‚die heimlichen Sachen‘ zu erfahren, ist der gelehrte Predigerbruder zum Hexenmeister und zum Typus im Märchen geworden. *Ars Albertina* war gleichbedeutend mit Magie. Eine Flut der abgeschmacktesten Traktate unter dem Namen Alberts bewies seine unheimliche Kenntnis der Zauberkunst. Es hätte das wenig zu bedeuten gehabt, wäre Albert nicht auch in gelehrten Kreisen in diesem Sinne beschuldigt worden. Wenn in den zahlreichen bibliographischen Arbeiten, Gelehrtenlexicis[3]) etc. des 18. Jhdts. stets wiederholte Erörterungen über die Unechtheit der obgenannten Traktate und die ungereimtesten Anklagen gegen Albert sich finden, so scheint das zu beweisen, daß auch das Urteil intelligenter Kreise bedenklich getrübt war. Man findet übrigens nicht, daß Männer wie *Gerson, Petrus ab Alliaco, Picus v. Mirandola* etc. an die albernen Histörchen der Chronikschreiber geglaubt oder jene Schriften

[1]) Vgl. die düstere Schilderung bei *Gerson* op. oa. I 189—226; es ist ein Zeichen der Zeit, daß fast jeder der bedeutenderen Theologen einen Traktat gegen den Astrologenschwindel geschrieben hat.

[2]) Sächsiche Reimchronik, erste bayrische Fortsetzung in Mon. Germ. Script., qui vernacula lingua usi sunt, II 326.

[3]) Vgl. zB. *Chr. Gottl. Jöcher*, Gelehrtenlexikon I (Leipzig 1750) 204; Jöcher schreibt: ‚Derselbe wird für einen großen Hexenmeister gehalten, auch beschuldigt, er habe zuweilen die Stelle einer Kindermutter vertreten, das Geschütz und den Lapidem philosophorum erfunden, wiewohl alle diese Dinge ohne Grund sind‘; *Pierre Bayle*, Dictionaire historique et critique. 2. ed. Basle I (1741) 129—131; *Brucker* op. c. 793—797.

Digitized by Google

für echt gehalten hätten, aber in dem energischen Widerstand gegen die gefährlichen Verirrungen, glaubten sie in den echten Werken, bes. im *Speculum astronomiae* höchst bedenkliche Stellen zu finden. Während nun *Picus v. Mirandola* gerade deshalb das *Speculum* als unecht zurückwies[1]), hat *Gerson* es für echt gehalten und Albert vorgeworfen[2]), ‚er habe in der Approbation gewisser astronomischer Bücher allzusehr im Sinne vernunftlosen Aberglaubens entschieden'. Das ist umso befremdlicher, weil Albert längst die falsche Astrologie als *Diffamatio stellarum*[3]) bezeichnet und gerade im *Speculum* gegen sie Stellung genommen hatte. Es war eine Rache der Geschichte für dieses harte Urteil, daß nach Gersons Tode von begeisterten Verehrern sein Bild gemalt wurde ‚*ad instar Alberti Magni*'[4]). Albert hat übrigens die wärmsten Verteidiger der Ehre seines Namens gefunden; *Petrus de Prussia, Trithemius, Aventinus, Delrio, Anastasius Kircher, Naudäus* usw.; ganz auszurotten vermochten sie das eingewurzelte Vorurteil nicht; es ist noch nicht allzu lange her, daß Albert von gelehrter Seite hoffentlich zum letztenmale als Schwarzkünstler und Zaubermeister gebrandmarkt[5]) wurde.

[1]) *Joh. Picus v. Mirandola,* Disputationes adversus Astrologos opp. (Venetiis 1557) 79c.

[2]) *Gerson* schreibt: videtur, salvo tanti doctoris honore, quod [Albertus] sicut in exponendis libris philosophicis praesertim peripateticorum nimiam curam apposuit majorem quam christianum doctorem expediebat nihil adjiciendo de pietate fidei: ita et in approbatione quorundam librorum Astronomiae . . nimis ad partem superstitionum ratione carentium determinavit'. Thomas habe anders geschrieben. Trilogium Astrologiae Theologizatae' opp. I 201 prop. 3.

[3]) Opp. XXXVIII 499 ‚stellae diffamantur a Philosophicis, qui dicunt etc.'.

[4]) Vgl. den Brief des Bischofs von Basel *Christophorus* vom Jahre 1504. *Gersonii* opera I, CLXXI: Item quod depingatur imago Joannis Gersonii instar Alberti Magni cum radiis solaribus in capite sine tamen diademate, in cappa doctorali et corde in manu sinistra quodque dexteram levet dicens: Sursum corda.

[5]) Vgl. *Schindler, H. B.,* Der Aberglaube des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. Breslau 1858. P. 77 heißt es: Von

Digitized by Google

Die Literatur, naturgemäß von der Stellung Alberts in der Wissenschaft und von gleichen Gründen wie diese beeinflußt, zeigt ganz ähnliche Verhältnisse: Während eine kaum übersehbare Literaturmasse um den Namen des Aquinaten sich anhäuft, beschäftigt sich mit Albert dem Großen nur eine geringe Zahl von Arbeiten[1]). Auch in der Literatur tritt Alberts Philosophie in den Vordergrund und der weitaus größte Teil der Schriften stammt von Deutschen.

Die Entwicklung dieser Literatur[2]) ist in gedrängter Übersicht folgende:

1. *Quetif-Echard* haben in ihrem klassischen Werke über die Schriftsteller des Dominikanerordens[3]) die bisherigen Arbeiten über Alberts Leben und die Bibliographie

---

Albertus Magnus datiert sich dieser neue Aufschwung der Magie und unter seinen Nachfolgern *Michael Skotus, Vinzenz von Beauvais, Albert von Bollstädt* (!), *Basilius Valentinus* . . . ragt vor allen *Roger Bakon* als ein eminenter seine Zeit weit überflügelnder Geist hervor.

[1]) In *Ulysse Chevalier*, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-Bibliographie I², II² Paris 1905/1907 entfallen auf Thomas 22 Spalten, auf Albert 1½. Dieses Verhältnis ist mit ein Grund, daß der Einfluß Alberts auf Thomas stark übersehen wurde oder auch Verdienste für den Aquinaten vollständig in Anspruch genommen wurden, an denen auch Albert ein guter Teil zukommt.

[2]) Die Literatur ist zusammengestellt bei: *Chevalier* aaO. I 105 bis 107; *P. Mandonnet* O. Pr., Siger de Brabant (Collectanea Friburgensia fasc. VIII) Fribourg (Suisse) 1899 LI³ LIII¹ *Überweg-Heinze* Grundriß der Geschichte der Philosophie II⁹ (Berlin 1905) 288—289; *Michael,* Geschichte des deutschen Volkes III 69—124 etc., wo die ganze Literatur ausgiebig herangezogen ist. Zur Ergänzung sind zu nennen: *Schmidt Th.*, Die Meteorologie und Klimatologie des Alb. M. Dürkheim 1909; *J. Wimmer,* Deutsches Pflanzenleben nach Albertus M. Halle 1908; *H. Stadler,* Albertus M. als selbständiger Naturforscher (Forschungen zur Geschichte Bayerns XIV 1906); vom selben Verfasser ist in der literarischen Beilage zur Augsburger Postzeitung 20. X. 1911 Nr. 46 u. 47 eine größere Arbeit in Aussicht gestellt; *Dr. S. Killermann,* Die Vogelkunde des Alb. M. Regensburg 1910.

[3]) Scriptores Ord. Praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati. Opus inchoavit Quetif, absolvit Echard. I. (Lutetiae Parisiorum 1719) 162—184.

Digitized by Google

seiner Werke zusammengestellt und für die allgemein-bibliographischen Arbeiten, die Gelehrtenlexika usw. die Grundlage geschaffen; als Vertreter dieser Literatur sei genannt *J. Brucker*[1]), der in seiner *Historia critica philosophiae* von 1743 etwas ausführlicher über Albert handelt. Brucker hebt bereits jene 2 Verdienste Alberts hervor, die den Hauptgegenstand der folgenden Literatur ausmachen: die entgültige Einführung des Aristoteles in die Scholastik und die Behandlung der Naturwissenschaften und ihre Bereicherung durch eine Reihe überraschender Beobachtungen. Im übrigen hat der Verfasser der kritischen Geschichte der Philosophie die Auffassung der damaligen Protestanten zur seinigen gemacht und sieht in der Scholastik nur eine krankhafte Erscheinung (,ulcera').

2. Ungefähr ein Jahrhundert später haben einige hervorragende Männer der Albertforschung eine nachhaltige Anregung gegeben. *Jourdain Amable* hat 1818 das von der Pariser Akademie vorgelegte Thema über die alten Übersetzungen des Aristoteles bearbeitet und durch seine Untersuchungen über die Gestalt, in der Aristoteles seinem lateinischen Kommentar vorlag, einen wichtigen Beitrag zur Methode Alberts geliefert[2]). Bereits vor[3]) Jourdain und nach ihm sind die Übersetzungen des Stagiriten behandelt worden; hier ist indes nur Jourdain zu nennen: denn er hat auf Albert den Großen als auf den ,Hauptpunkt' hin-

---

[1]) In der öfter erwähnten Historia critica philosophiae III (Lipsiae 1743) 703; 788—798.

[2]) Die Arbeit ist 1842 in Paris neu erschienen: ,Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d' Aristote sur les commentaires grecs ou arabes employès par docteurs scolastiques. Nouv. éd. revue et augmentée par *Charles Jourdain.* Letzterer hat seinerseits in La philosophie de s. Thomas d'Aquin. 2 vol. Paris 1858 die unter anderen von der Akademie vorgelegte Frage über die Abhängigkeit des hl. Thomas von Alberts Philosophie behandelt, ist aber Albert bes. dessen Stellung zu Aristoteles nicht völlig gerecht geworden.

[3]) Vgl. bes. *Buhle,* De fontibus unde Albertus M. libris XXVI animalium materiam hauserit (Commentat. Soc. reg. scient. Gottingensis XII 1793/4, 94—115), dessen Resultate Jourdain größtenteils zurückweist.

Digitized by Google

gewiesen, ‚auf den man bei diesem Studium seine Aufmerksamkeit zu richten habe‘, und über ihn ‚Details gegeben, wie sie sich nirgends in solcher Vollständigkeit vereint finden‘. Jourdain wurde viel benutzt und bedarf nachträglich (inbezug auf Albert den Großen) nur weniger Korrekturen. — Nach Jourdain ist zu nennen *H. Ritter*[1]), der in gleichem Sinne mit warmer Begeisterung Alberts Verdienste um die Philosophie des großen Griechen feiert. Ritter, der für die Darstellungen der Geschichte der Philosophie vielfach vorbildlich geworden ist, hat aber durch Nichtbeachtung der Methode Alberts ein Festhalten desselben an der Emanationslehre behauptet[2]). Zwei andere anerkannte Autoritäten, der Botaniker *Ernst Meyer*[3]) und *Alexander v. Humboldt*[4]), haben durch das hohe Lob, das sie dem feinen Beobachter des 13. Jahrhunderts spendeten, die Aufmerksamkeit der Naturhistoriker auf Albert den Großen gelenkt.

3. Diese Anregungen blieben nicht ohne Wirkung; es erschienen in der nächsten Zeit Arbeiten über Alberts Philosophie, sein Verhältnis zu *Ibn Sina,* zu *Moses Maimonides,* zu Aristoteles, über seine naturwissenschaftliche Tätigkeit, über ‚seine Epoche als Ausgangspunkt der experimentellen Schule‘ etc. Albert hat dabei freilich die widersprechendsten Beurteilungen erfahren. — Zusammenfassend hat *J. Sighart*[5]) über Alberts Leben und Wissenschaft gehandelt.

4. Einen besonderen Aufschwung der Literatur bewirkte die sechshundertjährige Gedächtnisfeier des Todestages Alberts 1880. Eine Reihe von Schriften erschien zur Ver-

---

[1]) Geschichte der christlichen Philosophie. 4. T. (Hamburg 1845) 181—256.

[2]) AaO. 199, 251.

[3]) In der Linäa X (1836) 641—741; XI (1837) 545. *E. Meyer* hat auch die Neuausgabe der Bücher De Vegetabilibus in Angriff genommen.

[4]) Im Kosmos (Stuttgart 1847) I 130; II 283—284; *Alex. von Humboldt* an *Ernst Meyer*, Linäa XI 547.

[5]) In dem schon öfter genannten Werk Albertus Magnus, Regensburg 1857.

Digitized by Google

herrlichung des Festes: über Albert in Geschichte und Sage, über sein Leben, sein Verhältnis zur Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, besonders wieder zu Aristoteles, Albert als Botaniker. Die wichtigste Arbeit sind *Hertlings* schon öfter erwähnte gründliche Untersuchungen ‚über das Leben Alberts des Großen, über die Benützung der aristotelischen Schriften und die Gestalt der aristotelischen Philosophie bei Albert und zur Charakteristik scholastischer Naturerklärung und Weltbetrachtung'.

5. *E. Michael* bot sich endlich in seiner Geschichte des deutschen Volkes Gelegenheit, ‚dem größten Gelehrten des deutschen Mittelalters' ein würdiges Denkmal zu setzen. Neben einer eingehenden Biographie bietet Michael eine gründliche, zusammenfassende Darstellung über Albert des Großen naturwissenschaftliche Methode[1]). Die Verdienste Alberts um Aristoteles werden durch besondere Hervorhebung der ‚Schwierigkeiten in Ermittelung seiner Lehre' voll und ganz gewürdigt[2]); vor allem ist die Bedeutung Alberts für den Entwicklungsprozeß der Scholastik, mehr als es bisher geschehen war, betont[3]). Michael wendet auch Albert dem Großen als Mystiker, Moralisten und als Exegeten[4]) seine Aufmerksamkeit zu.

6. Die äußerst verdienstlichen Bestrebungen *Bäumkers* in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des MA. konnten den großen Philosophen von Köln nicht unbeachtet lassen; es finden sich denn auch in den einzelnen Heften sehr wertvolle Beiträge über Albert[5]); vor allem aber eine vorzügliche Untersuchung *Arthur Schneiders*[6])

---

[1]) Geschichte des deutschen Volkes III 445—460 (Albert als Naturhistoriker); in dieser Darstellung sind insb. die verschiedenen Urteile über Albert in großer Zahl zusammengefaßt und richtiggestellt.

[2]) AaO. 113—119.

[3]) AaO. 119—124.

[4]) AaO. Albert als Mystiker 143—145; als Moralist 245—248; als Exeget 218—221.

[5]) Vgl. B. II H. VI. Die Impossibilia des *Siger von Brabant* (1898 von *Cl. Bäumker*) 17, 49 72[4]; B. III H. III. Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu *Avencebrol* von *M. Wittmann* 26—29., etc.

[6]) *Arthur Schneider,* Die Psychologie des Albertus M. 2 Teile



über die Psychologie Alberts des Großen. — Das einstens von *Denifle* so mächtig angeregte Studium über die Geschichte der Scholastik hat bereits eine Reihe von Schriften zutage gefördert, welche die nötigen Vorarbeiten zu Albertstudien darbieten und zu eingehenderen Untersuchungen über Albert führen werden; eine Arbeit steht bekanntlich von dem Verfasser der trefflichen Geschichte der scholastischen Methode *M. Grabmann*[1]) in Aussicht. — Über die Moraltheologie Alberts ist im vergangenen Herbst ein dankenswertes Werk von *Hermann Lauer*[2]) erschienen.

Aus dieser Literaturübersicht ergibt sich, daß vornehmlich Alberts Aristoteleserklärung und seine Naturwissenschaft zum Gegenstande der Untersuchungen genommen wurden; über seine Theologie, speziell die Dogmatik, liegt eine eingehende Arbeit nicht vor und doch ist gerade ihre Untersuchung für die Stellung Alberts in der Geschichte der Scholastik von größter Wichtigkeit. Bei einer Würdigung dieser Stellung ist vor allem Rücksicht zu nehmen auf jene drei großen Aufgaben, als deren glückliche Lösung die Scholastik auf ihrem Höhepunkte sich darstellt: Ausbildung und Einführung der peripatetischen Philosophie — Verwendung derselben in der Theologie — Zusammenfassung des Überlieferten und Neugewonnenen zu einem festgefügten theologischen System. Da über die erste Aufgabe und ihre Lösung bei Albert schon eingehende Studien existieren, wird im folgenden besonders auf die beiden andern die Aufmerksamkeit zu richten sein.

---

in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hg. von *Cl. Bäumker*. 1903, 1906.

[1]) Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i. B. I. 1909; II. 1911.

[2]) Die Moraltheologie Alberts des Großen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Lehre des hl. Thomas. Freiburg i. B. 1911.

Digitized by Google

II.

Die Werke Alberts des Großen

Unter dem Namen Alberts sind in den Katalogen, Handschriften und Drucken über 400 Schriften[1]) aufgeführt. Albert selbst hat davon eine ganz bestimmte große Gruppe herausgehoben und gleichsam als sein eigentlichstes Lebenswerk kenntlich gemacht. Eine ununterbrochene Kette von Verweisen, Ankündigungen und systematischen Angaben verbindet nämlich eine Reihe von Werken so, daß dieselben einerseits als echte Erzeugnisse eines und desselben Verfassers sich ausweisen, anderseits als zusammengehörige Bestandteile eines gewaltigen nach mehr oder weniger einheitlichem Plane[2]) durchgeführten Werkes erscheinen. Diese Verweise etc., die nach Hunderten[3]) zählen, sind für Albert

---

[1]) Die wichtigsten Werke hat zuerst *Petrus Joanny* (1651) in einer großen Gesamtausgabe vereinigt (Lyon 21 fol.-B), wie *Alexander Natalis* sagt, *multo labore, nullo criterio.* Einen Abdruck davon besorgte 1890—99 *Aug. Borgnet* (Paris 38 Gr. Q—B), leider ohne die Mängel zu verbessern; die von den Schreibern vielfach verderbten Eigennamen wurden unbedenklich in einem Band in dieser, im andern in jener falschen Form beibehalten; die Verifizierung der Texte ist eine höchst mangelhafte; die Vätertexte an einigen Stellen nach modernen Väterausgaben ohne weiteres zu ändern, war eine sehr unglückliche Idee: man ist erstaunt, Drucke aus dem 15. u. 16. Jhdt. zu finden, die ungleich besser sind als diese Gesamtausgabe.

[2]) Die Auffassung *Sigharts,* Albertus M. 61[1], die auch in der Gesamtausgabe beibehalten ist, als wären die kleinen philosophischen Schriften *(parva naturalia)* gegenüber den großen nur Gelegenheitsschriften, wie etwa die opuscula des hl. Thomas gegenüber seinen Summen, ist unrichtig.

[3]) In dem kleinen Schriftchen *De motibus progressivis* (opp. X 321—358) werden beispielsweise in Verweisen und Ankündigungen von Werken Alberts genannt: *de somno et vigilia* (2mal), *de sensu et sensato* (5mal), *de anima* (8mal), *de anima III* (3mal), *de anima II* (1mal), *de motibus animalium* (4mal), *de animalibus* (3mal), *Physica* (4mal), *Physicorum VIII* (9mal), *VII* (2mal), *V* (2mal), *de coelo et mundo I* (2mal), *II* (1mal), *metaphysica* (1mal), *Ethica* (2mal), *Ethicorum I* (1mal), *X* (1mal), *Ethica monastica* (2mal), *de spiritu et respiratione* (1mal).

Digitized by Google

durchaus charakteristisch und vermöge ihrer dreifachen Funktion, einer systematischen, kritischen und chronologischen, von größter Bedeutung. Eine Zusammenstellung der Werke, in der dieser Plan und dieser Zusammenhang zum Ausdruck kommt, bietet bereits einen interessanten Einblick in die Arbeitsweise Alberts des Großen. Albert gibt häufig seinen Plan sehr ausführlich und bis ins kleinste Detail ausgefeilt an, hier genügt es, die Hauptgedanken herauszuheben.

Die Werke Alberts zerfallen in zwei große Gruppen, philosophische und theologische, beide Begriffe in weiterer Fassung genommen.

A) Philosophische Werke

Wie aus der Gestalt der Werke und Alberts Angaben sich ergibt, will diese lange Reihe von Schriften das ganze peripatetische System in folgerichtiger Durchführung darstellen und zugleich in jenen Partien, für welche eine Arbeit des Aristoteles vorliegt, dieselbe den Lateinern verständlich machen:

I. Philosophia rationalis (Logica)

Albert betrachtet die exakte logische Form als ein charakteristisches Merkmal, als einen wesentlichen Vorzug der peripatetischen Schule [1]). Die dialektische Schulung des Geistes ist ihm daher die notwendige Vorbereitung [2]) zum weiteren Studium der Philosophie. Den Plan zu seiner Logik entwickelt Albert an mehreren Stellen; am einfachsten und klarsten in der Einleitung zu den *Elenchi* [3]): Hauptgegenstand (Subjekt) der Logik ist die *Argumentatio*, die sich immer mehr oder weniger vollkommen in die syllogistische Form bringen läßt. Die sachgemäße Erörterung über dieses Subjekt erfordert als Einleitung die Behandlung der Bestandteile *(principia)* des Syllogismus.

---

[1]) Vgl. opp. II 711—713; im folgenden ist immer nach *Borgnets* Ausgabe zitiert.

[2]) Vgl opp. I 1—6.

[3]) Opp. II 525—526: vgl. opp. I 6—8; 14—16; 373—375 etc.

Digitized by Google

Darnach ergibt sich folgender Aufbau: in einem ersten Teile *de definitione* ist über die principia remota des Syllogismus d. h. über Subjekt und Prädikat des Satzes zu handeln; im zweiten *de interpretatione* über die principia proxima d. h. über die enuntiatio. Der dritte (Haupt-)Teil *de demonstratione* zerfällt wieder in zwei große Abschnitte: der erste hat zum Gegenstande den *‚Syllogismus secundum se‘* die syllogistische Form im allgemeinen; der zweite den *‚Syllogismus contractus ad materiam‘* und zwar in drei Abhandlungen, je nachdem diese *materia* eine *necessaria* ist oder *probabilis* oder *‚quae apparet esse‘*.

Die Ausführung umfaßt demnach:

a) de definitione[1]: 1. de praedicabilibus[2] (opp. I 1—149) — 2. de praedicamentis (opp. I 149—304) — 3. de sex principiis[3] (opp. I 304—372) — 4. de divisionibus[4];

b) de interpretatione: 5. Perihermenias (opp. I 373—457);

c) de demonstratione: α) de Syllogismo secundum se: 6.[5] de

---

[1]) In den Katalogen der Werke wird oft ein und dasselbe Werk unter verschiedenen Titeln aufgeführt; *Weiß* hat ihnen dann in den *Primordia* mehrere Nummern gegeben und an vielen Stellen die Identität bemerkt; auf ihn sei in dieser Beziehung verwiesen; hier soll sie nur angegeben werden, wo Weiß sie nicht festgestellt oder als fraglich bezeichnet hat. So dürfte W. 80 (= Weiß, Primordia n. 80) *de diffinitionibus* nichts anderes sein als eine Zusammenfassung von *de praedicabilibus* und *de praedicamentis*. *Petrus de Prussia,* der es neben diesen beiden nennt (*Vita Alberti* p. 297), konnte auch nicht sein *v. h. = vidi hoc* beifügen. Vgl. auch die bibliographischen Angaben bei *Loë,* De vita et scriptis B. Alberti M. III de operibus a b. Alberto scriptis, Anal. Boll. XXI (1902) 361—370.

[2]) Im Stamser Katalog, den Denifle im Archiv f. Literatur- u. Kirchengeschichte des MA. II (Berlin 1886) 226—240 (Alberts Werke 236—237) veröffentlicht hat und der nach Weiß im folgenden mit D bezeichnet wird, heißt das Werk *Super Porphyrium* (W. 270).

[3]) Ist eine Ergänzung der *Praedicamenta* mit Zugrundelegung der gleichnamigen Schrift des *Gilbertus Porretanus.*

[4]) Ist nicht gedruckt: Albert gibt als Inhalt: ‚Qualiter ex divisione colligitur cujuslibet incomplexi definitio‘ (opp. I 373); es ist wohl identisch mit *de divisionibus Boetii* (W. 94).

[5]) Ist nirgends angegeben, aber Albert schreibt: ‚Ad adminiculum libri Priorum fecit Boetius librum categoricorum syllogismorum,

Digitized by Google

categoricis syllogismis — 7. Analytica priora (opp. I 459—809) — 8. de hypotheticis syllogismis[1]). — β) de Syllogismo contracto ad materiam — necessariam, probabilem, quae apparet esse: 9. Analytica posteriora (opp. II 1—232) — 10. Topica (opp. II 233—524) — 11. Elenchi (opp. II 525—713).

Damit schließt Albert seine Logik ab, nicht ohne zu bemerken, daß er sie zum erstenmal in ihrer Vollständigkeit zusammengefaßt, und nicht ohne den Leser an die Pflicht der Dankbarkeit für seine Mühe zu erinnern[2]).

II. Philosophia realis

Nach[3]) der Einführung in die Dialektik geht Albert an die Ausarbeitung der Realphilosophie, die nach den bekannten drei Abstraktionsstufen in Metaphysik, Mathematik und Physik sich scheidet. Da die Metaphysik zur Sicherstellung der Spekulation die andern Teile zum Unterbau haben muß, entsprechend der dem menschlichen Intellekte eigentümlichen Erkenntnisweise, die von der sinnlichen Erfahrung ausgeht, will Albert die Reihenfolge umkehren und zuerst behandeln[4]) die

a. Philosophia naturalis (Physica). Von dem Satze ausgehend, daß als Subjekt der Physik das Corpus mobile anzusehen sei, entwirft Albert einen sehr komplizierten Plan[5]) der *Scientia naturalis:* das *Corpus mobile* kann betrachtet werden an sich *(secundum se)* ohne Rücksicht auf die Materie und die Art der Veränderung und mit Berücksichtigung der Materie *(contractum ad materiam).* In letzterem Fall kann der Körper sein einfach *(simplex)* oder zusammengesetzt *(mixtum).* Das *Simplex* ist zu be-

---

quem et nos ante librum Priorum a notis expositum breviter ordinavimus' (opp. II 4).

[1]) Ist gleichfalls nirgends erwähnt; Albert kündigt es wenigstens in den *Priora* 2mal an: ‚In proprio de syllogismis hypotheticis libro dicemus' (opp. I 655 674).

[2]) Opp. II 713.

[3]) Es ist hier nicht die Rede von einer chronologischen Reihenfolge, sondern nur von einer sachlichen Anordnung.

[4]) Vgl. opp. III 4; VI 2.

[5]) Opp. III 2—10.

Digitized by Google

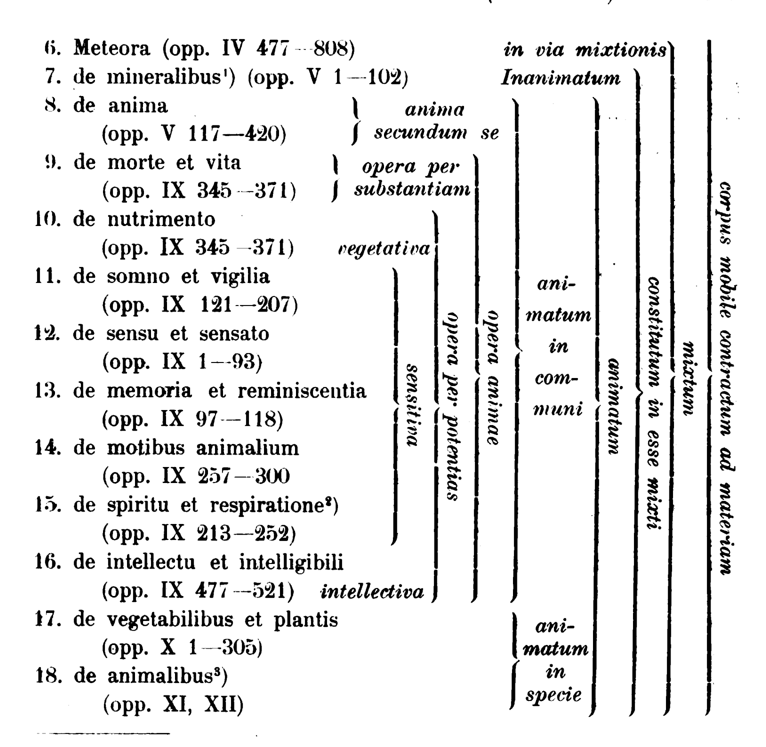
handeln einmal als Subjekt der formalen (nicht bloß örtlichen) Veränderung und als Subjekt der lokalen Bewegung. Das *Mixtum* dagegen zunächst in seinem Zustandekommen *(in via mixtionis)* und dann als fertiger zusammengesetzter Naturkörper *(constitutum in esse mixti)* dieser letztere ist entweder leblos *(inanimatum)* oder ein Lebewesen *(animatum).* Die Behandlung der Lebewesen scheidet sich in einen allgemeinen Teil über das Lebensprinzip und seine Funktionen und in einen speziellen, die Naturgeschichte der Lebewesen. Der allgemeine Teil ist aufgebaut wie folgt: an der Spitze steht der Traktat über das Lebensprinzip in sich *(secundum se);* es folgen die Abhandlungen über die *,opera animae'* und zwar zunächst die *,opera animae in corpus per substantiam'* (man möchte übersetzen ,Belebung des Leibes'). Die *,opera animae per potentias'* sind dreifach, vegetative, sensitive, intellektive und werden nach dieser Einteilung in drei Gruppen behandelt. Weil die sinnliche Tätigkeit Bewegungsprinzip ist, umfaßt ihre Behandlung auch den Traktat über die Bewegung der Lebewesen. Demnach ergeben sich folgende Schriften:

Schrift			
1. De auditu physico[1]) (opp. III)	*corpus mobile secundum se*		
2. de generatione et corruptione (opp. IV 345—437)	*Subjectum motus formalis*	*Simplex*	*corpus mobile contractum ad materiam*
3. de coelo et mundo (opp. IV 1—321)	*Subjectum motus localis*		
4. de natura locorum[2]) (opp. IX 527—585)			
5. de causis proprietatum elementorum et planetorum (opp. IX 635—641)			

[1]) Ist vielleicht identisch mit *de corpore mobili* W. 71: Über den Namen *de auditu physico* vgl. opp. III 20. W. 5 *de aeternitate* (in einer Erfurter Hs [13./14. Jhdt.] Albert zugeschrieben) ist nach Ausweis des Inc. u. Fin. eine Abschrift des Tractatus IV im 4. Buche *de auditu physico*, dagegen ist W. 6 *de aeternitate mundi* (gleichfalls in einem Erfurter Ms [13. Jhdt.] und in Cod. 2303 (11) der Wiener Hofbibliothek mit dem Namen Alberts versehen) identisch mit *de aeternitate mundi contra murmurantes* des hl. Thomas.

[2]) Der zweite Teil dieser Schrift, die *Cosmographia*, ist wohl dasselbe wie W. 73.

Digitized by Google



[1]) W. 167 *Lapidarius* ist wahrscheinlich dasselbe; einen Teil der Abhandlung *de Mineralibus* nennt Albert selbst *Lapidarius* (opp. XII 441); desgleichen W. 221 *de naturis lapidum.*

[2]) Bei Weiß sind angegeben unter nr. 304: *de respiratione et inspiratione*; nr. 79: *de differentia Spiritus et animae*; nr. 349: *de Spiritu et respiratione.* Es kann kein Zweifel sein, daß hier nur 3 Titel desselben Schriftchens vorliegen. Dasselbe zerfällt in 2 Teile: *de Spiritu* und *de respiratione et inspiratione.* Der erste Teil wird von Albert angekündigt unter dem Titel *de differentia spiritus et animae* (opp. III 9) im Anschluß an das gleichnamige Werk des *Kosta-ben-Luka.*

[3]) Aus den Büchern *de animalibus* wurden häufig einzelne Traktate herausgeschrieben, die nunmehr in den Katalogen als selbständige Werke aufgeführt sind: als solches gibt *Weiß* unter nr. 25 an: *de arte mascalciae;* hierher gehören wohl auch nr. 36, 42, 125, 133, 216, 250; zu W. 267: *de Physiognomia,* nicht zu verwechseln mit W. 321, der Physiognomia des *Michael Skotus,* bemerkt *Borgnet* (Alberti M. opp. I, LXIII): ‚Quisquis sit ille Albertus, Magnum esse nemo

Digitized by Google

Soweit hat Albert seinen Plan genau vorher angegeben; bei der Ausführung[1]) haben sich nachträglich Zusätze als zweckdienlich herausgestellt; als solche erscheinen:

19. De indivisibilibus lineis[2]) (opp. III 463—481) — 20. de motibus progressivis[3]) (opp. X 321—358) — 21. de aetate[4]) (opp. IX 305—319) — 22. de natura et origine animae (opp. IX 375—434) — 23. Epist. de natura animae et contemplatione ipsius[5]).

---

mihi suadebit': es scheint aber doch, daß diese *Physiognomia* echt und nach Ausweis des Inc. u. Fin. nichts anderes ist als Tractatus II im 1. Buche *de animalibus;* Albert selbst (opp. XI 33, XII 62) und die meisten Hss und Drucke nennen diesen Traktat *scientia physiognomiae.* Dasselbe dürfte gelten von W. 58: *de complexionibus.* Opp. XII 194, 315, 326 wird immer auf *de multiplicitate complexionum* oder *de complexionibus* zurückverwiesen. *De animalibus* wurde auch benutzt von dem Verfasser des so oft Albert zugeschriebenen *de secretis mulierum.* In der Ausgabe von 1478 (1482?), in dem mir vorliegenden Exemplar als *editio princeps* bezeichnet (bei *Hain,* Repertorium bibl. 563), heißt es in einer für die Verfasserfrage interessanten Stelle des Vorwortes: ‚Causa autem efficiens (sc. hujus libri) dicitur fuisse Albertus, qui composuit praesentem tractatum; quod tamen proprie loquendo non est verum; probatur: id quod non est, non est causa efficiens scientiae nunc existentis, sed d. Albertus non est, quia dudum est corruptus; ergo etc.; sed improprie loquendo dicimus, quod d. Albertus est causa efficiens hujus scientiae propterea, quia ordinavit unum librum, de quo alii libri sunt scripti quousque praesentes libri venerunt ad notitiam nostram'. Dieser ‚unus liber' ist *de animalibus;* in anderen Ausgaben, zB. bei *Hain* 553, wird es auch ausdrücklich genannt.

[1]) Auch in Bezug auf die Reihenfolge schien Albert zur Erleichterung des Verständnisses eine Abweichung von der anfangs fixierten Ordnung zweckdienlich; so wird *de intellectu et intelligibili* vor *de sommo et vigilia* behandelt (opp. X 478).

[2]) Eingeschoben zwischen l. VII u. VIII *de auditu physico.* Die Bemerkung *Loës* op. c. 369 (6) ‚Non est Alberti sed Aristotelis', ist nicht ganz richtig. Περὶ ἀτόμων γραμμῶν liegt zwar zugrunde, ist aber nicht identisch.

[3]) Heißt auch *de principiis motus (progressivi).* W. 207, 279, 280 sind identisch.

[4]) W. 165 *de juventute et senectute* ist wohl das 2. Buch von *de aetate;* aber W. 174 *de longitudine et brevitate vitae* ist kaum gleich W. 165, sondern der 2. Teil von *de morte et vita.*

[5]) Wird in den Katalogen nicht erwähnt; Albert sagt: ‚Prae-

Digitized by Google

Zu beachten ist, daß Albert die Schrift de unitate intellectus contra averroistas (opp. IX 437—474), zu der er am päpstlichen Hofe den Stoff gesammelt hatte[1]), durch zahlreiche Verweise[2]) in sein großes philosophisches Werk gleichsam eingefügt hat. *De quindecim Problematibus*[3]) ist bloße Gelegenheitsschrift, ein Antwortschreiben auf einen Brief von Paris.

b. Mathematica. In der Physik ist ein Werk in Aussicht gestellt *,de mathematicis omnibus'*. Albert kündigt es oft von neuem an und bezeichnet es endlich als vollendet. Aber von all dem ist kaum etwas bekannt, wenigstens nichts gedruckt[4]). Als einen Rest von mathematischen

---

cipue ad hoc subtiles induximus rationes in epistola, quam sociis nostris edidimus de natura animae et contemplatione ipsius' (opp. VI 10; vgl. opp. VI 113). Möglicherweise ist diese *Epistola* identisch mit *de natura et origine animae* (opp. IX 375—434), in dessen letztem Teil die *contemplatio* eine bedeutende Rolle spielt.

[1]) Vgl. opp. XXXIII 75, 100.

[2]) Vgl. opp. IX 460, 462, 464, 465 etc.

[3]) W. 66 ist angegeben *Contra Averroistas quaestiones;* genannt ist zur Bezeugung auch D, aber der Titel ist unvollständig: in D heißt er *Problemata contra Averroistas XV quaestiones;* es ist also dasselbe wie *de quindecim Problematibus.*

[4]) Der Umstand, daß alle mathematischen Schriften verloren seien, ist *Hertling* (Albertus M. 64, 64[1]) und *Loë* (op. c. 370) so schwerwiegend erschienen, daß sie an das ehemalige Vorhandensein solcher Werke nicht recht glauben können. Es sprechen aber starke Gründe gegen diesen Zweifel. Nach Albert lassen sich als Hauptteile der mathematischen Wissenschaften unterscheiden *Arithmetica, Geometria, Astronomia* mit der *Perspectiva* und die *Musik.* Diese Werke werden nicht nur am Beginn der Physik in Aussicht gestellt: ,deinde loquimur de mathematicis omnibus', sondern auch sonst häufig angekündigt (vgl. opp. II 263, III 22, 265, IV 183, 186, 696, VII 408, IX 35, 561, XI 51, 500, XII 308). Endlich bezeichnet sie Albert als vollendet: Eine Reihe von Stellen, wie etwa ,determinatum est in II[a] Arithmeticorum', ,probatum est in Geometricis', ,probatum est in perspectivis', ,demonstratum est in libro de speculis' sind vielleicht nicht ganz bestimmt eindeutig; es könnten Werke anderer Mathematiker gemeint sein. Dagegen schreibt Albert deutlich ,Amplius in scientia astrologie jam diximus, quod sol etc. (opp. IV 200); ,sicut in XV et XVI tertii Geometriae nostrae determinatum est' (opp.

Digitized by Google

Werken könnte man bezeichnen das *Speculum astrono-*

VI 148) und ,sicut in primo nostrae Geometriae ostendimus' (opp. VI 324). Die wichtigste Stelle aber steht in der Einleitung zur Metaphysik. Ganz dem ursprünglichen Plane gemäß erklärt Albert, er wolle nunmehr nach Vollendung der *naturales* und *doctrinales scientiae* (,Naturalibus et doctrinalibus jam quantum licuit scientiis elucidatis') zur Metaphysik übergehen. Was bedeutet hier doctrinalis scientia? *Hertling* bemerkt: ,Man möchte vielleicht geneigt sein, hier unter den *doctrinalia* an die Mathematik zu denken. Doch fehlt hiezu die Berechtigung, wenn anderwärts: *sermo doctrinalis physicus de coelo et mundo* steht'. (*Loë* setzt sich mit dieser Stelle nicht auseinander; er erwähnt einen einzigen Text über die Geometrie und bemerkt, derselbe könnte unecht sein). Diese Bemerkung ist nicht zutreffend; es handelt sich hier nicht bloß um das Wort *doctrinalis,* sondern um die ganz unzweideutige Erklärung, die Albert darüber gibt:

1. Die Überschrift des ersten Kapitels heißt: ,Et est digressio declarans, quod tres sunt scientiae theoreticae et quod ista (sc. Metaphysica) inter tres est principalis (opp. VI 1). Wenn die *doctrinalis* dasselbe ist wie die *naturalis,* wo wäre die dritte?

2. Albert gibt ganz genau das Objekt der *doctrinalis* an, von der er spricht. Nach Vollendung der *Naturalia* und *Doctrinalia* ist, so sagt er, die Metaphysik zu behandeln. Denn diese vervollkommnet den Intellekt ,secundum quod divinum quoddam existit in nobis, sicut scientia naturalis perfecit eundem prout est cum tempore, et quemadmodum perfectus est a doctrinalibus in quantum ad continuum inclinatur' (opp. VI 1). Die *naturalis scientia* und die *doctrinalis* sind hier deutlich unterschieden nach dem Abstraktionsgrad, wie sie Albert schon eingangs der Physik unterschieden hatte. ,Es erhellt, so fährt er fort, aus dem, was in den Naturwissenschaften betrachtet wurde, daß das Objekt der Physik nicht abstrahiere von Materie und Bewegung; ,ex his autem, quae in quadrivio bene probata sunt, scitur omnes scientias doctrinales medium suae demonstrationis accipere secundum rationem diffinitivam formae . . . quae non dependet ad physicam materiam: et ideo in omni varietate physicorum manet univoca sicut circulus et quadratum et par et impar et omnis proportio numeri et continui et diapente et diatesseron in musicis et conjunctio et praeventio et omnis stellarum aspectus' (opp. VI 1—2).

3. Endlich nennt Albert direkt die Mathematik: Sicut autem causa tertia in ordine fundatur in secundaria et secundaria in primaria et primaria non fundantur in aliquo: ita naturalia et doctri-

Digitized by Google

micum[1]) (opp. X 629—650), an dessen Echtheit übrigens mit Unrecht gezweifelt wurde. Das *Scriptum super arborem Aristotelis,* das sich in die Gesamtausgabe hineinverirrt hat, ist nirgends bezeugt; der Schluß ist sicher Alberts unwürdig. Das Albert zugeschriebene *de sphaera* ist ein Werk des *Johannes de Sacro Busto.*

c. Metaphysica. Nachdem durch Physik und Mathematik eine sichere Grundlage der Spekulation geschaffen[2])

nalia fundantur in divinis et divina non fundantur sed fundant tam mathematica quam *physica* (opp. VI 2).

Nach dem Gesagten ist nicht zu zweifeln, daß Albert selbst mathematische Werke bezeugt. Der Katalog D bestätigt das Behauptete: ‚Item exponit Euclidem, perspectivam Almagesti et quosdam alios mathematicos: ähnlich *Petrus de Prussia.* Aus den Katalogen ergäbe sich, daß Albert nach der ihm eigenen Weise eine Erklärung der Arithmetik des *Boetius,* der Geometrie *Euklids* — der oben angeführte Verweis in *XV et XVII tertii Geometriae nostrae* läßt einen Anschluß an Euklids Theoremata erkennen — des ptolomäischen Almagest, der Perspektive des *Alhazen* geschrieben habe; will man den Ausdruck Quadrivium pressen, was nach Albert (opp. VI 32) *arithmetica, musica, geometria, astronomia* umfaßt, so läge ein Zeugnis Alberts vor für die Angabe des Petrus de Prussia, daß auch *De musica* (W. 212) resp. *in musicam Boetii* geschrieben wurde.

Übrigens ist es wahrscheinlich, daß sich doch von diesen Werken einiges erhalten hat: in der Wiener Hofbibliothek finden sich: ‚*Epitome in Almagestum Cl. Ptolomei*‘ und ‚*Libri de perspectiva excerpti*‘ (Tab. codicum ms. Vindob. IV 5292, 1 u. 5176, 5). In ‚Eine Studienreise‘ (Zentralblatt für Bibliothekswissenschaft XVI [1899] p. 293) teilt *Max Curtze* mit: ‚In derselben (Münchener) Handschrift Clm. 453 hat *Schedel* eine *Perspectiva Alberti M.* in drei Büchern abgeschrieben welche ich sonst nirgends erwähnt finde. Sie hat schon recht gute Ansichten von der Struktur des Auges und den physiologischen Vorgängen des Sehprozesses. Der Verfasser, welcher ja nicht absolut sicher Albertus M. gewesen sein muß, kennt die wirkliche Optik des *Ptolomäus,* von welcher er das 2. u. 4. Buch zitiert; er kennt *Alhazen* und *Averroes,* dagegen nicht *Witelo,* so daß anzunehmen erlaubt ist, er habe vor diesem, also vor 1292 gelebt. Die Perspektive ist eines eingehenden Studiums wert‘.

[1]) Vgl. *Borgnet* opp. I XXXIX; *Hertling,* Albertus M. 25, 25[1]. D. nennt das Werk *Speculum astrobium.* W. 228, 317, 344, 345 und vielleicht auch 67 dürften identisch sein.

[2]) Vgl. opp. VI 1.

Digitized by Google

ist, behandelt Albert mit steter Rücksichtnahme auf die Resultate früherer Arbeiten und mit richtiger Betonung der Erfahrungswissenschaften als der öfter notwendigen Kontrolle die großen Probleme der *Philosophia prima* in

1. Methaphysica (opp. VI) — 2. de causis et progressu universitatis[1]) (opp. X 361—619) — 3. de natura deorum[2]).

III. Philosophia moralis

Als die Krone des ganzen philosophischen Systems bezeichnet Albert der Große die Moralphilosophie; über dieselbe wurden, wie es scheint, mehrere Werke[3]) geschrieben, nur zwei liegen vor:

1. Ethica (opp. VII) — 2. Politica (opp. VIII)

mit denen die Reihe der philosophischen Werke abschließt[4]).

---

[1]) Dieses Werk ist eine Erklärung des vielgenannten *lib. de causis* und nach Albert mit dem XI. Buch der Metaphysik zu verbinden.

[2]) Ist verloren, aber von Albert selbst deutlich als Kommentar des aristotelischen *de natura Deorum* (vielleicht ist gemeint *de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios* in der Pariser Ausgabe des Aristoteles von 1654, IV 603—676?) öfter angekündigt (opp. VI 604, IV 27, V 153, 334) und als geschrieben bezeichnet VI 89—90: ‚Jam autem diximus in libro de natura deorum quem vocamus philosophiam extraneam eo quod extraneis rationibus per similia vulgaria probatur solum probabiliter et vulgariter sicut et ipsam physicam credidimus communicare populis et declaramus ibi quod . . .‘ folgt ein Zitat.

[3]) Vgl. vorläufig *Petrus de Prussia,* Vita Alberti 295.

[4]) Hier seien noch erwähnt' *de rhetorica* oder *In rhetoricam Aristotelis; grammatica; poetica.* Die ersten 2 gibt *Petrus de Prussia* an; in D ist genannt die Erklärung der Rhetorik; es liegen auch ziemlich klare Zeugnisse Alberts vor. Opp. VI 355 heißt es: ‚de hoc autem (es handelt sich um die Erklärung der Fabel vom Himmelsträger Atlas) in principiis motuum animalium et in II coeli et mundi et in poeticis a nobis dictum est; die Rhetorik wird opp. VII 187 angekündigt; im Sentenzenkommentar in der Frage *de circumstantiis peccati* sagt Albert: ‚tamen nos alibi late disputavimus de circumstantiis et hoc poterat qui voluerit inspicere'. Die Herausgeber verweisen auf die Logik bes. *de sex principiis*; es findet sich dort kaum das Wort *circumstantia,* geschweige denn eine *lata disputatio;* dagegen deutet die oftmalige Zitierung der Rhetorik Ciceros und der Satz: ‚circumstantiae sunt locus rhethoricus‘, auf eine Rhetorik hin. Viel-

Digitized by Google

B) Theologische Werke

Die theologischen Werke scheiden sich in drei Klassen: dogmatische, exegetische und aszetische. Naturgemäß läßt sich nicht in der Weise wie bei den philosophischen ein systematischer Zusammenhang erwarten: viele Verweise schließen sie wenigstens in der Art zusammen, daß sie sich in den einzelnen Fragen zu einem Ganzen vervollständigen[1]). Umso beachtenswerter sind die großen systematischen Gesichtspunkte, die Albert über das Verhältnis von Philosophie und Theologie angibt. Die Theologie ist ihm die notwendige Vollendung des in der Philosophie begonnenen Wissens; sie ist für jedes wissenschaftliche Streben das Endziel und die höchste Blüte[2]). Sie steht auch mit der Philosophie in wunderbarer Wechselwirkung: einerseits ist die ganze Welt für den Menschen Theologie, da die Himmel die Herrlichkeit Gottes verkünden und das Firmament die Werke seiner Hände lobpreist[3]); andrerseits führt wieder die höchste mit der Offenbarung gegebene Erkenntnis Gottes, des Ursprungs aller Wesen, zur vollkommensten Erkenntnis des Geschöpflichen. In ganz erhabener Sprache hat Albert diesem Gedanken Ausdruck verliehen[4]): ‚Wie das Antlitz des Moses in göttlichem Glanze erstrahlte, als er vom Sinai herabstieg, so möge beim Herabsteigen von der Betrachtung des Dreieinigen unser Geist von Gottes Licht durchleuchtet sein, damit wir die geschaffenen Wesen, die von ihm als dem einen Prinzip herstammen, wahr und tief zu erfassen vermögen‘.

a) Dogmatische Werke

Hierher sind vor allem zu rechnen die groß angelegte, leider nur zur Hälfte vollendete *Summa theologiae* (opp.

---

leicht ist auch opp. XXIII, 294 von Bedeutung: nach der Bemerkung, daß *Caecilianus* inbezug auf das Genus des Wortes *ficus* von allen Grammatikern abweicht, heißt es: ‚Sed de Grammaticorum rationibus alibi dictum est‘.

[1]) Vgl. opp. XXVII 197, 508, 522, 214 etc.

[2]) Opp. XXXI 20, 30 31.

[3]) Opp. XX 571. [4]) Opp. XXXII 1.

Digitized by Google

XXXI—XXXIII) und der ausführliche, eng an den Text des Magister Sententiarum angeschlossene *Sentenzenkommentar* (opp. XXV—XXX); ferner die eigenartige *Summa de creaturis* (opp. XXXIV 307—761, XXXV), in der recht eigentlich die philosophischen Anschauungen Alberts geboten werden und der *Kommentar zu Dionysius Areopagita* (opp. XIV); er umfaßt alle Werke des Ps.-Dionysius — *de divinis nominibus* ist nicht gedruckt — mit Ausnahme von *de symbolica Theologia,* die Albert nicht zur Hand hatte[1]), weil sie nicht übersetzt war[2]).

b) Exegetische Werke

Wollte man den Katalogen glauben, so hätte Albert die ganze Bibel erklärt, in manchen Teilen sogar zweimal. *Petrus de Prussia*[3]) spricht von einem *Opus egregium super totam bibliam per modum Postillae* und fügt hinzu: ‚Scripsit quoque super multos libros bibliae eo modo, quo scripsit naturalem philosophiam, per Tractatus et Capitula dividens et distinguens'. Was Petrus mit dieser zweiten Angabe meint, ist nicht recht klar; die bekannten exegetischen Arbeiten rechnet er alle zur ersten Klasse *per modum Postillae.* Die Werke, die erhalten sind, gelten allgemein als echt; es sind:

1. Der Kommentar zu Job[4]) — 2. Die Erklärung der Psalmen (opp. XV—XVII) — 3. In cantica canticorum (nicht gedruckt) — 4. In Threnos (opp. XVIII) — 5. Super Baruch (opp. XVIII) — 6. Super Danielem (opp. XVIII) — 7. In duodecim Prophetas minores (op. XIX) — 8. Der große vielbewunderte Kommentar zu den 4 Evangelien (opp. XX—XXIV) — 9. Commentaria in omnes Pauli epistolas (nicht gedruckt) — 10. Postillatio aurea in apocalypsim (opp. XXXVIII 466—792).

Übereinstimmend werden außerdem in den Katalogen genannt *Super Isaiam, Jeremiam, Ezechielem.* Petrus de Prussia[5]) hat sie gesehen und bringt Zitate daraus. Albert

---

[1]) Vgl. das Inc. von *de divinis nominibus* bei *Loë* op. c. 367 (55).
[2]) Opp. XIV 990.
[3]) Vita Alberti 283.
[4]) Herausgegeben von *Weiß,* Freiburg 1904.
[5]) Vita Alberti 283, 133, 167.

Digitized by Google

selbst weist *Super Baruch*[1]) auf einen Jeremiaskommentar hin ,de qua successione habitum est in Jeremia'. Eine andere Stelle im Matthäuskommentar[2]) ,*et de omnibus illis dictum est Exod XII, 8 et sequ.*' ist vielleicht nur eine Zitation der hl. Schrift selbst.

c) Aszetische Werke

Die obgenannten exegetischen Arbeiten schlechthin zu den ,erbaulichen' Schriften zu rechnen, wie es geschehen ist[3]), dürfte doch wohl zu weit gegangen sein; dagegen ist *de muliere forti* (opp. XVIII 1—196) hierher zu rechnen, eine stellenweise allerdings unserem Geschmacke nicht mehr entsprechende Allegorie in großem Stil, ein Lobgesang auf das ,starke Weib', die hl. Kirche. Ebenso wird man zu den aszetischen Werken rechnen dürfen trotz des vielfach dogmatischen Inhalts das sogenannte *Opus tripartitum* über das hhl. Altarssakrament: es enthält die *Summa de officio missae* (opp. XXXVIII 1—165), die *Summa de sacramento Eucharistiae* (opp. XXXVIII 191—434) und die öfter fälschlich dem hl. Thomas zugeschriebenen[4]) *Sermones XXXII super Venite, comedite* (opp. XIII 667—799). Wie sich in den angeführten Schriften der tiefe Glaube und hingebende Liebe eines Heiligen zu Christus in der Eucharistie offenbart, so bekundet Albert seine selbst in der Legende verherrlichte große Verehrung (,inaudita devotio') zur Mutter des Herrn in seinem großen *Mariale*: *Quaestiones super evang. Missus est* (opp. XXXVII 1—321). Es ist das nicht eine streng dogmatisch gehaltene Mariologie und darf nicht als solche der Kritik unterzogen werden, vielmehr ist es ein in Prosa und Schulform geschriebener Hymnus auf die Gottesmutter, in dem Albert, wie es *Gottfried von Straßburg* in seinen Marienweisen oder *Konrad von Würzburg* in seiner goldenen Schmiede getan, alles Gute, Schöne und Erhabene der ganzen Schöpfung auf die Eine Auserwählte zu ihrem Lobpreise zusammenhäuft. Bezüglich der übrigen Albert

---

[1]) Opp. XVIII 361.

[2]) Opp. XX 283; vgl. 288.

[3]) Vgl. *Hertling* Albertus M. 19; dagegen *Michael* aaO. 219.

[4]) Vgl. darüber *Petrus de Prussia*, op. c. 179—182, 285.

Digitized by Google

zugeschriebenen mariologischen Schriften[1]) herrscht noch keine völlige Klarheit. In gleicher Weise ist bis jetzt eine endgültige Sichtung der vielen *Sermones*, *Orationes*[2]) usw., die den Namen Alberts tragen, nicht möglich; als echt gelten die für Alberts Auffassung der Theologie charakteristischen *Orationes super ll. IV Sententiarum.* An letzter Stelle ist zu nennen das mit tiefer Innigkeit und Salbung geschriebene Büchlein *de adhaerendo Deo* (opp. XXXVII 523—542), das in gewissem Sinne die höchste Blüte der Schriften Alberts darstellt, wie er selbst es im Eingang des Schriftchens ausspricht: Cogitavi mihi aliquid ultimate... depingere scriptitando de et super ab omnibus plena et possibili abstractione et cum solo Domino Deo expedita, secura et nuda firmaque adhaesione.

Das ist in den Hauptumrissen[3]) das gewaltige Lebenswerk Alberts, gleich großartig in seiner allumfassenden Ausdehnung, der in dem Titel *Doctor universalis* ein bleibendes Denkmal gesetzt wurde, wie in den großen Zusammenhängen, mit denen der Charakter der Wissenschaftlichkeit im Sinne eines ursächlichen Erkennens in eminentester Weise geboten ist.

---

[1]) Vgl. *Weiß*, Über mariologische Schriften des sel. Albertus 1904.

[2]) Beispielsweise ist die *Sequentia de s. Trinitate* W. 333 (vgl. darüber *Petrus de Prussia* op. c. 286) nicht von Albert, sondern von *Adam a St. Victore.* Vgl. *L. Goutier*, Oeuvres poétiques a Adam de S.-V. Paris 1858 I 143—153; MPL. 196 1456—1458 und die *Versus de missa* W. 380 stehen bereits in einem dem 12. Jhdt. angehörigen Cod. der Reuner Stiftsbibliothek (vgl. *Xenia Bernardina* II. T. I 13[n. 12, 4]); in Cod. 1516 der Wiener Hofbibliothek sind sie ohne Namen nach Alberts eucharistischen Traktaten abgeschrieben.

[3]) Über die übrigen Albert zugeschriebenen Werke folgen später einige Bemerkungen.

Fortsetzung folgt.

Digitized by Google

Literaturberichte

A. Übersichten

Literatur zur Lehre von der Kirche aus dem Jahre 1911

Eine sehr wertvolle Bereicherung hat in diesem Jahre die Fundamentaltheologie durch das Erscheinen des zweiten Bandes der Theologia fundamentalis von P. *Ignaz Ottiger S. J.* 1) erlangt. Der umfangreiche, 1062 Seiten zählende Band behandelt die Frage der Gründung und der Konstitution der Kirche (S. 9 bis 238), die Eigenschaften der Kirche (S. 238—495), die Kennzeichen der Kirche (S. 495—1062). Der Hauptvorzug des großartig angelegten Werkes, welches in dieser Zeitschrift (1911 S. 352) eingehend besprochen wurde, dürfte in der besonders gründlichen Behandlung der geschichtlichen Seite der Lehre von der Kirche liegen, welche bei diesem Traktate vor allem in Betracht kommt. Hier hat der Verfasser mit peinlicher Sorgfalt alles zusammengetragen, was irgend von Bedeutung ist, es ist kaum eine Frage, eine Schwierigkeit unberücksichtigt geblieben, wobei freilich die Einwürfe des modernen Rationalismus besonders beachtet werden. Das Buch ist somit in dieser Beziehung eine wahre Fundgrube für den Theologen.

Die sogenannte ‚**Cyprianfrage**‘ wurde durch das im Jahre 1910 veröffentlichte Buch von H. Koch von neuem aufgerollt. — *Prof. Dr. Seitz* unterzieht 2) die Ausführungen Kochs einer eingehenden Prüfung. Im ersten Teile seines Buches werden die einzelnen den Primat betreffenden Äußerungen Cyprians sowie auch sein praktisches Verhalten in dieser Sache geprüft und die schiefen

---

1) Theologia fundamentalis auctore *Ignatio Ottiger S. J.* Tomus II: De Ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinae magistra (Freiburg, Herder). — 2) Cyprian und der römische Primat, Regensburg,

Digitized by Google

Erklärungen und falschen Konsequenzen Kochs widerlegt und richtiggestellt, im zweiten Teile zeigt der Verfasser Kochs Schwächen und Verstöße gegen die dogmengeschichtlichen Normen (vgl. ‚Etudes' T. 128 p. 661 ff, Ref. v. *Adhemar d'Alès*).

Mit dieser Frage beschäftigt sich auch eine eingehende Studie von *Dr. Ernst* im ‚Katholik', welche leider viel zu viel zerstückelt und in diesem Jahrgange noch nicht vollendet erscheint **3)**. E. will beweisen, daß der hl. Cyprian auch jetzt, nach dem Erscheinen des Koch'schen Buches ein sehr guter Zeuge für den Primat bleibt. — Es wird zuerst die Echtheit der Rezension B. des cap. 4 de unit. nach Chapman **4)** erwiesen, dann die einzelnen cyprianischen Texte über den römischen Primat geprüft, besonders die angeblich direkte Leugnung des Primates in ep, 71,3, dann ep. 73,7, ep. 59,14. — Weiter wird festgestellt, worin der Ursprung der Einheit der Kirche nach Cyprian ist, schließlich die bekannte Schwierigkeit aus cap. 4 de unit. (Gleichheit der Apostel mit Petrus, der Bischöfe mit dem Papste) gelöst. Die angebliche Lehre Cyprians von der ‚Souveränität' des Bischofs deutet E. dahin, daß der Bischof nach Cyprian ‚in seiner Diözese „souverän" schalten und walten kann und dafür nur Gott verantwortlich bleibt, solange die für den Bestand der Kirche notwendige Einheit und der Friede in der Kirche gewahrt und ungefährdet bleibt'.

Denselben Gegenstand betreffen zwei Artikel von *C. A. Kneller* in der Zeitschrift für katholische Theologie. In dem ersten **5)** beweist K., daß die Worte in Cyprians ep. 48 n. 3 ‚ecclesiae catholicae radicem et matricem' von der römischen Kirche zu verstehen sind. Cyprian schreibt dieses Entschuldigungsschreiben an Kornelius und für Kornelius, also sind die Worte zu verstehen, wie sie Kornelius unter den damaligen Umständen verstehen mußte. Man hat aber damals in Rom die römische Kirche als Wurzel und Mutterschoß der Gesamtkirche betrachtet und diese römische Anschauung ist die Anschauung Kornelius'. Die Ansicht, welche die Worte auf die Gesamtkirche bezieht, ist schon grammatikalisch ungerechtfertigt und wird auch durch die angeblichen Parallelen aus Cyprian nicht bewiesen. — Der zweite Artikel **6)** zeigt, daß die Worte der ep. 59 n. 14 (‚ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est') von dem Primate des römischen Bischofs

Manz. — **3)** Cyprian und das Papsttum. Katholik 1911, Heft 5—12. — **4)** Vgl. Hugo Koch on St. Cyprian in ‚Revue Benedictine' 1910, S. 447. — **5)** Römisch-katholisch beim hl. Cyprian. Ztsch. f. kath. Theol. 1911, S. 253 ff. — **6)** Cyprian und die römische Kirche. Ztsch. f. kath.

Digitized by Google

zu verstehen sind. Dies ergibt sich nicht bloß aus der Parallele zu cap. 4 de unitate eccl. und allen Stellen, wo Cyprian von dem Aufbau der einen Kirche auf Petrus spricht, sondern weiter daraus, daß der Adressat Kornelius diese Worte von dem Vorrange Roms verstehen mußte, daß Cyprian die Appellation des Felizissimus an Rom als die ecclesia principalis, als das größte Verbrechen aufzählt, daraus, daß die römische Kirche als eine apostolische Kirche notwendig als eine Bewahrerin der ganzen wahren Lehre angesehen wurde, aus dem Umstande, daß Optatus, der Erbe der Anschauungen des Cyprian, offenkundig den Primat verkündigt.

H. Bruders hat in einer eingehenden Studie, die 146 Seiten umfaßt, in derselben Zeitschrift 7) die afrikanische Auslegung der Texte Mt 16,19; 18,18; Jo 20,22. 23 literarisch und historisch untersucht. Anhebend mit Tertullian findet die Arbeit in der donatistischen Theorie der Petrus- und Judas-Kirche (noch vor Augustin zu der Theorie der zwei Weltreiche: Satan-Christus, Babylon-Jerusalem erweitert) einen klaren sachlichen Abschluß. Die Darlegungen sind kurz gefaßt, setzen die Kenntnis der Literatur und die wichtigen Fragepunkte voraus, bieten aber für den Fachmann viel Neues. Die Schrift de pud. Tertullians wendet sich gegen den Bischof von Karthago, nicht direkt gegen den Papst, der allerdings mit dem sog. Edikt in den Kampf eingegriffen hat (S. 79—85). Verhältnis von Mt 18,18 zu Mt 16,19 (S. 89—93). Konservativer Charakter Cyprians, Firmilians und der Donatisten im Festhalten an den Beschlüssen der Agrippinus-Synode von Karthago (301 ff, 323, 331 ff, 469 ff, 698 ff). Die Einheit der Kirche wird von Cyprian und den Donatisten so eng gefaßt, daß die spätere Einschränkung der Sonderkirche auf Afrika allein theoretisch gefördert wird (312, 327—334). Bei der allmählichen Entstehung der Donatistensekte, sowie in den Schwierigkeiten des Cyprian und Firmilian handelt es sich keineswegs um die Art der kirchlichen Verfassung, sondern um die Einheit der Kirche, außer der es keine Gnade und keine gültigen Sakramente gebe (S. 93, 101—3, 301 ff, 308, 312 ff, 327 ff, 469 ff, 698 ff). Gründe für den sogenannten afrikanischen ‚Episkopalismus' (= Autokratie wegen rechtlicher Unsicherheit) S. 475—9, 691—5. Gleicher innerer Aufbau der Donatisten-Kirche wie der der katholischen, dieselbe Gliederung in der Verfassung (469, 474, 478, 699). — Für die letzten

Theol., S. 674 ff. — 7) Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22. 23 in frühchristlicher Auslegung. 1. Tertullian, Zeitschr. f. k. Theol. 1910 S. 659 ff — 2. Afrika bis 251, aaO. 1911 S. 79 ff — 3. Afrika bis 258, S. 292 ff — 4. Afrika bis 312, S. 464 ff — 5. Die Kirche der

Digitized by Google

Gesichtspunkte ist der seltene Beatuskommentar, der viele Fragmente des Ticonius bietet, ausgiebig verwertet. Englische Literatur ist unter dem Titel ‚Literarische Verwendung der Einheitsschrift (Cyprians) S. 104—111, sonstige Bearbeitungen unter dem Kapitel ‚Literarische Beurteilung der Opposition Cyprians' S. 336—346 kritisch gemustert. — Die ganze exegetisch-historische Arbeit ist gut disponiert, so daß man in chronologischer Folge sofort aus den Überschriften die wichtigeren Momente herauslesen kann. Die Verteilung des großen Stoffes auf 5 zeitlich und räumlich auseinander liegende Artikel ist hiefür allerdings unbequem.

Das Kapitel ‚**Petrus in Rom**' betrifft eine Abhandlung *Dr. Kellners* **8)**. Der Verfasser versucht den Erweis zu bringen, daß Petrus erst im J. 54 nach Rom gekommen ist und nach kaum zweijähriger Tätigkeit als Bischof im J. 55 des Martertodes dortselbst starb. Doch sind die neun Gründe, welche K. zum Beweise seiner These bringt, zu schwach, um die traditionelle Meinung zu verdrängen. Dagegen ist seinen chronologischen Angaben über die Klementinen im Gegensatz zu Harnack beizupflichten. — Von demselben Verfasser bringt Pastor bonus auch einen Beitrag zur Literatur über den Episkopat des hl. Petrus (Heft 6).

In der Frage der **Verfassung der ersten Kirche** bietet die Literatur dieses Jahres nichts wesentlich Neues. Doch gehört hieher die deutsche Übersetzung der Schrift *Battiffols*, ‚L'église naissante et le catholicisme' **9)**. Die Skizze *Dr. Schmitts* im Pastor bonus **10)** gibt einen Überblick des jetzigen Standes der Frage und bringt die Hauptargumente für die katholische Lehre.

Den **römischen Primat** behandelt *J. de Casamichela* **11)**. Es sind die hauptsächlichsten Zeugnisse für den römischen Primat zusammengestellt, wobei besonders die griechischen Väter berücksichtigt werden. — Einige neuentdeckte alte Zeugnisse für Primat und Unfehlbarkeit der Bischöfe von Rom bringt der gleichnamige Artikel der Passauer Theologisch-praktischen Monatsschrift von *Dr. Georg Hofmann* **12)**. Es sind dies die Schrift des Theodor Abucara (740—810), eine dem hl. Johannes zuge-

---

Donatisten, S. 690 ff. — **8)** Die Entstehung der ersten Christengemeinde in Rom, Pastor bonus 1911, Heft 9, 10. — **9)** Urkirche u. Katholizismus von *Pierre Battifol*, übersetzt und eingeleitet von *Dr. Fr. X. Seppelt*. Kempten, Kösel. — **10)** War die erste christliche Gemeinde eine pneumatisch charismatische Demokratie oder Monarchie? Pastor bonus 1911, Heft 6 S. 358. — **11)** De primatu Romanae sedis necnon de perpetuitate ejusdem primatus in Romanis Pontificibus in ‚Roma e l'Oriente' 1911, 6. — **12)** Theologisch-praktische Monatsschrift, Passau,

Digitized by Google

schriebene und jedenfalls aus seiner Zeit stammende Homilie, ein orientalisches Kirchenlied aus dem VI. Jahrhundert, ein Brief des Bischofs von Jerusalem aus dem Ende desselben Jahrhunderts.

In dem Artikel La primauté Romaine au Concile d'Ephèse **13)** von *M. Jugie* wird nicht bloß aus der Deklaration der päpstlichen Legaten, aus dem Benehmen des Papstes Cölestin, aus dem Zeugnisse des ganzen Konzils und der einzelnen Väter nachgewiesen, daß zur Zeit des Konzils der Primat des römischen Bischofes allgemein anerkannt war, sondern es wird dies auch aus den Äußerungen der abtrünnigen Bischöfe bestätigt.

Der durch die Schrift Schnitzers ‚Hat Jesus das Papsttum gestiftet?' im J. 1910 entstandenen Polemik, welche unterdessen durch die leidenschaftlichen Ausfälle S.s in seinen späteren Veröffentlichungen bedeutend erleichtert wurde, gehören zwei Artikel an. *Prof. Dr. Alfons Steinmann* **14)** gibt eine kurze und klare Übersicht der Fehde Schnitzer-Tillmann, hebt nicht bloß die einzelnen Streitpunkte Schnitzers heraus, um sie sachlich zu prüfen und zu widerlegen, sondern weist treffend auf die prinzipielle Seite des vorwürfigen Problems, auf die Voraussetzungen Schnitzers hin und zeichnet gut seine ganze Kampfesweise. — Der zweite Artikel **15)** ist keine systematische Widerlegung, sondern eine Reihe von Glossen zu einzelnen Äußerungen S.s, deshalb weniger übersichtlich, und auch nicht ohne persönliche Spitzen.

Einen Beitrag zur Frage von der **Einheit der Kirche** bringt eine Abhandlung des Univ.-Prof. *Dr. G. Reinhold* **16)**. Anknüpfend an die Schrift des Erlangener Prof. *Hunzinger* ‚Die religiöse Krisis der Gegenwart', in welcher derselbe bitter die innere Zerfahrenheit der evangelischen Kirche im Glauben beklagt, führt der Verf. aus, daß der Hauptgrund dieser Erscheinung schon in der Art und Weise liegt, wie der Glaube begründet wird, beziehungsweise wie die Realität seines Gegenstandes von der Vernunft gerechtfertigt werden soll, indem man ihn auf das rein innere Erleben und Erfahren zurückführt. Nach der Natur der Sache und nach dem Zeugnis der heiligen Schrift kann jedoch die Sicherstellung der Wahrheit des Glaubens im tiefsten Grunde nicht durch Gefühlserlebnisse sondern nur durch klare Vernunfterkenntnis erfolgen.

Oktober 1911. — **13)** Échos d'Orient, Mai 1911, S. 136 ff. — **14)** ‚Im Kampf um die göttliche Stiftung des Papsttums'. Theologie und Glaube 1911, 2. Heft. — **15)** Schnitzer und Petrus. Von *Dr. Vermeulen* im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1911, 2. Heft. — **16)** ‚Die religiöse Krisis des Protestantismus in der Gegenwart'. Theologisch-praktische Quartalschrift Linz 1911, S. 473 ff. —

Digitized by Google

Die aktuelle Frage der **Trennung der Kirche vom Staate** behandelt ein Artikel des Prof. *Haring* in derselben Quartalschrift **17)**. Die Frage: Ist die Trennung vorteilhaft? wird negativ beantwortet, nicht bloß nach den Prinzipien über die Aufgaben der beiden Gesellschaften, sondern auf Grund der Erfahrung, die besonders die letzten Zeiten gebracht haben. Interessant wird u. a. ausgeführt welche Verwirrungen zB. eine ev. Trennung in Österreich schon in den Vermögensverhältnissen bringen müßte. Sie kann nur als ein minus malum, als eine Besserung der Lage der unterdrückten Kirche erstrebt werden.

Das Verhältnis der **kirchlichen Autorität zur hl. Schrift** wird in der schönen patristischen Studie ‚Bible et Église dans l'apologétique de saint Augustin' **18)** von *Louis de Mondanon* erörtert. Während der hl. Augustin in dem Kampfe gegen die heidnische Philosophie nicht auf die göttliche Autorität der Bibel sich beruft, wohl aber ihre Glaubwürdigkeit und Erhabenheit zeigt, benützt er gegen die Donatisten, welche die Göttlichkeit beider Testamente anerkennen, diese Autorität der Schrift, um aus ihr die Wahrheit der katholischen Kirche gegen die Sekte zu beweisen, in der Polemik gegen die Manichäer wiederum, welche bloß das N. T. anerkennen, weist der Heilige auf das unfehlbare Lehramt der Kirche hin, welches allein die Unversehrtheit und Inspiration der hl. Schrift uns verbürgt (‚Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas'). Dadurch wird auch der Vorwurf widerlegt, als ob der hl. Augustin die Autorität der Kirche in Bezug auf die Bibel übertrieben hätte.

Über den Namen **Mater Ecclesia** schreibt *Jules Lebreton* **19)**. Er zeigt, daß diese Bezeichnung für die Kirche seit dem 2. Jahrhundert bei den Vätern und kirchlichen Schriftstellern allgemein im Gebrauch war, nicht bloß in Afrika, wie Harnack will (Dogmengesch.[4] I 409). Einige der Väter berufen sich dabei auf Gal IV 26 und 2 Jo I. Weiter wird gegen Harnack konstatiert, daß Klem., Strom. VI 16, 146 der allgemeinen Ansicht nicht widerspricht.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

---

17) Zum Problem: Trennung der Kirche vom Staat, Theol.-prakt. Quartalschr. Linz 1911, S. 727 ff. — **18)** Recherches de science religieuse 1911, Nr. 3, 5, 6. — **19)** Recherches de science religieuse 1911, Nr. 6 S. 572 ff.

Digitized by Google

B. Rezensionen und kürzere Besprechungen von Einzelwerken

Unser Wissen von der Geschichte der Urzeit für die gebildeten Katholiken dargestellt von *Johannes Franz Thöne.* Mit bischöflicher Druckerlaubnis. Rottenburg a. N., Verlag von Wilhelm Bader, 1910. gr. 8. VI u. 200 S.

Was die Natur- und Völkergeschichte, Philosophie und Glaube über die älteste Zeit der Welt und des Menschengeschlechtes lehren, wollte der Autor in diesem Buche für die gebildeten Katholiken zusammenstellen. Demnach behandelt er die Fragen vom Ursprung der Welt und der Erde, von der Herkunft des organischen Lebens und insbesondere des Menschen, vom Paradies und Sündenfalle, endlich noch die Urgeschichte bis zur Sintflut und dem Turmbau von Babel. Um die Wahrheit vorteilhafter hervorzuheben, führt er auch die Irrtümer an, die die Sage und eine verfehlte Spekulation hierüber erzeugt haben. Die Behandlung der Fragen ist einfach und klar, die Sprache ist frisch und bestimmt gehalten.

In diesem Buche finden naturgemäß die verschiedensten naturgeschichtlichen, philosophischen und theologischen Probleme eine Erwähnung, und so ist es auch natürlich, daß dabei manche Anschauungen vertreten werden, die bei anderen weniger Beifall finden dürften. Dies würde dem Verfasser auch niemand verübeln; allein das Buch dürfte dessen zu viel enthalten, und es ist nicht gut einzusehen, warum der Verfasser, wo er nur die gebildeten Katholiken über unser Wissen von der Urzeit unterrichten will, mit großer Bestimmtheit und Kühnheit für einige Hypothesen eintritt, die zum mindesten sehr bestritten sind. So stellt er die Lehre des Aristoteles über die Materie (S. 20) als widersprechend hin und preist ihr gegenüber die Definition der Materie als ‚verwirklichten (realisierten) Raum‘ (Thöne 1906). Ferner wird von Thöne beanstandet (S. 112), daß die Scholastik dem Menschen im natürlichen Zustande jede Intuition Gottes abspreche; er könne sie auch in diesem Leben haben, ‚nur ist sie nicht ein Zustand, sondern ein vorübergehender zeit- und dauerloser Moment bei ihm‘. Freilich wenn der Autor im ‚Aufleuchten einer neuen Erkenntnis in einem Syllogismus‘ eine Intuition erblickt, so ist auch der Fragepunkt verschoben. Eine solche In-

Digitized by Google

tuition Gottes würde die Scholastik zugeben, allein dieselbe würde sich wesentlich von der Anschauung Gottes, die die Seligen haben, unterscheiden. Er findet es (S. 185) nicht richtig, wenn die Scholastik die Ansicht *Descartes'* bestreitet, daß das Tier eine Maschine sei, und die Tierseele ist ihm lediglich Funktion der Materie; nur die Menschenseele ist substanziell.

Eigentümlich ist die Stellung des Verfassers zur Frage von der Herkunft des Menschenleibes. Er vertritt hier die *Mivartsche Hypothese* und findet dieselbe im Texte der Bibel, deren volle Irrtumslosigkeit er entschieden festhält, positiv bevorzugt. Wenn Eva während der Vision, die Adam hatte, unmittelbar neben ihm unter Benützung seiner Rippe gebildet worden wäre, so verstehe man nicht recht, wie sie ihm nachher zugeführt werden konnte, denn von einem Zuführen könnte man doch nur sprechen, wenn sie in ziemlicher Entfernung von Adam gebildet worden wäre. Dieser Punkt der Beweisführung sowie eigentlich alles, was Thöne zur Begründung seiner Annahme anführt, dürfte wohl wenig befriedigen und dem Apologeten nicht helfen.

Der Verfasser tritt überhaupt für die weitgehendste Deszendenz ein bis zur Annahme, daß Gott einen einzigen Protisten, einen Sammeltypus für Tier und Pflanze, geschaffen habe, aus dem dann das Urtier und die Urpflanze entstanden seien. Auch eine neue Theorie über die Ursachen der Entwicklung wird vorgelegt. Durch die beständige Reproduktion der gleichen Formen soll sich eine immer gesteigerte Spannung entwickeln, die schließlich in der Bildung von neuen Arten (also sprunghafte Entwicklung) ihre Lösung findet.

Nimmt man auf die bescheidene Sprache Rücksicht, wie sie etwa Professor *Branca*[1]) über die Urgeschichte des Menschen oder Professor *Dépéret*[2]) und Professor *Diener*[3]) über die Stammesgeschichte der Tiere führen, so nötigt uns unser Wissen von der Urzeit gewiß nicht, eine so weitgehende Deszendenz anzunehmen. Daß es aber von Vorteil sein sollte, in einem unterrichtenden Buche mit solcher Entschiedenheit für eine liebgewonnene extreme Hypothese einzutreten, ist wohl zum mindesten zweifelhaft.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

---

[1]) Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen. Leipzig 1910.

[2]) Transformations du monde animal. Paris 1907.

[3]) Paläontologie und Abstammungslehre. Leipzig 1910.

Digitized by Google

Doctrina de gratia sufficiente. Auctore *Antonio Wagner,* s. theol. Doctore, Subdirectore seminarii maioris Graecensis. Graecii, Ulr. Moser, 1911. X und 484 S. K 10 (M 8.50).

Vorliegende Schrift sollte, wie der Verf. in der Vorrede selbst zugibt, eigentlich den Titel: ‚De efficientia gratiae actualis' führen, da nur ein sehr bescheidener Teil derselben von der gratia sufficiens handelt. Die Frage, welche Wirksamkeit der aktuellen Gnade gegenüber dem geschöpflichen Willen zukommt, will W. mit fast gänzlicher Hintansetzung der positiven, aus Schrift und Tradition geschöpften Argumente auf rein spekulativem Wege unter der Führerschaft des hl. Thomas lösen. Aus diesem Grunde schickt er seinem rein dogmatischen Thema einen ziemlich umfangreichen philosophischen Teil voraus: de efficientia causarum secundarum (S. 1—144), in dem die Wirksamkeit der Geschöpfe nach der Lehre des hl. Thomas behandelt wird, woran sich eine Darstellung und Kritik der Lehre des Molina und einiger neuerer Molinisten reiht, die zwar eine praemotio physica annehmen, aber jede Art von praedeterminatio physica zurückweisen.

Der zweite Teil trägt die Überschrift: De gratia sufficiente. Doch bevor der Verf. an sein eigentliches Thema herantritt, behandelt er ziemlich ausführlich viele andere Fragen, wie die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade, der eingegossenen Tugenden, der aktuellen Gnade, die verschiedenen Einteilungen der aktuellen Gnade, und endlich die Wirksamkeit dieser Gnade und das Vermögen des freien Willens, ihr Widerstand zu leisten. Erst auf S. 216 beginnt die Untersuchung über die gratia sufficiens. Hier wird zuerst die Lehre des hl. Thomas entwickelt, wie sie gewöhnlich von den Thomisten dargestellt wird; dann folgt eine sehr breit ausgeführte Begründung der eigenen etwas abweichenden Auffassung des Verfassers, woran sich die Kritik der übrigen theologischen Lehrsysteme schließt, nämlich des Augustinismus, des Molinismus, des Kongruismus, der praemotio congrua und endlich des Congruismus Sorbonicus.

Der Lehre Molinas wird W. weder im philosophischen noch im dogmatischen Teile gerecht; er schreibt ihm schwere theologische Irrtümer zu, von denen dieser große Theologe weit entfernt war, und zieht aus seiner Lehre grundstürzende Konsequenzen, die in ihr gar nicht enthalten sind. Es sollen hier nur einige der leider allzu zahlreichen falschen Anschuldigungen richtig gestellt werden. Es ist nicht Lehre des Molina, daß Gott und die Geschöpfe ‚causae plene coordinatae eiusdem actionis' sind (S. 2, 82 u. oft); daß der Intellekt und Wille ‚causae exclusivae et primae vel

Digitized by Google

ultimae proprii influxus' sind (S. 88); daß dem Geschöpfe eine ebenso große Freiheit zukommt wie dem Schöpfer selbst (S. 68). Mag der Verf. immerhin die Überzeugung haben, daß Molina in der Verwerfung der praemotio irre, so hat er deswegen doch noch kein Recht, von ihm zu sagen, er leugne das Kausalitätsprinzip selbst, hebe den realen Unterschied zwischen Potenz und Akt auf (S. 113) und stelle in Abrede, daß der freie Willensakt auch von Gott sei (S. 114). Ferner wird Molina zweimal die Behauptung unterschoben (S. 343 u. 365), daß der freie Wille des Menschen ohne die Gnade Gottes alle Gebote beobachten und alle Versuchungen überwinden könne, während er doch in seiner Concordia (q. 14 a. 3 disp. 17) das Gegenteil des langen und breiten ausführt. Es ist ganz falsch, daß nach Molina die Heilsakte ihrer Substanz nach rein natürlich und nur durch einen akzidentellen Modus übernatürlich seien (S. 365) und daß erst Suarez eine übernatürliche Entität derselben anerkannt habe (vgl. Concordia q. 14 a. 13 disp. 28 in fine). Aus der Lehre Molinas vom Pakte zwischen Christus und dem Vater folgert der Verf. ganz mit Unrecht, daß dadurch der Anfang des Heiles, ja selbst das ganze übernatürliche Heil in die Gewalt des natürlichen Willens gelegt sei (S. 367), sowie es falsch ist, daß nach Molina der Wille naturaliter den Heilsakt zu setzen anfange, ‚cui dein Deus se inserit' (S. 377). Bei solch gröblichen Verstößen gegen die objektive Wahrheit liegt wohl die Vermutung sehr nahe, daß der Verf. seine Kenntnis der molinistischen Lehre aus stark getrübten Quellen geschöpft hat. — Auf die übrigen Einwürfe, die er gegen den concursus simultaneus und die Gnadenlehre des Molina und Suarez macht, gehe ich hier nicht weiter ein; sie beruhen zum großen Teil auf argen Mißverständnissen, falschen Schlußfolgerungen und unerwiesenen Behauptungen. Hätte W., bevor er sein Werk schrieb, das von ihm zitierte Werk des P. *Frins:* S. Thomae doctrina de cooperatione Dei aufmerksam und ohne Vorurteil gelesen, dann hätte er so ziemlich alle seine Schwierigkeiten hinlänglich und befriedigend gelöst gefunden.

Den Molinismus mit der scientia media hält also der Verf. für grundfalsch; aber er ist gleichwohl auch kein Anhänger des Thomismus im gewöhnlichen Sinne. Die Thomisten werden schwerlich mit ihm vollkommen zufrieden sein, da er auch ihr System in den Hauptpunkten schonungslos als der gesunden Vernunft und der Auktorität des hl. Thomas widersprechend verwirft. Der Kardinalpunkt des bannesianischen Lehrgebäudes ist nicht die praemotio, sondern die praedeterminatio physica des Willens durch Gott; dagegen haben die Molinisten immer ange-

Digitized by Google

kämpft und sich dabei auch auf den hl. Thomas berufen. Gerade hierin gibt unser Verf. ihnen vollkommen recht. Auch er verwirft unter Berufung auf den englischen Lehrer jede Prädetermination des freien Willens unmittelbar durch Gott: ‚Excludere intendimus sententiam, Deum non per operationes ipsas creaturarum actiones liberas determinare, sed immediate per motionem praedeterminantem voluntatem huc illuc flectere atque decretis singulis suae voluntatis existentiam huius vel illius actus liberi determinatam fixare‘ (S. 294).

Der Verf. macht gegen die Prädetermination ungefähr dieselben Schwierigkeiten geltend wie die Molinisten, daß sie nämlich die Freiheit und Selbstbestimmung des Willens aufhebe (S. 280) und Gott schließlich zum Urheber der Sünde mache (S. 282 ff); ebenso gibt er zu, daß bei Annahme der Prädetermination die Suffizienz der Gnade, die Imputabilität der Unterlassung des Heilsaktes und der Widerstand des menschlichen Willens gegen die Gnade nicht hinreichend erklärt werden könne (S. 229). Konsequent nimmt er auch an, daß Gott die zukünftigen freien Handlungen der Menschen nicht unmittelbar aus der motio erkennt, die er dem Willen gibt (S. 291).

Nach W. bewegt Gott den Willen physisch nur zum Guten im allgemeinen oder zur Glückseligkeit; die Determination und Spezifikation dieser Bewegung aber geschieht durch den freien Willen sowohl in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung. ‚Unde patet, Deum gratia actuali hominem in actu libero ita movere, ut eum motione sua neque ad agere vel non agere, neque ad agere hoc vel illud determinet‘ (S. 258). Daraus folgt dann weiter, daß die gratia efficax und sufficiens sich nicht entitativ unterscheiden; ja es kann sogar geschehen, wie der Verf. ausdrücklich hervorhebt (S. 296 f), daß jemand derselben motio, und selbst einer stärkeren Widerstand leistet, während ein anderer derselben oder einer geringeren nicht widersteht.

Der Verf. hat damit die Grundgedanken des molinistischen Systems angenommen; allein anstatt die richtigen Folgerungen aus diesen Prämissen zu ziehen, macht er auf einmal kehrt und gelangt auf einem merkwürdigen Umweg doch wieder zu einer die Freiheit des Willens aufhebenden Prädetermination des Willens. Gott kann die zukünftigen freien Handlungen nicht aus seiner physischen Prämotion erkennen, so versichert uns W.; andererseits aber ist auch die scientia media unhaltbar; es bleibt demnach nichts anderes übrig, als daß er sie in etwas ihnen Vorausgehendem erkennt. W. glaubt nämlich, daß, sobald ein hinreichender Grund für eine freie Willenstätigkeit gegeben sei, diese selbst zwar

Digitized by Google

frei, aber unfehlbar folge (S. 47 u. 89). Diesen hinreichenden Grund bilden die der freien Entscheidung vorausgehenden Akte; in ihnen erkennt also Gott die freien Willensakte der Menschen mit absoluter Sicherheit. ‚Et sic Deus videns actuale exercitium primorum omnium actuum, qui ab ipso immediate erant, in ipsis rationes *determinantes* succedentium videt, atque videns omnia actualia exercitia omnium actuum cuiuslibet temporis rationes sufficientes quae in ipsis sunt, succedentium actuum atque hos ipsos videt' (S. 290).

In diesen Worten ist die neue Theorie des Verfassers in nuce enthalten. Sie dürfte indes in der theologischen Welt schwerlich irgendwelche Zustimmung finden und von den Thomisten und Molinisten in gleicher Weise abgelehnt werden, da sie mit der menschlichen Freiheit in evidentem Widerspruche steht. Daß der freie Akt einen hinreichenden Grund haben muß, wird von allen Theologen ohne Ausnahme zugegeben; daß aber dieser, sobald der hinreichende Grund in den vorausgegangenen Akten gegeben ist, unfehlbar folge, muß mit Recht verneint werden. Denn im freien Willen liegt eben, weil er das Vermögen ist, positis omnibus ad agendum requisitis zu handeln oder nicht zu handeln, der hinreichende Grund sowohl für das Handeln als auch für das Nichthandeln, sowohl für die Setzung dieses als auch jenes Aktes. Wäre dies nicht der Fall und im Willen, bevor er handelt, durch vorausgegangene Akte nur der hinreichende Grund für eine ganz bestimmte Tätigkeit gegeben, dann folgte diese nicht mehr frei; der Wille wäre nicht mehr Herr seiner Entscheidung, sondern durch etwas Geschöpfliches ad unum determiniert. Ebenso kann Gott in dem der Willensentscheidung vorausgehenden Grunde diese nur dann mit unfehlbarer Sicherheit erkennen, wenn dieser hinreichende Grund seiner Natur nach jede andere Betätigung des Willens hic et nunc ausschließt. So bleibt also auch in der neuen Theorie des Verfassers die Wahlfreiheit nicht unangetastet; die Freiheit wird nicht minder aufgehoben durch die Prädetermination von seiten früherer Akte als durch die Prädetermination von seiten Gottes. Mit Recht konnte daher W. schreiben: ‚In expositione motionis divinae et efficientiae gratiae actualis, quam dedimus, ab aliis defensoribus doctrinae D. Thomae nos discedere videmur; persuasum tamen firmum nobis habemus differentiam hanc magis in verbis et modo tractationis, quam in rebus sitam esse' (S. 310).

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Digitized by Google

Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie. Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Von *Alois Bukowski* S. J. *(Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.* X. Band. 1. Heft). Paderborn, F. Schöningh, 1911. (VI — 212 S.) M 6.—.

Der Verfasser will in seinem Buche, dessen erster Teil schon seinerzeit in den ‚Weidenauer Studien‘ erschienen ist, vor allem die katholische Theologie mit den Lehren der russischen Orthodoxie bekannt machen. Mit Recht beklagt B., daß die theologische Wissenschaft des Abendlandes von den systematischen Darstellungen und Widerlegungen der katholischen Genugtuungslehre, wie sie in Rußland seit mehreren Dezennien unternommen werden, kaum Notiz genommen hätte (S. 2), wie überhaupt seine Äußerungen über die mangelhafte Kenntnis der morgenländischen, besonders der morgenländisch-slavischen Theologie im Abendlande nicht unberechtigt sind (S. V). Andererseits gibt sich der Verfasser der Hoffnung hin, daß die Schrift auch von den russisch-orthodoxen Theologen zu einer sachlichen Information über die katholische Lehre benützt werde (S. VI).

Von den vier Kapiteln (I. *Die Lehre der russischen Orthodoxie von der primären Genugtuung des Erlösers.* S. 3—47. — II. *Die Lehre der russischen Orthodoxie von der sekundären Genugtuung des Sünders selbst.* S. 48—114. — III. *Die russisch-orthodoxe Polemik gegen die römisch-katholische Lehre von dem Ersatz der Genugtuung durch den Ablaß.* S. 115—142. — IV. *Die Stellung der russischen Orthodoxie zur römisch-katholischen Lehre von der Ergänzung der Genugtuung durch die Leiden des Reinigungsortes.* S. 143—208) behandeln das dritte und das vierte den eigentlichen Kern der Frage; die Lehre von der primären Genugtuung des Erlösers und von der sekundären des Sünders selbst mußte als notwendige Grundlage hiefür vorausgeschickt werden.

Durch eingehende Prüfung der ganzen ihm zugänglichen Literatur gelangt der Autor zu folgenden Resultaten: 1. In Bezug auf die *primäre Genugtuung* Christi besteht zwischen den symbolischen Büchern der Schismatiker und den älteren Theologen einerseits und der katholischen Lehre andererseits kein Unterschied, der Unterschied, welchen die neueren russischen Theologen aufstellen zu müssen glauben, gründet sich größtenteils auf eine mangelhafte Kenntnis der katholischen Theologie (S. 46). — 2. Was die Notwendigkeit der *Genugtuung des Sünders zur Erlangung der Rechtfertigung* anbelangt, so verlangen die symbolischen

Digitized by Google

Bücher und die Theologen bis zur neuesten Zeit dazu in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre Akte, welche wahre Sühne und Genugtuung enthalten. Die Polemik mehrerer russischen Theologen aus der neuesten Zeit stützt sich wiederum auf eine falsche Voraussetzung, ‚daß man katholischerseits die Vorbereitung auf die Rechtfertigung in das natürliche Vermögen des Menschen stelle oder dieselbe in rein äußeren Werken aufgehen lasse‘ (S. 82). — 3. Die symbolischen Bücher und die Vertreter der älteren Theologie erkennen auch die Notwendigheit der *Genugtuung des Sünders nach der erlangten Rechtfertigung* an und schreiben den vom Priester im Bußsakramente auferlegten Epitimien vindikativen Charakter zu; seit der Mitte des 19. Jahrhunderts leugnen die Theologen (mit Ausnahme von Malcev) allgemein, daß entweder Gott oder die Kirche über den reuigen Sünder irgendwelche vindikative Strafen verhänge, und stellen sich so in Gegensatz zu den eigenen symbolischen Büchern, ja zu anderen fundamentalen Dogmen der orthodoxen Kirche (S. 112 ff). — 4. Diese Leugnung der zeitlichen Sündenstrafen nach erlangter Rechtfertigung sowie die Beschränkung der kirchlichen Lösegewalt auf die Spendung des Bußsakramentes ist das einzige, was die russischen Theologen von ihrer Seite als objektive Grundlage für die Polemik gegen die römisch-katholische *Lehre vom Ablaß* geltend machen können. Was sonst gegen den Ablaß vorgebracht wird, beruht auf Mißdeutungen der katholischen Lehre (S. 142). — 5. In Bezug auf die Lehre über *den Zwischenzustand* der menschlichen Seele von ihrem Hinübertritt ins Jenseits bis zum allgemeinen Gericht herrscht nicht einmal in den russisch-orthodoxen Bekenntnisschriften eine einheitliche Auffassung. Die einzigen zwei Punkte, worin die Vertreter der russischen Orthodoxie übereinstimmen, sind, a) daß einige Seelen, welche unmittelbar nach dem Tode die Seligkeit nicht erlangen, derselben später auf die Interzession der Lebenden hin teilhaftig werden können, b) daß dies nur auf die Fürsprache der Lebenden möglich sei, weil jene Seelen selbst weder in aktiver noch in passiver Weise etwas zur Besserung ihres Loses beitragen können. — In den näheren Bestimmungen gehen die Ansichten auseinander (S. 202 ff).

Die Ausführungen des Verfassers sind durchaus klar und sachlich, die Zitate durchwegs sehr genau. Er will keine eigentliche Polemik betreiben, deshalb sind die Widerlegungen der betreffenden Punkte der russisch-orthodoxen Lehre möglichst kurz. Der Verfasser versteht es auch, den wahren Kern aus den irrtümlichen Ansichten seiner Gegner herauszuschälen, ja gibt selbst zu, daß einige Anregungen der russischen Theologen, so zB. die

Digitized by Google

Ausführungen Svjetlovs über die Natur der primären Genugtuung auch katholischerseits beachtet werden sollten (S. 47). Den sachlichen Boden verläßt B. auch dort nicht, wo er gegen die russische Theologie schwerwiegende Anklagen erheben muß.

So muß er öfter Mangel an Klarheit bei den russischen Theologen konstatieren (S. 67 u. a.). Ihre Polemik gründet sich sehr oft nur auf mißverstandene katholische Lehre, so bei *Svjetlov* (S. 38), bei *E. Uspenskij* (S. 68), bei *A. Zamjatin* (S. 81), *N. Bjeljaev* (S. 187) u. a. Das Urteil, welches deshalb B. bei der Besprechung der Schriften Svjetlovs fällt, daß ,die Differenzen, die er annimmt und die Vorwürfe, welche er gegen das gesamte Abendland erhebt, soweit wenigstens die katholische Theologie in Betracht kommt, auf einer mangelhaften Kenntnis derselben beruhen', und daß ,seine Anklagen hauptsächlich durch die Darstellung der katholischen Lehre, wie sie sich bei rationalistischen Kritikern findet, veranlaßt zu sein scheinen' (S. 38), ließe sich auch auf andere russisch-orthodoxe Schriftsteller anwenden. — Kein Wunder also, wenn die gegen die katholische Lehre vorgebrachten Vorwürfe oft einander ganz entgegengesetzt sind (S. 69). Es wird selbst die Lehre des Florentinums (S. 194) und Tridentinums (S. 187) ungenau und verstümmelt wiedergegeben. Diese Verstümmelung der katholischen Lehre in den theologischen russischen Büchern mögen hier einige Beispiele aus dem besprochenen Buche bezeugen. So schreibt zB. Zamjatin in Bezug auf die katholische Lehre *von der Genugtuung* nach der Rechtfertigung: ,Die Lossprechung des Priesters befreit den Sünder von der Schuld und ewigen Strafe, nicht aber von der zeitlichen Strafe. Von der letzteren befreit sich der Sünder nur durch die Genugtuung' (S. 105). Eine größere Mißdeutung derselben findet sich bei Malinovskij: ,Die Epitimien sind nicht *geistliche Heilmittel,* angepaßt der Krankheit, sondern im eigentlichen Sinne Strafen, vermittelst deren die Kirche Rache nimmt an dem Sünder für die Beleidigung der göttlichen Gerechtigkeit' (S. 106). — Am ärgsten wird jedoch die Lehre *vom Ablaß* verstümmelt. So entrüstet sich zB. Philaret von Černigov in seiner ,Dogmatischen Theologie' darüber, daß man durch den Ablaß *in Zukunft zu begehende oder bereits begangene Sünden ohne Rücksicht auf Reue vergebe* (S. 129). Der Bischof Germogen definiert den Ablaß als ,*eine Urkunde,* welche vorgeblich die hier auf Erden oder im Fegfeuer zu erleidenden Strafen nachläßt oder vermindert' (S. 130). Nach G. Titov sind die Ablässe sogar ,*kleine Zettelchen,* auf welche bestimmte Sünden aufgeschrieben oder aufgedruckt werden und für die, je nach der Schwere der bezeichneten Sünden, verschieden hohe Beiträge zum Nutzen des päpstlichen Hofes erhoben werden' (S. 131). Die kaum glaublichen Mißdeutungen der Ablaßlehre, wie sie sich in dem Lehrbuche der Religion für die rus-

Digitized by Google

sischen Mittelschulen von Vinogradov und in den Werken des Theologen Malinovskij finden, wurden vom Verfasser selbst in einem Artikel dieser Zeitschrift früher schon als Beispiel der Entstellungen der katholischen Dogmen durch russisch-orthodoxe Theologie angeführt (s. Z. f. kath. Th. 1911, III., S. 503 ff). Im vorliegenden Buche wird auch vom Verfasser die sonderbare wissenschaftliche Methode des letztgenannten russischen Theologen beleuchtet (S. 137 ff). Deshalb wird wohl der unabweisbare Schluß, den B. schon beim erstmaligen Durchlesen der Ausführungen des einflußreichsten russischen Theologen Makarij ziehen zu müssen glaubte, daß M. eine katholische Darlegung der Lehre vom Ablaß überhaupt nicht eingesehen hat' (S. 123), wohl ohne Ungerechtigkeit auch auf andere derartige Schriften anwendbar sein und sein Urteil am Schlusse des dritten Kapitels (S. 142) eine allgemeine Geltung haben: ,Die Polemik der jüngsten russischen Theologen stützt sich vornehmlich auf gefälschte historische Tatsachen und derart verleumderische Anklagen gegen die katholische Ablaßpraxis, wie sie im Westen selbst in populären Tendenzschriften kaum noch zu finden sind. — Doch ist es anzuerkennen, daß sich einige Theologen, wie zB. Seredinskij bemühen, die katholische Lehre von dem Ablasse nach den authentischen Quellen treu wiederzugeben (S. 131 ff).

Da alle diese Bemerkungen rein sachlich und ruhig gehalten sind, so werden sie hoffentlich dazu beitragen, daß die russischen Theologen künftighin sich genötigt sehen werden, die katholischen Quellen besser anzusehen und ihre Ansichten zu korrigieren. — Aber auch den anderen beabsichtigten Zweck wird wohl B. durch sein Werk erreichen. Er macht uns mit einer Reihe russisch-orthodoxer Schriftsteller, besonders mit den Schriften Makarijs und Svjetlovs bekannt und gibt ein klares Bild der russisch-orthodoxen Lehre über die Genugtuung. Wir erkennen, daß in der neuesten Zeit in der russischen theologischen Literatur ein reges Leben herrscht, zugleich aber viel Unreifes, Unklares, Differenzen auch in den grundlegenden Wahrheiten. Auch B. bestätigt das Urteil, welches schon A. Palmieri in dem ersten Bande seiner ,Theologia dogmatica orthodoxa' gefällt hat, daß es der russischen Kirchengemeinschaft tatsächlich auch an Glaubenseinheit fehlt, weil selbst die symbolischen Schriften in Bezug auf die Glaubenswahrheiten nicht übereinstimmen.

Auch die Einteilung und äußere Form des Buches ist recht übersichtlich.

Die Transskription des russischen Alphabets scheint jedoch nicht glücklich zu sein. Praktischer wäre es, das *v* (statt *w*) zu belassen und die vom Verfasser angewendeten Transskriptionskonsonanten *cz*,

Digitized by Google

z, ř durch die entsprechenden Buchstaben des böhmischen oder südslavischen Alphabets *č, c, ž* zu ersetzen, weil diese Zeichen ohnedies schon für Transskriptionen aus anderen Sprachen Verwendung finden und darum bereits bekannt sind. Im zweiten Kapitel wird nicht dieselbe Art der Seitenüberschriften gebraucht wie bei den anderen. — S. 106 ist die dritte Anmerkung falsch numeriert, S. 160 ist nach dem ersten Abschnitt das Zeichen ([1]) zu streichen oder mit einem entsprechenden Zitate zu ergänzen. — S. 202, Z. 12 soll statt ‚römisch-orthodoxen' ‚russisch orthodoxen' stehen.

Die Arbeit des Verfassers ist gründlich und angesichts der Quellen, die ihm zu Gebote standen (zu vielen älteren russischen theologischen Schriften, die unediert sind, ist ihm der Zutritt aus politischen Gründen unmöglich), erschöpfend. Sie ist ein wertvoller Beitrag zu der Lehre der Kontroversen der russischen Orthodoxie mit der abendländischen Kirche, leistet ein Stück reeller, solider Unionsarbeit und die katholische Theologie ist sowohl dem Verfasser wie auch der Redaktion der ‚Forschungen' hiefür zum Danke verpflichtet.

Innsbruck. Theophil Špáčil S. J.

Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus. Von Hofrat Dr. *Franz X. Pölzl.* Regensburg 1911, Verlagsanstalt. VIII, 493 S. 8.

Der hochverdiente Professor der neutestamentlichen Exegese an der Wiener Hochschule hat sein vor 7 Jahren veröffentlichtes Werk ‚Der Weltapostel Paulus' in trefflicher Weise ergänzt und fortgeführt durch die vorliegende Kollektion von Monographien. Selbstverständlich sind die hier vereinten 95 Biographien von sehr verschiedenem Umfange, da Persönlichkeiten von der Bedeutung eines Barnabas, Timotheus, Titus und der beiden Evangelisten einen weit reicheren Stoff boten als jene ehrwürdigen Männer und Frauen der Urkirche, deren Namen nur durch einen aufmerksamen Gruß des liebenswürdigen Völkerapostels der Vergessenheit entrissen sind. Wenn wir von den Aposteln und Diakonen (bis auf Philippus) und den vom hl. Johannes erwähnten Personen absehen, finden wir im vorliegenden Werke alle Mitglieder der Urkirche besprochen, die uns, wenn auch nur dem Namen nach, bekannt sind. Anhangsweise werden Prokonsul Gallio und die 5 aus den Pastoralbriefen bekannten Gegner des Weltapostels behandelt.

Mit einem wahren Bienenfleiß hat der nimmermüde Exeget alle aus Schrift und Tradition erreichbaren Daten zusammengestellt. Die oft nur gelegentlich gemachten Angaben der Apostel-

Digitized by Google

geschichte und der Paulusbriefe ließen natürlich manches Problem ungelöst und reizten Wissensdurst und Neugier der Leser zum Weiterforschen. Nun flossen wohl aus der Tradition brauchbare Nachrichten; dabei blieb aber der Phantasie und Kombinationsgabe der weiteste Spielraum offen. So erhalten wir aus den Angaben der Tradition ein Bild vom Leben der Glaubensboten, das dem von den apokryphen Evangelien gebotenen Jesusbilde nicht unähnlich ist: Wahres und Falsches sind brüderlich vereint, ohne daß es der Kritik in den meisten Fällen ermöglicht ist, ihre Sonde zur Kontrolle zu verwenden. Der umsichtige Verfasser muß sich in vielen Fällen mit dem bloßen Referieren begnügen; nur relativ selten kann er es wagen, sein Werturteil beizufügen, das wohl in den allermeisten Fällen das Richtige trifft.

Es ist methodisch interessant, an der Hand dieses Buches die regellose historische Tradition, welche zB. die Predigt des hl. Paulus in Spanien ganz vergessen hat und dafür einen andern Apostel dorthin wallen ließ, auf ihren Irrwegen zu verfolgen. Man vergleiche die wertlosen Vermutungen über die 72 Jünger, welche der Verfasser trotz der ermüdenden Wiederholungen buchen mußte; man lese S. 358—60 die für den beklagenswerten Schritt des Demas in Umgang gebrachten Legenden. Der Referent hat in dieser Zeitschrift XXXIV 1910, 511 auf die aus AG 16,33 u. 1 Kor 1,16 f gezogene, von 4 Zeugen erwähnte Kombination hingewiesen, daß der bekehrte Kerkermeister in Philippi eine Person sei mit Stephanas, dem Gemeindeboten von Korinth. Eine Parallele dazu bietet die S. 213 erwähnte, schon um 400 auftauchende Fabel, jener Gefangenwärter habe Syntyches geheißen und seine Frau Evodia (Phil 4,2). Anderen Traditionen steht Hofrat P. günstiger gegenüber, so dem Mailänder Episkopat des hl. Barnabas; die Tätigkeit des hl. Lukas als Maler wird für nicht ausgeschlossen erklärt. Auch hierin wird man seine Stellungnahme nur billigen können.

Auch spätere Geschlechter waren ebenso geneigt, sich in Vermutungen über die Männer der ersten und zweiten Generation des Christentums zu ergehen. Vgl. Theol.-prakt. Quartalschrift 1906 S. 407, wo vorbehauptet wird, die Röm 16,7 genannten Andronikus und Junias, ‚die vornehmen unter den Aposteln‘, seien die Apostelbrüder Andreas und ‚des Jonas Sohn‘ Petrus. Mit solchen Vorschlägen sind namentlich die Kritiker nicht sparsam umgegangen. Niemand wird es dem Verfasser zum Vorwurf machen, daß er solche müßige Konjekturen übergeht, zB. die Hypothesen von Timotheus oder Titus als Verfasser der AG oder der Wirstücke; daß er seine Leser verschont mit der bezeichnenden Vermutung Rénans, Paulus habe die Purpurhändlerin Lydia (AG 16,14 f 40) zur Frau genommen und rede

Digitized by Google

sie Phil 4,3 als ‚liebe Gemahlin‘ an[1]). Ebenso begreift man es, warum P. nicht weiter eingeht zB. auf Harnacks Vorschlag, das ‚reiselustige‘ Ehepaar Aquila und Priszilla als Verfasser des Hebräerbriefes zu betrachten (ZnW I 1900, 16—41) und die von Seuffert (ZwTh XXVIII 1885, 350—70) vorgeschlagene Gleichung: Silas = Titus nicht in den Bereich seiner ernstere Themata behandelnden Forschungen zieht.

Eher könnte man wünschen, daß einige andere Probleme eine Erwähnung gefunden hätten, zB. die besonders von Belser vertretene ansprechende Hypothese, den redegewandten Apollos als Redaktor des Hebräerbriefes anzusehen; die Frage, ob die Stellung des Epheserbischofs St. Timotheus sich verändert haben mag, als nach dem Tode seines Meisters der Apostel Johannes nach Kleinasien kam. Doch wir verstehen es, daß der Verfasser nicht alle neugierigen Fragen sich stellen und beantworten wollte.

Der Aufenthalt des Apollos in Korinth dürfte wohl ein Jahr bedeutend überstiegen haben (S. 217). Zu Manahen vgl. den vielleicht nicht ganz unbegründeten Einwurf, den Deißmann, Bibelstudien S. 179—81 erhoben hat. Die ‚gerade Straße‘ in Damaskus trägt heute den Namen Suḳ-eṭ-Ṭawîlc (S. 3). Die Gallioinschrift konnte im Buche noch nicht Verwendung finden; darum sind manche Jahreszahlen einer kleinen Korrektur bedürftig. S. 438: Im Jahre 27 v. Ch. erfolgte nur die Verteilung der Provinzen zwischen Augustus und dem Senat.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Leben des Freiherrn Max von Gagern 1810—1889. Ein Beitrag zur politischen und kirchlichen Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Großenteils nach ungedruckten Quellen bearbeitet durch *Ludwig von Pastor*. Mit einem Bildnisse Gagerns. Kempten und München, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1912 (VIII und 490 Seiten).

Unsere hastende Zeit liebt es, schnelle Kränze zu flechten und auf frische Gräber niederzulegen. Die Sitte, das Lebensbild Verstorbener möglichst rasch zu zeichnen, hat uns gewiß schöne, warm empfundene Lebensbilder, mit zarten Einzelheiten und unmittelbaren Momentskizzen beschert. Ein gewisser Flüchtigkeitszug haftet aber solchen Biographien immer an; es fehlt die rechte Perspektive für die volle Wahrheit des Bildes. Wir urteilen noch zu subjektiv, sind dem Verstorbenen zu nah, um gewissenhaft Licht und Schatten zu verteilen, viele Quellen sind zu so früher

[1]) Les apôtres p. 172 St. Paul p. 148 s. Deutsche Ausg. S. 165 f.


Digitized by Google

Zeit verschlossen, mancherlei Rücksichten treten hindernd in den Weg. Wenn aber mehr als zwanzig Jahre nach dem Tode von einem gewiegten Historiker ein Lebensbild gezeichnet wird, dann erscheint der Held, so wie er wirklich im Leben gestanden, und wir können uns auf diese Weise mancher Großer, zeitweilig Vergessener erfreuen.

Hofrat von Pastor bietet uns in dem Leben des Freiherrn Max von Gagern eine hochwillkommene Gabe, an der die Geschichte des 19. Jahrhunderts nicht achtlos vorübergehen wird. Der edle Mann, dessen ernstes, einnehmendes Bild den stattlichen Band schmückt, ist freilich nur kurze Zeit am Webstuhl der Weltgeschichte gestanden; der größte Teil seines irdischen Daseins hat sich fast in Verborgenheit abgespielt. Aber das ganze Leben des Mannes steht makellos rein im Dienste großer Ideen.

Am 25. März 1810 als das jüngste der 10 Kinder des Reichsfreiherrn Hans von Gagern und der Freiin Franziska Karolina Josefa von Gaugreben geboren, trat der Jüngling nach glücklich beendeten Studien in Staatsanstellung bei dem ersten Könige der Niederlande aus dem Hause Oranien. Von 1829—1833 blieb er in den Niederlanden, focht nach dem Ausbruch der dortigen Revolution für die Sache des Oraniers, zog sich dann nach seiner Vermählung in den Kreis der Familie zurück; 1836 übersiedelte er nach Bonn. Am 12. Januar 1837 erkannte ihm die Fakultät magna cum laude das Doktordiplom zu; noch im gleichen Jahre hat er sich dort habilitiert. Aber die warme Parteinahme des ritterlichen Protestanten für den von Preußen eingekerkerten Erzbischof Klemens August von Köln verschloß ihm jede Aussicht auf Beförderung in preußischen Diensten. Daher folgte er im Jahre 1840 einem Rufe nach Nassau, wurde dort Ministerialassessor mit dem Titel Legationsrat, bald Ministerialrat, in der Folge nassauischer Gesandter am holländischen und belgischen Hofe. Das Vertrauen seines Souverains berief ihn im Jahre 1848 als Führer der Gesandtschaft der südwestdeutschen Mittelstaaten in Sachen der Bundesreform. Mit der ganzen Wärme seiner deutschen Überzeugung trat er gleich seinen beiden älteren Brüdern für den Plan des preußisch-deutschen Kaisertums ein, den er auch im Frankfurter Parlament mit allem Nachdruck vertrat. Als die Pläne der Brüder Gagern gescheitert waren und die ‚Kulturkämpferei' in Nassau dem schon im Jahre 1843 zum katholischen Glauben Konvertierten ein längeres Verbleiben im Herzogtum Nassau fast zur Unmöglichkeit machte, nahm der durch mancherlei Heimsuchungen, namentlich durch den Tod seiner geliebten Gattin schwer betroffene, aber niemals niedergeschmetterte Mann 1854 seine Ent-

Digitized by Google

lassung. Im Jahre 1855 ergriff er das edle Anerbieten des Kaisers von Österreich und trat in die Dienste des Erzhauses, dem er einst Opposition gemacht, dessen treuer, hingebungsvoller Diener er bis zu seinem Tode blieb. Mancherlei Ehren wurden dem Fleißigen, der sich rasch in die ihm fremdesten Ressorts des Ministeriums hineinarbeitete und dabei immer noch Zeit fand für die Werke der Charitas. 1889 am 17. Oktober ist Max von Gagern gestorben.

Der begeisterungsfrohe Knabe schrieb: ‚Ans Vaterland, ans teure schließ dich an, das halte fest mit deinem ganzen Herzen, hier sind die Wurzeln deiner Kraft', und die Liebe zum großen deutschen Vaterlande, die Sippentreue des Germanen sind ihm eigen geblieben bis zuletzt, mochte nun der Wille des energischen Vaters den kaum der Schule entwachsenen Jüngling zur Erlernung des Französischen an die Ufer der Seine schicken oder ihm befehlen, sich in die Dienste des ersten holländischen Königs zu stellen. Wo immer M. v. G. arbeitete, kämpfte, wo er weilte, blieb er im innersten Herzen frei. Diese edle Unabhängigkeit hat der geistvolle Hans von Gagern seinen Kindern als schönstes Erbe hinterlassen; dieser echt deutsche Sinn, den der Vater im Jahre 1815 beim Wiener Kongress bekundet hat, lebte gleichfalls in Friedrich und Heinrich von Gagern. In dieser Gesinnung einigten sich die Brüder immer wieder, auch später, als die tiefsten Regungen ihrer Seelen nicht mehr übereinstimmten.

‚Ich bin oft gefragt worden', schreibt Gagern in seinen Aufzeichnungen, ‚was im Leben zuerst bei mir den Entschluß hervorgebracht habe, mich zum katholischen Glauben zu bekennen? Und ich wußte es nicht mit *einem* Wort, nicht mit *einem* bestimmten Tag anzugeben. Die erste stärkere Anziehung der Gnade aber muß ich schon in die Zeit der Gefangennahme des Erzbischofs Klemens August Ende 1837 verlegen'. Nach diesem Bekennerbischof nannte er das ihm in diesen Tagen geschenkte Töchterlein, sein Lieblingskind, die hochbegabte Ordensfrau vom hl. Herzen, Klementine.

In seinem Glauben, dem Gagern in kindlicher Liebe zugetan war, fand er den Geist der Entsagung, die jedem schmeichlerischen Wesen ferne, unabhängige und doch stets ehrerbietige Art, von der sein feinsinniger Biograph ergreifende Züge bringt. Derselbe Mann, der einst als Brautwerber seines Herzogs entsendet worden, dem dieser in schwerster Zeit fast unbeschränkte Vollmachten zu Unterhandlungen erteilt hat, der neben seinem Bruder Heinrich beim Frankfurter Parlamente die Führerrolle innehatte, der gleiche Mann wurde mit Undank überhäuft und blieb sich doch in Gnade wie Ungnade innerlich ganz gleich, verlor weder seinem

Digitized by Google

Herzog, noch dessen hochmütigem Minister gegenüber jemals die überlegene Ruhe. Später ergriff es Gagern tief, als im Jahre 1873 sein einstiger Landesherr, nun ein entthronter Fürst, die drei Treppen seiner Wiener Wohnung hinaufstieg, um ihm eigenhändig die Insignien des höchsten Ordens zu überbringen, den Herzog Adolf zu vergeben hatte.

Der tiefste Grund für Gagerns moralische Überlegenheit ist in der Makellosigkeit seines Lebens, in der Reinheit seiner Absichten, kurz in seiner Selbstlosigkeit zu suchen. Darin war er einig mit seinen Brüdern, die beide nichts vom deutschen Vaterlande begehrten, als ihm mit Gut und Blut dienen zu dürfen. Friedrich von Gagern starb als Märtyrer der Sache, die ihm die heiligste gewesen, und wenn später Bismarck, der eiserne Kanzler, das große deutsche Reich zusammengeschmiedet hat, so ist nicht zu vergessen, daß Friedrich von Gagerns hochfliegender Geist in scharfen Umrissen die Grundzüge dieser Schöpfung unter Preußens Führung entworfen, daß Heinrich und Max mit allen gerechten Mitteln nach der Verwirklichung dieses Ideals gestrebt hatten. Freilich an die Möglichkeit eines Kulturkampfes, an die Gefahr der Unterdrückung der Katholiken durch ein protestantisches Kaisertum wollte der religiös-indifferente, doch gerechte Friedrich nicht glauben, und Max, dem es Bedürfnis war, nach Möglichkeit mit den Augen seiner Brüder zu sehen, wenngleich er in streng kirchlichen Fragen durchaus eigene Wege ging, hat lange Jahre diese Gefahren unterschätzt. ‚Sie haben, verehrter Freund', schrieb er 1878 an August Reichensperger, ‚ganz anders lange und standhaft auf einer und derselben Bresche gestanden'. Als M. v. G. sich im hohen Greisenalter mit der Biographie seines Bruders Heinrich beschäftigte, hat er an eine seiner Töchter mit Würde über Bismarck geschrieben, über denselben Bismarck, der den edlen Heinrich in ordinärer Weise als ‚Phrasengießkanne' beschimpft hatte: ‚An Geist, Willenskraft und Tatkraft ist ihm [Heinrich] Bismarck überlegen, es läßt sich kaum ein Vergleich anstellen. Aber der hat auch anderen Boden unter den Füßen gehabt, andere Gehilfen in Staat und in der Armee und anderes Glück. An Reinheit des Charakters, *deutschem* Charakter, Selbstverleugnung und Unbefangenheit steht der Onkel [Heinrich] *über ihm;* wie viel höher an Edelmut über diesem kleinlichen, leidenschaftlichen, herzlosen Egoisten'.

Wenn die wilden Märztage des Jahres 1848 am Geiste vorüberziehen, drängt sich die Frage auf: Was wäre aus dieser Bewegung geworden ohne die Brüder Gagern? Sie stellten sich allerdings in gewissem Sinne an die Spitze der Revolution, auf

Digitized by Google

den Boden der durch gewaltsame Umwandlungen geschaffenen neuen Lage, aber sie taten dies als Patrioten, als treue Untertanen ihrer Herren. Wie anders wäre es gewesen, wenn Condottiere-Naturen die Führung des Haufens übernommen hätten, der doch immer, auch in wirrster Unordnung, nach einem Bannerträger schreit.

Eine weitere Erwägung legt dies schöne Buch nahe. Was würden diese drei herrlichen, an edlen Eigenschaften des Geistes und Herzens überreich bedachten Brüder haben leisten können, wenn sie auf dem Grunde des Einen wahren Glaubens erwachsen wären? So fehlte dem sonst so schönen Familienleben der religiöse Boden, wie bei allen gemischten Ehen. Hat doch selbst Max, der seiner Mutter so innig ergeben war und ihre Religiosität zu rühmen stets bestrebt gewesen ist, bekannt, daß er als junger Mann kaum je gebetet habe und selbst die 10 Gebote nicht mehr hätte aufsagen können; sprach doch der mannhafte Friedrich von dem ‚Küchengarten' der protestantischen Kirche; hat doch zur Zeit des Übertritts ihres Jüngsten zur katholischen Kirche die katholische Mutter selbst mattherzige Bedenken geäußert.

M. v. G. hat zu Ende seines Lebens noch auf die Konversion seines Bruders Heinrich gehofft. Diese Freude blieb ihm versagt, so sehr sich auch die beiden Genossen von 1848 in ihren großdeutschen Gesinnungen nahe kamen. Das katholische Bekenntnis der Kinder Heinrichs gereichte Max zum Troste.

Hofrat von Pastor hat uns in seinem Buche über M. v. G. das Bild eines wahren Edelmannes gezeichnet.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Joseph Führich von *Moriz Dreger*. Herausgegeben vom k. k. Ministerium für Kultus und Unterricht. Textband und Tafelband. Wien 1912, Verlag von Artaria & Co. (X + 245 Seiten Text, 45 Illustrationen 8°; Tafelband 60 Tafeln in Lichtdruck u. Heliogravüre, Format 45 : 36 cm) 96 Kr, 82 M. (Einmalige Auflage von 550 Exemplaren; 500 sind für den Verkauf bestimmt).

Anregung und allgemeine Veranlassung zu dieser eingehenden Spezialstudie hat das k. k. Ministerium geboten, das in einer Serie von Werken die historischen Forschungen über österreichische Künstler angelegentlich fördert. Die genaue Umgrenzung der Arbeit ging von Dreger aus. Zuerst folgte er dem allgemeineren Thema ‚*die wichtigeren religiösen Maler Österreichs aus dem 19. Jahrh.*'; doch bald machte er bei *Führich* halt; er erschien ihm, so befremdlich das

Digitized by Google

dem einen und andern deuchen mag, als der *selbständigste und größte* [S. V] unter allen. Zu diesem Ergebnis, das dem Verfasser selbst nach langen Vorarbeiten orientierend vor Augen stand, führt allmählich und ungezwungen die Untersuchung in klaren, historischen und künstlerischen Erwägungen. In Abhandlungen über Maler und ihre Werke ist man an eine phantasiereiche, schwungvolle Darstellung vielfach gewöhnt worden. Um dem höheren Interesse klarer Überzeugung zu dienen, hat D. seiner unverkennbaren Bewunderung für Führich überall Zügel angelegt. Der Stil ist durchgehends nüchtern kritisch; manchmal könnte er fließender sein. In einer gewandten Auseinandersetzung über die Farbengebung, der zufolge Führich besonders zur monumentalen und intimen Malerei [S. 196] befähigt erscheint, warnt D. vor einem (historisch nicht zulässigen) Vergleich mit der malerischen Entwickelung des späteren 19. Jahrh. [S. 195]; er findet ‚in seiner mittleren Kampfesperiode manches farbig unerquickliche Bild' [S. 198], läßt aber auch in der Stellung des Künstlers gegen den vorherrschenden ‚naturalistischen' Zeitgeschmack die erklärenden Momente der Größe und Selbständigkeit scharf hervortreten [S. 196]. Trotz des hiermit kurz charakterisierten Hin- und Herdebattierens wird der Grundton der Arbeit, ‚warme, überzeugungsvolle Begeisterung' für eine zu wenig beachtete Künstlergröße nie herabgestimmt. In der Vorrede finden sich die für das Endresultat bezeichnenden Ausführungen: ‚Ein großer Mann ist wie ein Berg in der Landschaft; er bleibt sich selbst gleich, aber man kann ihn von verschiedenen Seiten her betrachten. Eine neue Zeit wird vielleicht einen neuen Standpunkt finden, von dem aus *Führich* anders wirkt; kleiner wird er deshalb *selbst* nicht werden' [S. X]. ‚Es wird das Bild des großen Meisters in manchem vielleicht anders erscheinen, als man es gewöhnlich gezeichnet hat. Viele werden vielleicht erkennen, wie Unrecht sie dem großen Künstler bisher getan haben und gestehen, daß ihnen so manches, das zum Schönsten der Kunst gehört, bisher entgangen ist' [S. V]. Aus der kurzen Bemerkung: ‚Und dabei sind wir uns bewußt, nur einen Anfang gemacht zu haben' [S. VI], spricht die frohe Hoffnung, es werde das vorgelegte, objektive Beweismaterial, das vordem in seiner Gesamtheit für niemand erreichbar war, auch in andern die gleiche Überzeugung und Verehrung wachrufen.

Digitized by Google

die Original-Handschrift der Selbstbiographie Führichs S. 242. Alphabetisches Inhaltsverzeichnis S. 245.

Zur Wertung der Arbeit ist das historische und künstlerische Moment von Wichtigkeit. *1) das Historische.* In der Selbstbiographie Führichs stehen die Worte: ‚erst heute verstehe ich meine Jugend' [S. 71]. Vergleicht man damit die den ersten Teil abschließenden Sätze D.s, ‚die Jugendjahre sind gewiß immer die bestimmendsten des Lebens; aber selten ist ihre Bedeutung für uns so klar, wie bei Josef Führich' [S. 64], so wird man die peinlich genaue und zugleich liebevolle Durchstöberung all dessen verstehen, was in der Kindheit auf den Künstler wirken konnte. Die aus der frühesten Jugend zusammengetragenen genetischen Momente lassen nicht nur den Knaben und Kunsthandwerker unter der Leitung des Vaters Wenzel plastisch vor unseren Augen in seinem Talent sich entfalten, sie bleiben auch bestimmend, um das innere Wesen seiner Kunst in den Jahren der Reife zu charakterisieren [S. 210—214 die lyrische, kindliche Natur], ihre Gegensätze neben einander zu stellen [S. 146 Versinnlichung des Übersinnlichen, die Vorliebe für das Markante oder selbst Drastische] und auf der Höhe der Vollendung harmonisch zu verschmelzen. *Eine ganz natürliche Kindlichkeit, ein unschuldiges und warmes Kindergemüt,* das sich manchmal hinter einer etwas rauhen Außenseite verbirgt, schließt einheitlich die Schöpfungen des Mannes, der in einer verstandesmäßigen Umgebung weilte, aneinander, anhebend mit naiven Versuchen im Alter von 6 Jahren bis zu den letzten zitternden Strichen des 76jährigen Greises. Hiedurch unterscheidet er sich von den Nazarenern und bleibt von aller Gefühlsübertreibung, besonders der Konvertiten, dauernd frei. Diese Auffassung von dem sich in der Hauptsache gleich bleibenden kindlichen Charakter, die auch bei den Nachkommen des Malers bis heute in treuer Erinnerung als eine selbstverständliche fortlebt, wird durch klare, methodisch geordnete Beweise als die einzig zulässige erwiesen: dafür spricht der mühevoll zusammengestellte Stammbaum, dafür die allerorts gesammelten Einzelangaben über die Familienverhältnisse, die ersten Hilfsleistungen unter Vater Wenzel, die klärenden Einflüsse der Prager Akademie, der Aufenthalt und die Tätigkeit in Italien, das Führich im Vergleich und im Gegensatz zu Overbeck [S. 151] schon als reifen, selbstständigen Maler zeigte, endlich die anfangs so schwierige Stellung an der Wiener Akademie und die großen Leistungen noch im Alter von 60 bis 75 Jahren. — Die Darstellung gewinnt durch die Einweihung der ‚Selbstbiographie' in die Mitte der geschichtlichen Untersuchung einen eigenen Reiz. Im ersten Teile sind wir mit

Digitized by Google

allen Einflüssen, die unbewußt auf den jungen Maler wirken, vertraut geworden. Im zweiten Teile [die Selbstbiographie] tritt Führich lebendig mit seinen eigenen Mitteilungen vor uns. Diesen Äußerungen stehen wir aber durch die gewonnenen Erkenntnisse schon insoweit kritisch gegenüber, daß wir sie ergänzen und durch wichtige Fragestellungen korrigieren (zB. der nicht erwähnte Mißerfolg bei der [ersten] Bewerbung um die Kustodenstelle in Wien). Der Selbstdarstellung folgt endlich der objektive Bericht über die ferneren Jahre [die vierziger Jahre; also die Mitte seiner künstlerischen Tätigkeit bis zur Vollendung]. — *2) Das künstlerische Moment.* Die historischen Ausführungen sind durch Textabbildungen und Tafeln gestützt. Wie für die Selbstbiographie nach der Handschrift selbst geforscht wurde, so ging D. auch für die Tafeln immer den Originalen nach. Schon der Textband weist 45 Illustrationen auf. Darunter findet sich manches, das bisher wenig bekannt war; einiges ist ganz neu auch in den farbigen Reproduktionen. Die Verwandten des Malers haben in dankenswerter Weise aus ihrem Bereich alles zur Verfügung gestellt. Hieher zählen unter anderm die Blätter aus der noch vorhandenen ‚Familienchronik' vom Vater Wenzel. Der Tafelband ist mit sinnigem Verständnis zusammengestellt. Es brauchte nicht alles Erreichbare zusammengesucht zu werden, um der Untersuchung die nötige Beweiskraft zu geben. D. war in der glücklichen Lage, aus einer verhältnismäßig reichen Fülle das Charakteristische auswählen zu können. Dadurch wird der Leser in den Stand gesetzt, den Künstler von dessen Kindheit an in seiner Werkstatt tätig zu sehen und die verschiedenen Änderungen selbst zu prüfen. Die unmittelbar nach den Originalen hergestellten Reproduktionen zeigen besonders den Stift in seiner ganzen Weichheit. Die Zeichnungen aus der Jugend und der ‚römischen Periode' [österreichische Staatsgalerie], ferner der Zyklus ‚Aus dem Leben' (A. Dürr), aus Dante Purgatorio, — der Ackersmann St. Isidor, der barmherzige Samaritan, die hl. Familie in Nazareth, der hl. Josef usf. [Privatbesitz] waren bisher unediert. — Es ist zu bedauern, daß diese gewandte kunsthistorische Untersuchung mit dem erquickenden Bildwerk nur ganz wenigen zugänglich sein wird. Das k. k. Ministerium hat das schwierige Unternehmen hochherzig unterstützt und der angesetzte Preis ist daher im Vergleich zu den Herstellungskosten der Tafeln nicht hoch. Den Besuchern des eucharistischen Kongresses in Wien Sept. 1912 wird in der Ausstellung für christliche Kunst Gelegenheit geboten, Originalwerke Führichs zu studieren. D.s Arbeit dürfte hiezu die beste Anleitung sein. — Blicken wir noch einmal auf die sachlich gehaltene und doch

Digitized by Google

stets spannende Untersuchung zurück, so entschädigt besonders am Schluß der weite Ausblick für die zu Beginn notwendige Konzentration auf die Kindheit und die Charakteranlagen des Malers: Führich wird in seinem tiefen Glück gesunder Frömmigkeit dem auch als Greis noch innerlich zerrissenen Goethe [S. 208], in seiner Unschuld denen gegenübergestellt, die im Modell oft die Dirne kennen lernen [S. 206]; das lyrische Temperament ist im Gegensatz zu dem dramatischen Shakespeare [S. 212] und zu Michelangelo passend mit der Gemütsart Raphaels in Parallele gesetzt; endlich der kindliche Grundzug wird an Tizian, Rembrandt, Rubens, Dürer und andern von neuem geklärt und als Hauptcharaktereigenschaft hervorgekehrt. — Ein ‚*Verzeichnis der Werke Josef von Führichs mit urkundlichen Beiträgen, einer Bibliographie und einigen Originalabbildungen von H. von Wörndle*‘ erscheint im Herbst 1912. Die Fertigstellung dieses Schlußbandes ist nicht bloß vom Verfasser, sondern auch von den Besitzern der Originale abhängig, die mit Initiative und auch unaufgefordert über ihre etwaigen Schätze berichten müßten. Bislang unbekannte Briefe werden mit veröffentlicht [vergleiche Zeitschrift für kath. Theologie 1912 S. 161].

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten. Ein religionsgeschichtlicher Versuch von *Max von Wulf*. Leipzig, Eckardt, 1910. In 8, VIII, 577 S.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, sein Thema zu veranschaulichen, nicht zu erschöpfen; daher kehrt er in Anlage und Darstellung mehr eine ‚künstlerische‘ als eine nüchtern wissenschaftliche Seite hervor. Die Mischung von philosophischen Erwägungen mit dem einfachen historischen Tatbestand wirken für das Endergebnis ungünstig auf den kritischen Leser. Wohl am deutlichsten macht sich dieser Eindruck beim ersten Teil fühlbar ‚*Die Heiligen im Urchristentum*‘. Das, worauf der Verfasser nach seiner Titelangabe ausmünden muß, sind die ‚*Martyrer*‘. Als Vorkämpfer und christliche Sieger in den blutigen Verfolgungen wurden sie von den einzelnen Gemeinden geachtet, selig gepriesen und verehrt. Doch diese nüchterne Tatsache, die jeder aus den schriftlichen Zeugnissen herauslesen kann, wird künstlich durch eine weit ausgebaute Theorie zurückgeschoben. Unter der Überschrift: *XI. Das Martyrium. 2. Der Vorgang* kommen S. 163 bis S. 184 in breiter Schilderung (167/69 Acta Achatii I, Passio Pollionis, Passio Scillitanorum) einige Martyrien zur Sprache; die

Digitized by Google

Quellen sind S. 549,51 angegeben. Der gebildete Protestant soll an dieses knappe historische Material erst in der rechten Gemütsstimmung ganz allmählich herangeführt werden. Darum wird eine Theorie von der sichtbaren und unsichtbaren Welt ausgebaut: die Menschen ordnen sich hierarchisch dem Unsichtbaren unter, die Seelen der Martyrer reihen sich an letzter Stelle den geistigen Wesen an und werden darum mitverehrt. Die anfangs so befremdliche Einteilung für *‚die Heiligen im Urchristentum‘* läßt sich nun wenigstens verstehen; sie lautet, wie folgt: *I. Die sichtbare und die unsichtbare Welt S. 11. II. Der Vater S. 20. III. Der Sohn S. 27. IV. Der Geist S. 52. V. Die Engelordnungen S. 59. VI. Satan und Dämonenmächte S. 66. VII. Die Seele der Menschen S. 73. VIII. Die Welterlösung S. 84. IX. Jesus S. 99. X. Die Gemeinde der Heiligen S. 109. XI. DasMartyrium. S. 151 1. Rechtslage und Volksstimmung. 2. Der Vorgang.* Kurz, um das historisch Gegebene von etwa 20 Seiten unter einem merkwürdigen, theoretischen Gesichtspunkt zu bieten, wird ein in sich unsicherer speculativer Vorbau auf 163 Seiten aufgeführt. Hat man wohl einen Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna und Cyprian von Carthago deshalb verehrt, weil sie zur unsichtbaren Welt gehören? Der zweite (Die Anfänge des Mönchswesens) und dritte (Heiligenverehrung) Teil des umfangreichen Bandes stehen nicht so stark unter konstruktiven Ideen. Das Nebeneinander von dogmatischem Streit und asketischer Mönchsbewegung (S. 194 192) wird dem modernen protestantischen Leser sein adogmatisches, in Gefühl und Gemüt erlebtes Christentum der intellektualistischen kath. Kirche gegenüber empfehlen. Gleichwohl waren der dogmatische Athanasius und die zahlreichen Mönche in der Geschichte keine Gegner; gerade das Festhalten an der Gottheit Christi bildete bei verschiedener und räumlich getrennter Lebensart das einigende Band. Ist aber Mönchswesen mit dem Thema *‚Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten‘* identisch? Sind etwa alle Anachoreten und Cönobiten wahllos als Heilige verehrt worden? Das kann man nicht einmal von den Martyrern sagen (zB. Leonidas, der Vater des Origenes; ferner der von der Lucilla in Karthago verehrte Heilige, der nicht kirchlich vindiziert war: ‚si martyris sed necdum vindicati‘ Opt 1,16). Die zahlreichen Bischöfe und Priester, welche die wirklichen Heiligenlisten füllen, sind einfach übergangen. — *‚Die Marienverehrung ist nicht aus theol. Überlegung entstanden und konnte es nicht sein etc.‘* S. 440. Und doch ist von Ignatius von Antiochien bis zu Hippolyt und Origenes ‚Maria‘ überall in die philos. Kontroverse von der ‚bösen Materie‘ hereinbezogen; ihre verehrungswürdige Jungfräulichkeit und Mutter-

Digitized by Google

schaft ist die lebendige Antithese zur altererbten orientalischen Weltanschauung. — Verglichen mit Lucius (Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche 1904) hat sich v. W. manche Sätze Delehayes (les légendes hagiographiques) zunutze gemacht; an vielen Mängeln mag seine entlegene Arbeitsstätte (Taiwola in Livland) schuld sein. Jedenfalls muß es einen großen Kreis gebildeter Protestanten geben, denen auf diese unhistorische Art die geschichtliche Heiligenverehrung der ersten Jahrhunderte mundgerecht werden soll. — Eben erscheint in der dritten Serie der Études de critique et d'histoire religieuse von Vacandard, Paris 1912 eine neue Studie: Les origines du culte des saints (les saints sont-ils des successeurs des dieux?); sie gibt in knapper Form und historisch nüchtern die von Wulf aufgeworfenen Fragestellungen richtig wieder.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Die Reformationsvorschläge Kaiser Ferdinands I auf dem Konzil von Trient. I. Teil. Von Dr. *Gottfried Eder*. Münster i. W. 1911. Aschendorff. X + 259 S. in 8. Preis M 6.80 (,Reformationsgeschichtliche Studien und Texte'. Herausgegeben von Dr. *Joseph Greving*, o. Prof. an der Universität Münster. Heft 18 u. 19).

Die in dieser Zeitschrift schon mehrmals besprochene Sammlung ,Reformationsgeschichtliche Studien' bringt in ihren zwei neuesten Heften den ersten Teil einer wissenschaftlichen Untersuchung zur Entstehungsgeschichte des Reformationslibells Ferdinands I. Da schon Sickel mit seiner bekannten Gründlichkeit über diese Frage gearbeitet hat, war es sicherlich schwer, darüber hinauszukommen und Neues zu sagen. Es gelang jedoch dem Verfasser, durch sorgfältige Vergleichung der gedruckten und ungedruckten Akten und Protokolle und namentlich durch die Benutzung der seither durch Steinherz und Šusta veröffentlichten Nuntiaturberichte und Korrespondenzen der Konzilslegaten die Forschungen Sickels zu ergänzen und in einigen Fällen zu berichtigen.

Eder schickt seinen Darlegungen einen kurzen Überblick über den Inhalt und die Geschichte des Libells voraus und macht so den Leser, dem die gewöhnlichen Ausgaben nicht zur Verfügung stehen, vertraut mit dem Aufbau des umfangreichen Schriftstückes, dessen allmähliche Entstehung und geschichtliche Bedeutung im Folgenden dargelegt wird. Seine Untersuchung greift bis auf die ersten Anfänge der Reformbestrebungen Ferdinands I zurück, zeigt

Digitized by Google

die Stellung Ferdinands zu den Neuerungen, rühmt seine Treue gegen die Kirche und seine aufrichtigen Bemühungen, die Mißstände im kirchlichen Leben und besonders unter der Geistlichkeit und in den Ordenshäusern zu verbessern und gibt Aufschluß, wie Ferdinand bei seiner sonst streng kirchlichen Gesinnung dazu gekommen ist, gewisse Forderungen der Neuerer, die nicht durch göttliches Gebot unabänderlich festgelegt sind, wie den Gebrauch des Laienkelches bei der Kommunion, die Duldung verheirateter Geistlicher und die Verminderung der Fasten und des Chorgebetes, beim Papste und beim Konzil zu unterstützen. So wird es erklärlich, daß diese Forderungen auch in das Reformationslibell aufgenommen wurden. Papst Pius IV, mit dem hauptsächlich über die Berufung des Konzils und über die Reformationsvorlagen verhandelt werden mußte, war einer Reform nicht abgeneigt. Konzessionen hielt man aber in Rom für kein geeignetes Mittel, um die Häretiker zu gewinnen. In dieser Beziehung hätte der Verfasser vielleicht etwas näher eingehen können auf die Ansichten des Kardinals Borromäo, der wegen seines Rufes und seines Ansehens in all diesen Fragen sicherlich einen großen Einfluß ausgeübt hat.

Die eigentliche Geschichte des Libells beginnt mit den Verhandlungen über die Fortsetzung des Konzils von Trient. Nachdem Ferdinand sich entschlossen hatte, zur Berufung des Konzils seine Zustimmung zu geben und sich durch Oratoren vertreten zu lassen, wurde auch die Frage brennend, was geschehen solle, damit das Konzil wirklich eine fruchtbare Arbeit leiste. Die fast allgemein verbreitete Sehnsucht nach einer gründlichen Reform an Haupt und Gliedern war besonders am Hofe Ferdinands sehr lebhaft. Ferdinand beriet darüber nicht bloß mit seinen Hofräten Gienger und Seld, deren Stellung zum Konzil und zur katholischen Kirche hier an der Hand ihrer eigenen Schriften und Akten beleuchtet wird, sondern auch mit seinen Hofpredigern und Beichtvätern, Bischof Urban von Gurk und Matthias Cithard, mit dem Beichtvater der Königin Maria, dem Franziskaner Franz von Cordova, und mit dem bekannten Konvertiten Friedrich Staphylus, der eigens zu diesem Zwecke nach Wien berufen wurde. Alle diese hatten auch einen mehr oder minder großen Anteil an den Ratschlägen und Forderungen, die schließlich in eine einheitliche Form gebracht, nach Trient gesandt wurden.

Die vom Kaiser angeordneten Klostervisitationen im März und April 1561 brachten Mißstände ans Licht, die eine Abhilfe dringend erheischten. Die Mittel ließ Ferdinand von einer Kommission in Vorschlag bringen, die aus den Bischöfen von Merse-

Digitized by Google

burg und Wien, Helding und Brus, aus Staphylus und seinen beiden Räten Gienger und Seld gebildet wurde. Sie sollte nicht nur über die Klosterreform, sondern auch über die religiösen Verhältnisse in den Erblanden überhaupt und über die Konzilsfrage beraten. In dieser letzten Frage waren die kaiserlichen Räte sehr zurückhaltend. Von Staphylus liegt jedoch ein ausführliches Gutachten vor, das er auf Ersuchen des Nuntius für den Papst verfaßte. Aus diesem Gutachten entstand nach Sickel eine Denkschrift für den Kaiser, die ebenfalls Staphylus zum Verfasser hat und ihm mit zwei Beilagen (B und C) überreicht wurde. Die Denkschrift über das Konzil, von Eder Ratschlag genannt, und die beiden Beilagen: 1. ‚Consilium de monasteriis reformandis' und 2. ‚Deliberatio de instauranda religione in archiducatu Austriae' boten reichen Stoff für das Reformationslibell. Leider ist der Ratschlag für den Kaiser noch nicht vollständig veröffentlicht worden. Das Consilium konnte bis zur Stunde noch nicht aufgefunden worden, sein Inhalt ist nur aus anderen Schriftstücken zu erschließen. Die Deliberatio bespricht der Verfasser nach dem Drucke bei Schelhorn. Außer diesen dreien ist aber noch ein anderes Schriftstück zu beachten, das dem Kaiser im September oder Oktober 1561 überreicht wurde und nach Inhalt und Form von den Arbeiten der Kommission sehr verschieden ist. Es handelt über das Konzil, die Reform des Kardinalskollegiums und des Papstes und über einige andere Probleme, die mit der Reform zusammenhängen. Mit Löwe schreibt es der Verfasser dem Beichtvater der Königin Maria, Franz von Cordova, zu. Wenn die Annahme richtig ist, so ist dieses ein neuer Beweis für die extreme Richtung des Franziskaners, die sich der Kaiser nicht zu eigen machte. Die Schriften dieses Mannes fanden daher auch bei der Ausarbeitung des Reformationslibelles nur geringe Verwertung. Die Gesinnung des Kaisers wird am besten in der Instruktion beleuchtet, die er für seine Konzilsoratoren verfassen ließ. Ihre Entstehungsgeschichte im Entwurfe sowohl als in der entgültigen Ausarbeitung wird inhaltlich und formell erörtert und so ein neuer Anhaltspunkt gewonnen für die Entstehung des Libells.

Die Geschichte des Libells auf dem Konzile von Trient erfordert auch die Berücksichtigung der Stellung des Papstes und seiner Konzilslegaten zu all diesen Fragen. Diese wird aber hier nur bis zur Zeit der Absendung des Libells nach Trient geführt und dann durch die nähere Vorgeschichte und die Geschichte der Ausarbeitung des Libells unterbrochen. In der näheren Vorgeschichte des Libells bietet Eder eine klare Übersicht über die bisherigen Ausgaben und Forschungen, rühmt die Verdienste Sickels

Digitized by Google

und Löwes und beginnt dann mit der Darlegung seiner eigenen Forschungsergebnisse. Den ersten Entwurf zum Libell verfaßte Singkhmoser, den zweiten Staphylus mit Benützung des ersten. Der Entwurf von Staphylus wurde mit einigen Verbesserungen, die meist von Seld herstammen, von den Räten des Kaisers angenommen und zur Absendung nach Trient empfohlen. Der Verfasser schließt diesen Teil mit einer kurzen Zusammenfassung seiner Ergebnisse und fügt dann als Anhang noch einen Abdruck des Entwurfes von Singkhmoser bei. Den Grundstock der Ausführungen lieferte Dr. Gienger. Urban, Cordova und Cithard nahmen eine untergeordnete Stelle ein. Bei Cordova ist die Art und der Umfang der Einwirkung nicht bestimmbar. Cithard hat zur Einleitung manches beigesteuert.

Die Darstellung des Verfassers ist ruhig und sachlich. Die Beurteilung milde. Selbstverständlich nimmt er in diesem ersten Bande noch nicht Stellung inbetreff der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit der verlangten Reformen. Es waren die Ansichten in dieser Frage sehr geteilt. Die Erfahrung, die man nachher mit der Gestattung des Kelches machte, war der Zweckmäßigkeit dieser Forderung nicht günstig. Ferdinand hat in dieser Beziehung die Bestrebungen der Neuerer zu günstig beurteilt. Die Art der Entstehung dieser Reformvorschläge erklärt vieles; daher muß die vorliegende Arbeit als ein willkommener und wichtiger Beitrag zur Beurteilung jener Zeit begrüßt werden.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Encyklika J. S. Papeže Pia X ‚Pascendi Dominici gregis' o učení modernistův. Přeložil a vysvětlil P. *Václav Smolík* C. SS. R., lektor filosofie v Obořišti. **(Die Enzyklika S. H. des Papstes Pius X ‚Pascendi Dominici gregis' über die Lehren der Modernisten.** Übersetzt und erklärt von P. *Wenzel Smolík* C. SS. R., Lektor der Philosophie in Obořiště.) Prag, St. Prokopius-Stiftung 1911. VI + 423 S.

Die Arbeit erhielt den von der theologischen Fakultät der k. k. böhm. Universität in Prag ausgeschriebenen Preis für die beste Übersetzung und Erklärung der Enzyklika. Die Bedingung lautete, die Enzyklika so zu übersetzen und zu erklären, daß sie auch weiteren Kreisen der böhmischen Intelligenz zugänglich werde. Damit ist auch der Zweck des Buches angedeutet.

Nach einer Übersetzung und kurzen Erklärung des Dekretes ‚Lamentabili' (S. 1—12) folgt eine geschichtliche Übersicht über

Digitized by Google

die ‚Anfänge und Entwickelung des Modernismus vor dem Erscheinen der Enzyklika‘ (S. 12—48), wobei vor allem Frankreich, Italien, dann England in Betracht kommen. Die Gründe, aus welchen der Verf. auf die bekannten Erscheinungen der Moderne in Böhmen und Mähren nicht eingegangen ist, möchten auch wir unterschreiben. — Der zweite Abschnitt (S. 48—90) schildert uns, ‚Welche Aufnahme der Enzyklika zuteil wurde‘, wobei auch die durch das Erscheinen der Enzyklika entstandene Literatur verzeichnet wird. — Es schließt sich dann eine genaue Übersetzung des päpstlichen Dokumentes an (S. 90—191). Das Hauptbestreben des Verfassers war, hier möglichst wörtlich und treu das Original wiederzugeben. Außer dem lateinischen Original wurden auch die vom Staatssekretariate herausgegebenen authentischen Übersetzungen, die französische und die italienische, zu Rate gezogen, der letzteren ist auch die Einteilung entnommen. — Der größte Teil der Schrift (S. 191—378) beschäftigt sich mit der Erklärung der Enzyklika und der Widerlegung der modernistischen Irrtümer. Als geschulter Philosoph hebt S. vor allem die irrtümlichen philosophischen Grundlagen des Modernismus heraus und widerlegt sie glücklich, so wird u. a. besonders die Philosophie Kants und der Agnostizismus (S. 197 ff) eingehend besprochen und widerlegt. — Den Schluß (S. 379—423) bilden einige neuere den Modernismus betreffenden Dokumente und ein gutes Sach- und Namenregister.

Die Darlegung des ganzen Systems des Modernismus ist recht übersichtlich, die Widerlegung vollkommen befriedigend, die Sprache, dem Zwecke der Publikation entsprechend, bei aller wissenschaftlicher Akribie frisch und fließend. Aus dem ganzen Werke atmet eine große Liebe zur Kirche, ein glühender Eifer für die Erhaltung der Reinheit der Lehre. Der Ton ist deshalb recht ernst und entschieden, aber durchaus objektiv. Jeder dem Modernismus vorgeworfene Irrtum wird durch Zitate aus den modernistischen Schriften nachgewiesen.

Für einen Fehler erachten wir es, daß der Verf. die so zahlreichen französischen, englischen und italienischen Zitate fast durchwegs nur im Original, ohne Übersetzung, bringt. Hie und da wäre eine genauere Zitierung wünschenswert. So sollte bei dem Verzeichnisse der durch die Enzyklika veranlaßten Literatur (S. 87 f) auch das Jahr der Erscheinung angegeben werden (das Buch des Kard. Billot ist zB. schon vor der Enzyklika erschienen), bei den Belegen aus der modernen Literatur fehlt einigemal die Seitenangabe, S. 192 ist das Buch Ehrhards unrichtig zitiert. S. 326, Z. 17 ist statt ‚katholischen‘ Glaubens lieber ‚göttlichen‘ zu setzen, S. 353 ‚Ottiger‘ statt ‚Ottinger‘, S. 371, 5 Z. vom Schluß statt ‚Herrschsucht‘ genauer ‚Herrschen‘ zu lesen.

Digitized by Google

Die fleißige, allseitige Arbeit des P. Smolík ist eine vortreffliche Orientierung und eine gründliche Widerlegung des Modernismus, dieses nach den Worten der Enzyklika so ‚verwickelten‚ Systems von Irrtümern.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Enchiridion patristicum. Locos ss. Patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum collegit *M. J. Rouët de Journel* S. J. Friburgi Brisgoviae, B. Herder. 1911 (XXIV + 887).

Jeder Lehrer der Dogmatik kennt aus der Erfahrung die eigentümlichen Schwierigkeiten des Beweises aus der Tradition. Es genügen dazu jedenfalls nicht einige Stellen ohne inneren Zusammenhang, wie sie sich oft in manchen Lehrbüchern finden; das Benützen der Kirchenväter selbst ist aber den Hörern vielfach sehr erschwert, wenn nicht unmöglich.

Diesem Übelstande will das vorliegende ‚Enchiridion', welches nach dem Muster von ‚H. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum' und ‚C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae' angelegt ist, abhelfen. — Der Verfasser hat wirklich keine Mühe gespart, um das Buch recht genau, übersichtlich und praktisch zu gestalten. Auch die nicht geringe Schwierigkeit: einerseits den Umfang eines Handbuches nicht zu überschreiten, andererseits möglichst vollständig alle Stellen, welche für den Dogmatiker von Bedeutung sind, zu bringen, hat er u. E. glücklich gelöst.

Die Stellen sind im allgemeinen chronologisch geordnet (Chronologie nach Bardenhewer), so daß aber am Schluß ein genauer, mehr als 25 Seiten zählender ‚Index theologicus' auch eine sachliche Anordnung aller behandelten Fragen bringt. Vielleicht wäre es aber doch möglich gewesen, schon in der Zusammenstellung der Texte das event. Abhängigkeitsverhältnis der verschiedenen Väter anzudeuten. Außer den größeren fortlaufenden Marginalnummern sind den einzelnen Stellen kleinere Nummern hinzugefügt, welche auf den betreffenden Passus des Index theologicus verweisen, wo man wieder leicht die entsprechenden Texte anderer Väter finden kann. Die Stellen sind dort, wo mehrere Ausgaben existieren, der besseren Ausgabe entnommen, bei den apostolischen Vätern durchaus der Funk'schen Edition. Bei den griechischen Texten ist eine genaue lateinische Übersetzung beigefügt.

Digitized by Google

Es ist begreiflich, daß sich bei längerer Benützung noch mancher Wunsch zur Vervollständigung oder Verbesserung einstellen wird. Vielleicht würden manche außer den beigebrachten ‚klassischen' Texten noch mehrere solcher Stellen wünschen, aus welchen Schwierigkeiten gegen das Dogma entnommen werden. Auch die ep. 71 Cypriani wird man vielleicht vermissen. — Für Migne würde sich die jetzt schon vielfach angenommene Zitationsweise MSL, MSG besser empfehlen.

Das durchaus praktische und gründliche Handbuch ist nicht bloß den Theologen aufs Wärmste zu empfehlen, auch dem Prediger wird es ausgezeichnete Dienste leisten.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Grundprobleme der christlichen Weltanschauung. Vorträge von Dr. *Heinrich Straubinger*, a. o. Professor der Apologetik an der Universität Freiburg i. Br. Verlag B. Herder, Freiburg im Br. (VII + 142) K 1.92 (geb. 2.64).

Die Schrift S.s ist ein Beispiel, wie man kurz und knapp auch schwierigere Probleme behandeln kann. Auf 142 Seiten kleinen Formates werden hier in leichtfaßlicher Form von Vorträgen die brennendsten religiösen Fragen der Gegenwart vorgelegt, angefangen von den Beweisen der Existenz Gottes bis hinab zum Antimodernisteneid. Die ‚Probleme' sind freilich nicht neu, einige bestehen schon, so lange sich der menschliche Geist mit der Erforschung der Wahrheit befaßt, sie werden aber in frischer, anziehender Sprache, vielfach unter neuen Gesichtspunkten dargeboten.

An einigen Stellen hat die angestrebte Knappheit des Ausdruckes Unklarheiten oder Ungenauigkeiten geschaffen. So würde man zB. bei den Definitionen der dreifachen Notwendigkeit (S .10 Anmerkung) und der drei Grade der Gewißheit (S. 124) eine genauere Formulierung wünschen. Auch das, was der Verf. (S. 28) von der Begriffsbildung und (S. 137) von der dreifachen Art der Wahrheitsvermittelung sagt, ist nicht völlig klar. Fremd muten einem einige Ausdrücke an, wie zB. von der ‚*punktartigen* Kleinheit der Seele'. Auch geht es nicht an, die Gewißheit der Tatsache der Offenbarung, sofern sie die Grundlage des Glaubens bildet, durch das Zeugnis des unfehlbaren Lehramtes der Kirche zu stützen (S. 126). — Als Übergang vom dritten zum vierten Abschnitte wäre vielleicht eine kurze Besprechung der Möglichkeit der Offenbarung und ihrer Kriterien nicht unangebracht.

Auch wir teilen die Hoffnung des Verfassers, daß die Schrift

Digitized by Google

zur Erhaltung und Befestigung der religiösen christlichen Überzeugung beitragen wird.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Historicae et criticae Introductionis in utriusque Testamenti libros Compendium, auctore *Rud. Cornely.* Ed. 7 recognovit et complevit *Martinus Hagen.* Parisiis, Lethielleux, 1911. XV, 735 S. 8.

Schneller als man es hätte ahnen können, ist der im Sommer 1910 erschienenen 6. Auflage des Einleitungslehrbuches von Cornely-Hagen eine weitere Neuausgabe gefolgt. Dieser rasche Absatz des nunmehr in 31.000 Exemplaren verbreiteten Schulbuches beweist, daß es unter der geschickten Hand des Herausgebers jenen Ehrenplatz glänzend behaupten wird, den ihm sein in Gott ruhender Verfasser mühsam errungen hatte.

Wieder sehen wir das stete Bestreben des Herausgebers, auch die neuesten sich aufdrängenden Fragen aufzunehmen und so seinem Leser nichts vorzuenthalten. Man vergleiche die Ergänzungen zu I Sam cc. 8—15 und zum Psalmenbuche. In der Darstellung der verschiedenen Ansichten über den Sinn und die Komposition des Hohenliedes dürfte in einer neuen Auflage wohl auch die Theorie von Wettstein - Budde - Zapletal Berücksichtigung, bezw. Widerlegung finden. Der schöne Kommentar von P. Joüon bietet hiefür sehr brauchbares Material. Auch die Kontroverse über die Vulgatabulle Sixtus' V ist behandelt.

Aus dem N. T. sind — um nur einige der Neuaufnahmen zu erwähnen — besprochen das Freerlogion, die Einwürfe bezüglich des Todes des Evangelisten Johannes; neues ist beigegeben zur Synoptiker- und Galaterfrage; die chronologischen Übersichtstabellen haben eine praktische Vermehrung gefunden. Namentlich ist auch die neuere Literatur gewissenhaft nachgetragen worden.

Der Ansatz des Prokonsulates von Gallio mit 53 oder 54 (S. 547) kann nach der Gallioinschrift nicht mehr gehalten werden. Im Gegensatz zu S. 718 wird die Amtsdauer des Festus in die Jahre 61—63 verlegt (zB. S. 544—46); der Grund aus Josephus vita c. 3 ist wohl beachtenswert, kann aber meines Erachtens nicht die ungleich stärkeren Gegeninstanzen (für 60—62) ausschließen. — Unter den Kommentaren zu den Paulusbriefen aus der patristischen Zeit wäre der des hl. Ephräm nachzutragen, welchen die Mechitharisten nach einer armenischen Übersetzung lateinisch herausgegeben haben (Commentarii S. Ephraem in epistolas D. Pauli. Venetiis 1893).

Digitized by Google

Möge der verdiente Herausgeber an den weiteren Auflagen die gleiche Sorgsamkeit und denselben gediegenen fortschrittlichen Sinn betätigen!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1911. 24. Jahrgang, herausg. von Dr. *Karl Weinmann*. 8. 188 S. F. Pustet, Regensburg. Brosch. 3 M 40 Pf, geb. 4 M.

Wie sich in der wissenschaftlichen Pflege der Kirchenmusik der Theologe und Musiker begegnen, so wendet sich der Inhalt vorliegenden Jahrbuches teils an den Fachmann in der Musik und deren Geschichte, teils an den Ästhetiker und Liturgiker. Der Inhalt dieser letzteren Art beansprucht hier allein Berücksichtigung. *Dr. F. X. Mathias-Straßburg i. E.* beleuchtet ausgezeichnet die prinzipielle Frage über das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität in der kath. Kirchenmusik: es sei unpassend und nichtssagend, kirchenmusikalische oder überhaupt musikalische Werke einfach mit der Marke ‚objektiv' oder ‚subjektiv' zu belegen. In der richtigen Verbindung beider Eigenschaften, in der Unterordnung der Subjektivität unter die Objektivität liege der Wert und die Vollkommenheit eines Tonstückes. Der schaffende Künstler kann nie tief genug in seine Subjektivität hineingreifen, um die objektiven Komponenten zu wahren und warmem künstlerischen Leben zu erwecken. ‚Seine Herzenskammer ist immer noch zu klein, um der unendlichen Objektivität gewachsen zu sein. Je mehr er sich aber durch die Weitung seines Herzens, namentlich durch dessen Aufgehen in Jesu Herz, der Objektivität nähert, desto erfolgreicher arbeitet er an der Erschließung des objektiven natürlichen und übernatürlichen Schönheitsbereiches; denn Prinzip des von der Kirche liebevoll geförderten künstlerischen Fortschrittes ist und bleibt die Subjektivität'.

Unter den musikhistorischen Aufsätzen ist für den Theologen von Interesse *Dr. Scherers* Untersuchung: ‚Der selige Albertus Magnus über die Musik'. Albert bemüht sich vor allem, den wissenschaftlichen Charakter der Musik als eines Bildungsfaches innerhalb des Quadriviums zu erweisen und warnt vor dem Übermaß musikalischer Betätigung, ‚welche — nach Galenus — das Gehirn ausdehnt und Taubheit bewirkt, oder auch die Siphax, und die Unterleibsorgane zerreißen und so unfähig zu bürgerlichen und kriegerischen Pflichten machen könnte'.

Die Choralwissenschaft ist durch 3 Aufsätze vertreten. *C. Vivell* stellt mit großem Fleiße alles zusammen, was für die ‚direkte

Digitized by Google

Entwicklung des römischen Kirchengesanges aus der vorchristlichen Musik spricht, während *Cl. Blume* auf Grund des Quellenmaterials, dessen Texte im 53. Bd. der Analecta hymnica veröffentlicht sind, von neuen Gesichtspunkten aus das Verhältnis zwischen Alleluja und Sequenz beleuchtet und die Herkunft dieser aus einem vorgregorianischen Jubilus zu erweisen sucht. Die Aufsätze, Kritiken und Referate zusammengenommen, geben ein anschauliches Bild des gegenwärtigen Standes der kirchenmus. Forschung, ihrer jetzt im Vordergrund stehenden Probleme und der Jahresarbeit an deren Lösung; durch den Wegfall der seit dem 21. Jahrgang eingeführten ‚Kleinen Beiträge‘ trägt der gegenwärtige Jahrgang wieder rein wissenschaftlichen Charakter.

Freiburg i. d. Schweiz. O. Drinkwelder S. J.

Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie. Von Dr. *Cunibert Mohlberg* O. S. B. 1. Bd. Studien (Recueil de Travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie. 29. Fascicule). Löwen 1911. 8. XVI + 260 S.

Die gründlich gearbeitete Studie ist als Einleitung einer neuen Textausgabe des ‚letzten altrömischen Liturgikers‘ gedacht. Zusammen mit dem für den 2. Band vorbereiteten Text wird das Buch der Absicht des Herausgebers gemäß ein kleiner Beitrag zur Lösung jener Aufgaben und Ziele sein, die A. Ebner am internationalen kath. Gelehrtenkongreß in Freiburg, Schweiz (16.—20. August 1897) der liturgisch-historischen Forschung bezeichnet hat, ein Baustein zu den ‚Scriptores liturgici‘ des ‚Codex liturgicus ecclesiae latinae‘. Außer vorzüglichen historisch-kritischen Bemerkungen zu Radulphs Schriften enthält das Werk auch viel kostbares Material zur Geschichte des kirchlichen Offiziums in Radulphs Zeit und damit auch zum Verständnis der gegenwärtig begonnenen Brevierreform. Nach Erscheinen des 2. Teiles wird eine zusammenfassende Würdigung des ganzen Werkes folgen.

Freiburg i. d. Schweiz. O. Drinkwelder S. J.

De hymnis sancti Hilarii episcopi Pictaviensis auctore *Victore Buzna* S. J. Coloczae 1911, Antonius Jurcsó. Gr. 8. 95 S.

Die Forschungsresultate, welche *Wilhelm Meyer* in den Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 3. Heft (Berlin 1909), dargelegt hat, werden aus inneren Gründen durch Vergleich der 3 Arezzaner Hymnen mit

Digitized by Google

den Werken des hl. Hilarius als richtig nachgewiesen. Die Echtheit des 4. Hymnus ‚Hymnum dicat turba fratrum‘, für welche *Clem. Blume,* gegen welche *Wilh. Meyer* eintritt, lässt der Verf. unentschieden. Mit großer Ausführlichkeit werden die Ansichten der Hymnologen vor der Veröffentlichung *Gammurinis* (1887) widerlegt. Manche wichtige neuere Arbeiten hätten aber wohl noch berücksichtigt werden können, so die stilistische Untersuchung zur Schrift ‚De Trinitate‘ von *J. Stix* im Rottweiler Programm 1891, die Breslauer Dissertation von *Schicktanz* über die Hilariusfragmente und besonders die Studie von *A. S. Walpole* im Joural of theological studies VI (1905) 599—603, der auch die Abhängigkeit Daniels von Thomasius erörtert.

Freiburg i. d. Schweiz. O. Drinkwelder S. J.

Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. Von Dr. *Franz Xaver Reck,* Domkapitular in Rottenburg a. N. Erster Band: Vom ersten Adventssonntag bis zum sechsten Sonntag nach Ostern. Zweite, verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochwürdigen Herrn Erzbischofs von Freiburg und Empfehlung des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg. Freiburg im Breisgau, Herder, 1911. X + 526 S. in 8. — Zweiter Band: Vom Pfingstsonntag bis zum vierundzwanzigsten Sonntag nach Pfingsten. Zweite, verbesserte Auflage. 406 S. in 8. — Dritter Band: Das Commune Sanctorum. Auswahl aus dem Proprium Sanctorum. Zweite, verbesserte Auflage. 606 S. in 8.

Das vorliegende Betrachtungsbuch ist schon so bekannt, daß es einer Empfehlung kaum mehr bedarf. Der Titel Betrachtungsbuch ist im weiteren Sinne zu nehmen, nicht ein kurzes Handbuch ist darunter zu verstehen, aus dem der Priester den Stoff zu seiner täglichen Betrachtung in kurzen Punkten schöpfen könnte, sondern eine ausführliche Darlegung im Stile vertraulicher Unterredung mit Alumnen eines Priesterseminars der in den Meßformularien enthaltenen Wahrheiten. Die Methode des geistreichen Verfassers ist folgende: Vor allem sucht er den Aufbau oder vielmehr den Grundgedanken eines jeden Formulars zu ermitteln. Dieser Grundgedanke wird in der Regel im Introitus in irgend einer Weise angedeutet und zugleich auch der Inhalt der Festfeier näher bestimmt. Darnach richtet sich in der Regel auch die Auswahl der Epistel und des Evangeliums, ferner die Bitte, die in den Kollekten, in der Secreta und Postcommunio zum Ausdrucke kommt, und oft auch der Inhalt des Graduale, des Offer-

Digitized by Google

toriums und der Communio. Der Verfasser will aber damit nicht sagen, daß der Grundgedanke, der im Introitus ausgesprochen wird, in allen andern Teilen auch streng durchgeführt ist: er deutet vielmehr selbst an, daß viele Episteln oder Evangelienperikopen aus rein äußeren Gründen in dieses oder jenes Formular Aufnahme fanden. Um aber doch den Episteln und Evangelien einen Gedanken abzugewinnen, der besonders für diesen Sonntag oder dieses Fest paßt, kommt er öfters wieder auf den Grundgedanken zurück und hebt aus den ausgewählten Schriftstellen und Sätzen besonders das hervor, was darauf Bezug hat. So wird seine Erklärung originell und anregend. Oft erweitert er sie zu kleinen Vorträgen über gewisse inhaltsreiche Aussprüche der Heiligen Schrift oder über wichtige Lebensregeln. Die Anwendungen auf das Leben sind sehr mannigfaltig und treffend. Der Priester kann daraus vielen Gewinn ziehen. Vor allem gewinnt er daraus eine gesunde Aszese, dann mannigfache Anregungen für sein inneres Leben, und schließlich auch reichen Stoff für Vorträge und Predigten zur Belehrung anderer. Ein kleiner Nachteil ist, daß der Verfasser die Väterstellen nicht immer mit genauen Fundstellen belegt hat, so daß ein Studieren der Stellen im Zusammenhang oft unmöglich wird. Die warme Empfehlung, die der Bischof von Rottenburg dem Werke auf die Reise mitgegeben hat, entspricht der Wahrheit. Reck hat mit Bienenfleiß die herrlichen Gedanken gesammelt, die das Kirchenjahr in mannigfaltiger Abwechslung und Schönheit dem betrachtenden Priester immer wieder vorführt. Daß die Priester dies auch zu würdigen wissen, beweist die weite Verbreitung des umfangreichen Werkes.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Anleitung zur würdigen Feier der 6 Aloysianischen Sonntage, von *Leopold von Schütz.* Benziger, Einsiedeln, 1911. 91 S. 32.

Was die recht praktische Broschüre besonders auszeichnet, ist die gute, einfache Methode, die Jugend einzuführen ins betrachtende Gebet. Der S. 58 zitierte Text Sap 8,21 ist nicht direkt beweiskräftig, da das Wort ‚continens' nicht in dem uns geläufigen Sinne: ‚enthaltsam' zu nehmen ist: das Bibelwort sagt vielmehr, ‚ich war mir bewußt, die Weisheit nicht erlangen zu können'. Der gewünschte Sinn kann erst hieraus abgeleitet werden. Sprache, Druck und Ausstattung empfehlen das Schriftchen, das seinen Weg in die Hände vieler Jünglinge finden möge

Digitized by Google

und auch zur Verbreitung der häufigen Kommunion viel beitragen wird.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Der Aar. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart. Verlag von Friedrich Pustet in Regensburg. Preis vierteljährl. M 4.—, Einzelne Hefte M 1.50.

Im Oktober ist es ein Jahr geworden, daß der Aar seinen Höhenflug angetreten. Im Programm wandte er sich besonders an die Gebildeten katholischer Gesinnung und verhieß die Pflege fast sämtlicher Gebiete des Wissens und Könnens. Schaut man über das bis jetzt geleistete zurück, so kann man freudig gestehen, daß die neue Zeitschrift ihrem Versprechen nachgekommen ist.

Der Aar hat es in der Tat verstanden, seine Leser über die meisten brennenden Kulturfragen der Gegenwart gut zu orientieren. Von besonderem Reiz sind die den Heften jeweils beigegebenen Überblicke: Römische Rundschau, Rundschau in der Kunstwelt, technische, literarische, bes. auch die Zeitschriften-Rundschau. — Eine weitgehende Berücksichtigung findet die Freude unserer Zeit an bildlichen Darstellungen und ästhetischen Erörterungen. Waren auch die ersten Kunstbeilagen nicht allweg auf der Höhe, so ist das doch rasch anders geworden, besonders Dank der Reproduktionen aus dem Verlag von Bruckmann. Die Beiträge von Dr. *A. Wurm* und *W. Rothes* sind in hohem Grade geeignet, die ästhetische Orientierung der Leser zu fördern. Wir erwähnen beispielsweise die verständige und tiefe Darstellung von Anselm Feuerbachs Leben und Kunst. — Die Leser dieser Zeitschrift werden sich besonders für Beiträge über Fragen der Philosophie und Geschichte interessieren. Auch auf diesem Gebiete hat der Aar manch Wertvolles aufzuweisen. Ehrenvolle Erwähnung verdienen zB. die Abhandlungen über den Monismus von Dr. *Joh. Uhde*, Bewußtsein und Unterbewußtsein von *J. Beßmer* S. J., Modernes Denken von *Fr. Klimke* S. J., Die Katholiken im Wirtschaftsleben, Die Juden im Wirtschaftsleben von Dr. *H. Rost*, Die Milieutheorie Taines von *R. Haeni* O. S. B. — Auch im laufenden Jahre wird der Aar den Erwartungen und Wünschen gerecht, welche seinen Eintritt in die literarische Welt begleiteten.

Innsbruck. J. G. Cella S. J.


Digitized by Google

Nachtrag zur Rezension in dieser Ztschr. Bd. XXXV (1911) S. 721 ff über: **Das Originalregister Gregors VII im Vatikanischen Archiv** [Reg. Vat. 2] nebst Beiträgen zur Kenntnis der Originalregister Innozenz' III und Honorius' III [Reg. Vat. 4—11] von *Wilhelm M. Peitz* S. J. (mit 8 Lichtdrucktafeln), Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse 165. Bd. 5. Abhandlung (354 S.) 1911.

Prof. Dr. *E. von Ottenthal,* der die Abhandlung von *Peitz* in die ‚Sitzungsberichte' aufnahm, fügt seiner Besprechung in den ‚Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung' (33, 144 Anm. 1) die Notiz bei: ‚*Eine schwere Erkrankung, welche den Verfasser während des Druckes befiel, verschuldete störende Druckfehler gerade in den Verweisen auf die Tafeln; eine Richtigstellung wird am Schluß des 165. Bandes der Sitzungsberichte erfolgen*'. — Die Korrekturenliste kann daher bald in den ‚Akademieschriften' eingesehen werden. Die Fehler sind bei der 354 Seiten zählenden Untersuchung nur auf 6 [von 97—103] verteilt und beziehen sich alle auf Faksimile-Verweise, wirken aber bei näherer Überprüfung hemmend. Im Interesse der Arbeit und aller, die sie eingehender studieren, bringen wir die Korrekturenliste zum Abdruck; jedem, der den Wunsch kundgibt (Innsbruck, Universitätsstraße 8), wird die Zusammenstellung gern als Separatabzug franko zugeschickt. Eine Rezension über ‚das Originalregister Gregors VII' wurde Weihnachten 1911, wie oben angegeben, sofort beim Erscheinen noch nach dem Manuskripte der Arbeit veröffentlicht.

Seite 97 Zeile 27 statt Tafel VI Nr. 3 Z. 2 lies Nr. 4
„ 98 „ 11 „ „ IV Nr. 3 Z. 1 „ Tafel VI Nr. 4
„ 98 „ 28 „ „ II Nr. 4 Z. 23 „ Zeile 4 und 23
„ 98 „ 29 „ „ VI Nr. 2 Z. 1 „ Nr. 3
„ 98 „ 29 „ „ VI Nr. 3 Z. 1 „ Nr. 4
„ 98 „ 35 „ „ V Nr. 1 Z. 3 „ Zeile 2
„ 99 „ 11 „ „ VI Nr. 2 Z. 4. 5 „ Nr. 2 Z. 4, Nr. 3 Z. 5
„ 99 „ 24 „ „ VI Nr. 3 Z. 2 „ Nr. 4
„ 99 letzte Z. „ „ VI „ Tafel IV
„ 100 Zeile 1 „ „ VI Nr. 3 „ Nr. 4
„ 100 „ 24 statt Zeile 10 „ Zeile 9
„ 101 „ 7 statt Tafel VI Nr. 2 Z. 6 „ Nr. 1
„ 103 „ 3 statt Tafel IV Nr. 2 Z. 6 „ Zeile 7
„ 103 letzte Textzeile statt Zeile 1. 2. 3. 4. lies 1. 5. 8. 9

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Digitized by Google

Analekten

Bibel-Fragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri

II. Neutestamentliche Texte

1. Eine nicht zu verachtende Gabe bietet Fragment 1008 des 7. Bandes der Oxyrh.-Papyri dar (S. 4—8). Es ist ein zusammenhängender Text aus dem ersten Korintherbrief 7,18—8, 4. In dem Blatte ist ein kärglicher Rest einer Papyrus-Hs auf uns gekommen, und zwar eines Papyrusbuches, ein neuer Beleg für die Verwendung des Papyrus zum Kodex gerade für die christliche Literatur[1]).

Das Blatt hat eine Größe von 26,5×15 cm, zählt auf der Rekto-Seite 38, auf der Verso-Seite[2]) 37 Zeilen. Die Seite ist ein-

---

[1]) Vgl. Grenfell und Hunt, The Oxyrhynchus Papyri 2. S. 3. Gardthausen, Griechische Palaeographie I², 156. ‚Die Papyrusbücher sind gar nicht so selten, wie man meinen möchte‘.

[2]) Hier und im vorigen Aufsatz ist als Rekto immer die Seite des Blattes bezeichnet, die zuerst beschrieben ist oder sich dem Leser zuerst darbietet, gleichviel ob beim Papyrus die Zeilen parallel zu den (oberen) Horizontalfasern laufen oder sie senkrecht schneiden, oder ob beim Pergamentblatt die zuerst beschriebene Seite die Haar- oder Fleischseite ist. Diese Bezeichnung empfiehlt sich für den allgemeineren Gebrauch ihrer leichteren Verständlichkeit wegen. Wollte man bei eigentlichen Hss oder auch nur bei größeren Resten von Hss, die mehrere Blätter enthalten, die sonst bei Papyruspublikationen gebräuchliche und dafür sehr zweckentsprechende Bezeichnung anwenden, so müßte man Mißverständnissen immer wieder durch eigene Erklärungen vorbeugen. Denn da sowohl bei Papyrus- wie Pergament-Hss, die Faltung der Doppelblätter gewöhnlich so vorgenommen ist, daß sich beim offenen Buch gleichartige Seiten (Haarseite und

Digitized by Google

spaltig beschrieben die Zeile demnach verhältnismäßig lang. die Buchstabenzahl geht bis zu 28, im Durchschnitt etwa 25—26·

Haarseite, Horizontalseite und Horizontalseite) gegenüberstehen (vgl. Gardthausen, Griech. Palaeographie I[2], 158), so ist die erste Leseseite eines Blattes abwechselnd Haarseite und Fleischseite. Wollte man also ein für allemal die Fleischseite als Rekto benennen, so ist Rekto bald die erste, bald die zweite Seite des Blattes. Die Herausgeber der Oxyrhynchus-Papyri folgen durchweg dem oben erwähnten Gebrauch: beim Pergament ist die Fleischseite Rekto, die Haarseite Verso; beim Papyrus die Innenseite der Rolle, bei der fast ausnahmslos die obern Fasern horizontal (senkrecht zu den Selisklebungen) verlaufen, Rekto, die Außenseite (Vertikalseite) Verso. Auf die mannigfachen über diesen Gegenstand geführten Kontroversen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Das von Wilcken schon vor Jahren aufgestellte und genau formulierte Gesetz (Hermes 22. 1887, 487 ff, Griechische Ostraka 1899, I. 18 f A, Archiv f. Papyrusf. 1. 1901, 355 f) ist heute allgemein anerkannt. Freilich hatte Wilcken sein Gesetz damit zu begründen gesucht, daß die Horizontalseite des Papyrus besser bearbeitet und geglättet sei als die Vertikalseite. Diese Voraussetzung trifft nach den neuesten Beobachtungen Ibschers nicht zu (Archiv f. Papyrusf. 5. 1909, 191 f). Beide Seiten des Blattes sind gleich gut bearbeitet, man vermag sie kaum zu unterscheiden. Ibscher glaubt vielmehr, es hänge mit der Beschaffenheit des Papyrus zusammen, daß man die Rolle mit den Horizontalfasern nach innen rollte. Beim umgekehrten Verfahren mußten die Fasern wegen der größeren Spannung leichter reißen und brechen. Natürlich beschrieb man die Innenseite zuerst (und meist sie allein). Beim einzelnen Papyrusblatt lag der genannte Grund nicht vor, und trotzdem hielt man an derselben Gewohnheit fest. Wahrscheinlich deshalb, weil der Papyrus in Rollen in den Handel kam. Beim Gebrauch schnitt sich der Schreiber jedesmal den Bedarf ab. [Belege für diese Tatsache hat Ibscher schon aus alter Zeit gefunden. Wenn Papyrusbriefe von nur 5—6 cm Breite eine Klebung aufweisen, so ist eine andere Erklärung als die Ibschers kaum möglich. Daß man sich nicht scheute, über die Klebungen wegzuschreiben, ist durch eine Reihe der bekanntesten Papyri belegt; in jeder Ausstellung kann man das beobachten, auch in Papyrusbüchern hat man es so gehalten,] wie zB. der Wiener Hilarius de Trinitate, 6. Jahrh., fol. 9 dartut. Ibscher hat denn auch in den Berliner Sammlungen mehrere Urkunden nachgewiesen, die derselben Rolle entstammen. Er ist überzeugt, daß man die von ihm gemachte Beobachtung ‚an sämtlichen Papyri, von den ältesten bis zu den spätesten wird machen können'. S. 192.

Digitized by Google

Das Fragment wurde mit der folgenden neutestamentlichen Nummer 1009 und dem neuen Callimachus-Papyrus zusammen gefunden Bd. 7. 1011 S. 15—82), alle drei Stücke gehören der Schrift nach der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an (Hunt, S. 4).

Der Papyrus ist glücklicherweise in ziemlich gutem Zustand; an kleineren Lücken fehlt es zwar nicht, vor allem ist am inneren Rand des Blattes der ganzen Länge nach ein schmaler Streifen losgebrochen, und damit sind die Anfangsbuchstaben, einigemal 1 oder 3, meist 2, verloren gegangen. Dementsprechend ist auf der Rückseite der Schluß der Zeilen etwas verstümmelt, hier ist der Verlust noch etwas größer, er geht mehrmals bis zu 5 Buchstaben. Auch in der Mitte der Zeilen treten manche Lücken auf. Trotzdem ist die Lesung nur in einigen wenigen Fällen unsicher.

Sowohl paläographisch als textlich ist das Fragment der Beachtung wert. Von dem Schriftcharakter selbst ist keine unmittelbare Anschauung zu gewinnen, da ein Faksimile nicht beigegeben worden ist. Hunt nennt die Schrift eine stattliche, geneigte Unziale (a good-sized sloping uncial). Die Orthographie weist keine Besonderheiten auf, sie zeigt sich durchaus rein mit Ausnahme einiger itazistischer Verschreibungen. 7,33 (Z. 12) γεινεσθε. Die Schreibung scheint nach einer Beobachtung Hunts (S. 7) beabsichtigt zu sein, denn das erste Є des Wortes ist aus einem I verbessert. 7,36 (Z. 52) kehrt dieselbe Schreibweise wieder γεινεσθαι. 7,28 (Z. 25) θλειψιν. 7,38 (Z. 60) das erste Mal γαμειζων. Umgekehrt 7,36 (Z. 52) όφιλει. Damit ist das Sündenregister des Schreibers vollständig gegeben.

Die Silbentrennung am Zeilenende ist in schwierigen Fällen so gehandhabt: Z. 34/35 κο|σμον, Z. 18/19 ύ|παρχειν und Z. 33/34 κα|τεχοντες. Beispiele dieser Art lassen sich aus den Jahrhunderten vorher und nachher in großer Zahl anführen. Zur Erleichterung des Verständnisses hat der Schreiber mehrfach Zeichen und Spiritus angewandt. Dreimal findet sich der Spiritus zur Bezeichnung der Aspiration, Z. 5 ἡ, Z. 13 ὁ. Z. 60 ἑαυτου. Einmal 7,21 (Z. 7) ein Elisionszeichen ἀλλ' εἰ.

Wiederholt ist ein Häkchen — manchmal ist es nicht mehr als ein Punkt — über einem Buchstaben zu lesen. Er soll wohl zur Andeutung des Wort- oder Silbenschlusses dienen (Hunt S. 4). Nach οὐχ' οὐκ' Z. 23, 25, 53. Nach γάρ' Z. 9. Nach ἀνήρ' Z. 63, 64. Mitten im Wort παρ'θένος, Z. 42; εὐπαρ'εδρον Z. 48; ὑπερ'ακμος Z. 51; καρ'δία Z. 58; κρεισ'σον Z. 62[1]).

---

[1]) Dieselben Hilfsmittel waren seit Jahren aus der Wiener Dioskorides-Hs (5/6. Jahrh.) dem Kodex Alexandrinus, Sinaiticus und

Digitized by Google

Weiterhin sind die bekannten Doppelpunkte über I und Y zu nennen, die nicht selten gebraucht sind (ϊνα Z. 43, ϊδιου Z. 56. ϊδια Z. 57, ϋ|παρχειν Z. 18 f, ϋμας Z. 37, ϋμων Z. 46, ϋμιν Z. 47, ϋπερακμος Z. 51, ϋπο Z. 75). In allen diesen Fällen schließt das vorhergehende Wort mit einem Vokal, somit dient auch der Doppelpunkt dem leichteren Auseinanderhalten der Worte. Der oben genannte Strich oder das Häkchen am Schluß eines Wortes steht immer nur dann, wenn das folgende Wort mit einem Vokal beginnt, also wiederum ein Zusammenlesen möglich wäre.

Interpunktionszeichen kennt unsere Hs nicht und dennoch hat sie in ausgiebigster Weise für Trennung der Satzteile gesorgt. Es ist durch dasselbe Mittel geschehen, das schon der Vaticanus und andere bekannte Hss angewandt haben und das sich schon im 1. Jahrh. v. Chr. findet, durch einen kleinen Zwischenraum zwischen den Sinnesabschnitten. Unser Schreiber aber geht in seinem Bestreben nach Verdeutlichung ungleich weiter als jede mir bekannte Hs derselben oder nächstfolgenden Zeit. Ich zähle auf der ersten Seite 19, auf der zweiten 16 Trennungen. In der äußeren Erscheinung tut sich sofort ein großer Unterschied von den anderen Hss kund. Während Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus usw. sehr oft nach einem Abschnitt mit einer neuen Zeile beginnen, ohne die vorige ganz auszufüllen, kommt ein derartiger Fall bei unserem Blatte niemals vor. Immer ist die Zeile

---

andern bekannt (Gardthausen, Griech. Pal. 272). Die Doppelpunkte über I und Y kommen in den Papyri des 2. und 3., vielleicht schon des 1. Jahrhunderts vor. Die Beispiele lassen sich zahlreich aus allen Papyruspublikationen beibringen. Oxyrh. Pap. 4. Nr. 654, 3. Jahrh., 656 2—3. Jahrh., 658 (ein Libellus aus der Dezianischen Verfolgung), 660 1—2. Jahrh., 694, 700 2. Jahrh. In den früher besprochenen alttestamentlichen Fragmenten ist nur ein einziges Beispiel namhaft zu machen, das unter 4 genannte Exodusfragment 1075 aus dem 3. Jahrh. Vgl. auch Archiv f. Papyrusf. 1. 111, 356, 508, 519, 534. 2. 346, 361, 374 usw. Diese Beispiele sind verschiedenen Sammlungen aus dem 1.—5. Jahrh. entnommen. Die Punkte werden gesetzt zu Anfang des Wortes oder zur Bezeichnung einer neuen Silbe oder charakterisieren den Buchstaben als selbständigen Vokal.

Zu dem Trennungshäkchen vgl. Oxyrh. Pap. 4. 680, Arch. f. Papyrusf. 1, 111, 356 A1, 503, 510 usw. Nach Crönert aaO. 111 A1 erscheinen die Häkchen in Urkunden und älteren Bibel-Hss häufig, treten erst mit dem 3. Jahrh. n. Chr. auf. Ähnlich Wilcken aaO. 356 A1: ‚ich kenne auch heute noch kein Beispiel, das vor 200 n. Chr. läge'. 1901.

Digitized by Google

ausgeschrieben. Selbst beim Übergang zu einem ganz neuen Gegenstand wird keine neue Zeile begonnen. So 7,25 περι δε των mitten in der Zeile. Ebenso 7,39 Z. 62 γυνη δεδεται und 8,1 Z. 69 περι δε των ειδωλοθυτων, wo ein völlig neuer Abschnitt beginnt. Wohl hat der Schreiber diese beiden Male das Bedürfnis empfunden, ein Übriges zu tun. Daher hat er die neuen Abschnitte durch ein unterhalb der betreffenden Zeile stehendes Randzeichen kenntlich gemacht. Außerdem ist die folgende Zeile um ein wenig, freilich kaum bemerkbar, ausgerückt. Sonst ist das in unseren großen alten Hss so beliebte Mittel des Ausrückens nicht gewählt worden. Trifft es sich einmal, daß ein Sinnesabschnitt mit der Zeile abschließt (Z. 11, 21, 36, 63), so wird derselbe in keiner Weise angezeigt, weder durch Aus- noch Einrücken der nächsten Zeile.

Das Kürzungssystem trägt den Charakter der Zeit, selten wird N am Schluß der Zeile durch den Querstrich über dem vorhergehenden Buchstaben bezeichnet, Z. 4 und vielleicht 69. Die sakralen Kürzungen sind die uns geläufigen: ΘC 5?, 15, 75; KC 9, 10, 16, 17, 38, 39, 43, 49, 66; XC 11, 68; ΠΝΑ 43?, 68; ΑΝΟC 13 (hier hatte der Schreiber nach N schon Θ geschrieben, tilgte es aber selbst).

Eine ganz neue Kurzform, die meines Wissens noch nirgendwo nachgewiesen worden ist, taucht Z. 34 und 40 (vielleicht auch für 43 anzunehmen) auf: KMOY = KOCMOY. Die Form ist in ihrer Entstehungsweise ohne Weiteres verständlich, sie folgt dem System der christlichen Kontraktionen. Daß nicht der zweite Buchstabe wie bei ΠΝΑ herübergenommen wurde, ist leicht begreiflich, er wäre O gewesen, also unbrauchbar. Einmal ist das Wort ganz ausgeschrieben, Z. 34/35; hat das seinen Grund vielleicht darin, daß das Wort sich auf zwei Zeilen verteilt? In solchen Fällen hat man wohl Kürzungen unterdrückt.

Ein Vergleich des Textes ergibt folgende Abweichungen von Tischendorfs Octava maior und Nestles Ausgaben, die ich zu Grunde lege, da sie dem deutschen Leser eher zu Gebote stehen werden, als Westcott-Hort oder die andern englischen Texte.

7,18 Z. 1 τις κεκληται mit DFG.

7,20 Z. 5 εν τη κλησει εν η εκληθη bisher durch keinen Zeugen vertreten.

7,28 Z. 24 Die Entscheidung, ob γημη oder γαμη zu lesen, ist nicht möglich, die Stelle ist schadhaft.

7,29 Z. 29 λοιπον. Die Verbindung ist mit dem Folgenden hergestellt, da vor λοιπον ein Zwischenraum liegt.

7,34 Z. 41 f και μεμερισται και η γυνη η αγαμος. Die Beziehung wie bei Tisch. und Nestle, Text wie Nestle.

Digitized by Google

7,34 Z. 43 και σωματι και πνευματι.
7,35 Z. 46 προς το υμων συμφορον.
7,35 Z. 48 f προς το ευσχημον και ευπαρεδρον τω κω απερισπαστους ειναι. Ohne Zweifel die interessanteste Lesart, die unser Fragment aufzuweisen hat. Sie ist durch keine Hs belegt. Offenbar ein Versuch, das etwas schwerfällige απερισπαστως erträglicher zu machen, aber wegen des voraufgehenden ευπαρεδρον nicht annehmbar.
7,36 Z. 52 ουτω
7,37 Z. 54, 57 τῃ (ἰδιᾳ) καρδίᾳ. Man denkt zunächst wohl an eine Haplographie, um das beidemal ausgefallene εν zu erklären (Hunt 4). Es geht voraus εστηκεν und κεκρικεν. Doch erscheint diese Annahme fraglich.
7,38 Z. 61 καλως ποιησει.
7,40 Z. 68 Ob nach δοκω γαρ oder δε zu lesen ist, läßt sich nicht feststellen. Z. 68 πνευμα Χριστου, bisher nur durch eine Hs überliefert (17, von Soden δ48, S. 104, Gregory 33, S. 49).

Die angeführten Tatsachen lassen zur Genüge erkennen, daß die Hs, der unser Fragment entstammt, nach allen Seiten hin als eigenartig erscheint, es bleibt nur zu bedauern, daß nicht größere Teile des kostbaren Schatzes bis in unsere Zeit hinübergerettet worden sind. Ist vielleicht wenigstens noch ein kleines Bruchstück erhalten?

2. Ist der folgende Papyrus Nr. 1009 derselben Hs wie 1008 zuzuschreiben? Zur Beantwortung der Frage stehen uns nur die knappen Angaben des Herausgebers zur Verfügung, da auch hier von einer Nachbildung abgesehen worden ist.

Dem Inhalt nach steht dieses Blatt dem vorigen nahe, es gehört einer Hs der Paulusbriefe an, übermittelt einige Verse aus dem Philipperbrief, auf dem Rekto von 3,10—17, doch nur das erste Wörtchen και; auf dem Verso 4,2—8 (-οσα αγια οσ[α).

Schon aus dieser Feststellung ergibt sich, daß das Blatt schlecht erhalten sein muß, fehlen doch zwischen R° und V° nicht weniger als 7 Verse. Das Fragment weist jetzt die Größenverhältnisse 15,1×11,1 cm auf, Höhe wie Breite sind nicht mehr die ursprüngliche. Auch dieses Blatt war nur in einer Spalte beschrieben, von ihr ist der größte Teil abgebröckelt, von den Zeilen ist oftmals mehr als die erste Hälfte verloren gegangen; die Zeilenzahl hat ebenso starke Verluste erlitten. Die beiden Seiten enthalten noch je 20 und 19 Zeilen, etwa die Hälfte des vollständigen Blattes. Nach der Andeutung Hunts wird der obere Teil vermißt. Die zwischen Rekto und Verso fehlenden Verse nehmen ungefähr so viel Raum in Anspruch als der auf einer Seite erhaltene Text.

Digitized by Google

Die unversehrte Spalte zählte demnach nahezu 40 Zeilen, und somit ist eine hinreichende Übereinstimmung unter dieser Rücksicht mit Papyrus 1008 vorhanden. Auch die Zeilenlänge ist beinahe dieselbe.

Die Schrift hingegen zeigt sich einigermaßen verschieden. Die Buchstaben sind kleiner, die Tinte ist braun, während sie in Nr. 1008 schwarz ist (Hunt S. 8).

Allein diesen Abweichungen stehen noch einige nicht unwichtige Ähnlichkeiten neben den schon betonten gegenüber. Auch das vorliegende Blatt hat zur Interpunktion den Zwischenraum zwischen den Worten gewählt und macht von diesem Mittel denselben Gebrauch wie das Fragment des Korintherbriefes. Der Spiritus ist zweimal zu beobachten, Z. 23 und 34. Die Punkte über dem Y Z. 34 und 37. Strich oder Häkchen am Schluß einer Silbe oder eines Wortes begegnen freilich nicht, allein es kommt in Pap. 1009 kein Fall vor, der mit den Beispielen in 1008 zu vergleichen wäre. Καρδιας Z. 35 ist nicht erhalten; in 1008 Z. 58 ist das Häkchen gesetzt (καρ'διας), aber Z. 54 nicht; dieselbe Inkonsequenz ist dort bei παρ'θενος zu beobachten, das nur einmal, Z. 42 mit dem Häkchen über dem ρ versehen ist, während es in den anderen Fällen fehlt (Z. 24, 60; in Z. 15, 50, 58 ist die Entscheidung nicht mehr möglich). Z. 26 scheint ὢν mit einem Akzente ausgezeichnet zu sein, was in 1008 keine Parallele hat.

Zur Orthographie ergeben sich aus 1009 nur wenig Bemerkungen. Z. 14 steht ein βραβιον, Z. 20 γινεσθε, wozu das doppelte γεινεσθε(αι) von 1008 Z. 12, 52 zu vergleichen ist.

Der Text liefert trotz seiner verstümmelten Gestalt mehrere Besonderheiten. 3,16 Z. 18/19 πλην εις ο εφθάσατε τω αυτω στοχειν, eine noch unbezeugte Variante.

4,3 Z. 22 συζυγε mit der großen Menge der Hss, wenn nicht das N über die Zeile geschrieben ist (Hunt S. 11).

4,3 Z. 25/26 και των συνεργων μου και των λοιπων mit Sinait. erste Hand.

4,7 Z. 35 τας καρδιας υμων και τα νοηματα και τα σωματα offenbar eine Verbindung der gewöhnlichen Lesart νοηματα mit der von FGde und anderen Lateinern gebotenen σωματα.

Die sakralen Abkürzungen sind die gebräuchlichen, auch die Kurzform für ἄνθρωπος wird Z. 29 vorauszusetzen sein.

3. Fragment aus dem Hebräerbrief. Nr. 1078 (Bd. 8 S. 11—13). Ein Bruchstück eines Blattes aus einem Papyruskodex (14,2×8,4 cm). Die wenigen und unzusammenhängend enthaltenen Verse gehören dem Kap. 9,12—14 und 9,15—19 an. Wiederholt fehlt die größere Hälfte der Zeile. Das Rekto zählt 10, das Verso 11 Zeilen.

Digitized by Google

Das zwischen 9,14 (συνειδησιν ἡμων) und 9,15 (οἱ κεκλημενοι) zu Ergänzende nimmt nahezu 5 Zeilen ein, die Kolumne kam also auf 15—16 Zeilen, das Blatt war etwa 21 cm hoch (ohne Rand). Der Herausgeber bestimmt die Höhe der Schreibfläche auf nur 19 cm (S. 11). Das ist schwer verständlich, wenn die 10 bezw. 11 Zeilen, die erhalten sind, einen Raum von 14 cm füllen. Auch der weitere Schluß, das Blatt sei ursprünglich fast quadratförmig gewesen, wird demnach etwas modifiziert werden müssen.

Zur Paläographie des Fragments ist wenig zu bemerken. Z. 2 ist nach ἐφ und απαξ ein Häkchen geschrieben, wohl ähnlich wie in Pap. 1008 und 1009. Z. 15 ein Spiritus asper.

Wichtiger ist die Interpunktion. Nicht so sehr der einfache Punkt Z. 20 nach τραγων, als der Doppelpunkt[1]), der wenigstens zweimal sicher zu erkennen ist, Z. 3 und 12; der Herausgeber ist geneigt, dieselbe Interpunktion noch Z. 19 und 21 anzunehmen. Sie scheint zur Ausfüllung des Raumes notwendig. Dieselbe Art der Interpunktion ist in einem anderen neueren Text des Hebräerbriefes sehr häufig, der gleichfalls in den Oxyrhynchus-Papyri[2]) veröffentlicht worden ist[3]). Wäre man versucht, die beiden Fragmente derselben Hs zuzuerkennen, etwa auf Grund der gleichen Interpunktion, so muß der Gedanke doch sofort aufgegeben werden, denn Nr. 657 ist auf eine Papyrusrolle[4]) geschrieben, unser Blatt stammt aus einem Kodex; die Zeilenzahl ist verschieden (in 657 etwa 23—28, in 1078 etwa 15), ebenso die Zeilenlänge, in der Rolle wechselt die Buchstabenzahl zwischen 32 und 41, im Kodex zwischen 26—33.

Blaß hatte seiner Zeit[5]) aus der Interpunktion in Nr. 657 eine Bestätigung seiner rhythmischen Anordnung des Hebräerbriefes herausgelesen. Man könnte jetzt auch auf Pap. 1078 Z. 3 und 12 hindeuten, wo die Doppelpunkte wiederum mit der Sticheneinteilung von Blaß zusammenfallen. Und ohne von Blaß beeinflußt zu sein, hatte Hunt in Z. 19 und 21 die Interpunktion eingefügt (vgl. S. 13). Allein an allen diesen Stellen haben auch ℵ und A (einmal noch B) einen Punkt oder Alinea, A macht vom

---

[1]) Doppelpunkte zur Worttrennung Amherst Pap. 2. 12, 19; vgl. Arch. f. Papyrusf. 2. 346, 358, Beispiele aus dem 1.—3. Jahrh. n. Chr.

[2]) Bd. 4. 1904, Nr. 657, S. 36—48.

[3]) Bei Gregory 47 als 𝔓 13; irrtümlicherweise die Veröffentlichung 1903 angegeben. Bei von Soden, Ergänzungen S. 2147 als α1034, versehentlich Bd. VI, statt IV, und als Jahr 1908.

[4]) Die Rückseite einer Liviusepitome, Oxyrh. Pap. 4. Nr. 668.

[5]) Lit. Zentralbl. 55. 1904, 928.

Digitized by Google

Punkt einen viel ausgedehnteren Gebrauch[1]). Eine Bekräftigung der Blaß'schen Theorie vermag ich indes in diesem Zusammentreffen nicht zu erblicken, da es sich in den Fällen um wirkliche Sinnesabschnitte handelt und Blaß bei seiner Stichenteilung meist einen sachlichen Einschnitt trifft. Aber immer ist es nicht der Fall, und sein System verlangt oft genug unsachliche und sehr unwahrscheinliche Teilungen oder auch Verbindungen[2]).

[1]) Vgl. Cladder, Zeitschr. f. kath. Theol. 29. 1905, 1—27, 500 - 527.

[2]) In Pap. 1078 stimmt die Stichentrennung zweimal sicher mit Blaß überein, zweimal wahrscheinlich; dreimal hat 1078 sicher keine Trennung, wo Blaß sie annimmt, dreimal wahrscheinlich nicht; in 8 Fällen ist keine Entscheidung möglich. Einmal wäre wohl Übereinstimmung da, wenn Blaß nicht seinen Text geändert hätte. Nicht anders stellen sich die Beziehungen zwischen dem Text von 657 und der Ausgabe von Blaß dar. Für Hebr. 2,14—5,5 trifft die Interpunktion 35mal mit dem Stichenende bei Blaß zusammen, 46mal ist sie ausgeblieben, in mehr als 10 Fällen ist eine Feststellung nicht mehr möglich; 5mal hat 657 interpungiert, wo Blaß nicht abtrennt. 2mal ist aber offenbar ein Versehen anzunehmen (Z. 19 ο δε παντα κατασκευασας: θεος und Z. 21 εις μαρτυριον: των λαληθησομενων). Hrbr 10,8—22, auf diese 14 Verse 7 Übereinstimmungen, 10mal Entscheidung unmöglich, 15mal setzt 657 aus. Hebr 10,53—11, 5: 15 Übereinstimmungen, 15mal setzt 657 aus, 2mal selbständige Trennung, Hebr 12,1—11: 9 Übereinstimmungen, 25mal setzt 657 aus, 2mal selbständige Trennung, 2mal Entscheidung unsicher.

Eine Bestätigung der Blaß'schen Rhythmentheorie kann aus diesen Tatsachen doch unmöglich gefolgert werden. Die Abweichungen sind gegenüber den Übereinstimmungen an sich schon viel zahlreicher, und vor allem ist die Art der Verschiedenheiten ausschlaggebend. Für Blaß ist charakteristisch die Teilung in kurze Stichen, wenn auch bei ihm sehr lange Stichen nicht zu den Seltenheiten gehören. Gerade diese kleinen Stichen werden in Pap. 1078 und 657 völlig vermißt. Zwei oder vier Beispiele kürzerer Stichen ändern am Gesamtbild bei der Masse von Belegen nichts. Kann auch geltend gemacht werden, daß der Schreiber gewiß oftmals die Interpunktion übersehen oder vielleicht einem eigenen System zu Liebe absichtlich geändert habe, so bestehen für die letztere Annahme keine genügenden Anhaltspunkte, sie bleibt eine grundlose Vermutung; andrerseits müßte ein sehr seltsamer Zufall angenommen werden, wenn die Punkte immer nur da ausgefallen wären, wo sie die Eigenart der Rhythmen hätten dartun können. Eine tiefergehende Gleichförmigkeit ist auch schon deshalb unmöglich, weil Pap. 657 natürlich nicht den Textus receptus vertritt, der bei Blaß manchmal den Rhythmus retten muß.

Digitized by Google

Das Variantenmaterial des Pap. 1078 kann bei dem geringen Umfang und der schlechten Erhaltung des Textes nur unbedeutend sein. Hebr 9,14 Z. 7 ist πόσῳ mit einem doppelten Zeichen überschrieben, das vom Herausgeber als λλ gedeutet wird. Sicher ist die Lesung nicht, allein die Minuskel-Hss 14[1]) und 17[2]) legen die Lesung πολλῳ nahe. Ein Tilgungspunkt ist unter σ nicht zu erkennen[3]). Auch sonst bleibt die Lesung ungewiß. Wahrscheinlich ist nach Hunt 9,14 Z. 8 αιωνιου zu ergänzen, da das kürzere αγιου den Raum nicht füllen würde. Nicht auszumachen ist, ob 9,17. Z. 15 ποτε oder τοτε geschrieben stand. 9,19 Z. 20 ist das von Blaß ausgeschiedene και των τραγων ohne Zweifel in dem Text anzunehmen.

4. Apokalypse 1,4—7. Nr. 1079, S. 13—14. Dieser Text ist auf die Rückseite der Exodusrolle geschrieben, die schon unter den alttestamentlichen Fragmenten behandelt und im wesentlichen charakterisiert worden ist (S. 176 f, Nr. 4). Die spätere Schrift, eine mittelgroße, aufrechte volle Kursive gehört nach Hunts Urteil dem 4. vielleicht noch dem ausgehenden 3. Jahrhundert an. Die Orthographie ist korrekt. Akzente sind nicht angewandt, die früher genannten Doppelpunkte über I und Y sind vom Schreiber einigemal gesetzt (Z. 2, 12, 14). Die Interpunktion besteht in einem Punkt an der Linie oder auch in der oberen Höhe der Buchstaben. Einmal, nach 1,6 ist ein kleiner Zwischenraum gelassen. Der Kürzungsstrich für N am Schluß der Zeile ist zweimal zu beobachten. In 1,6 Z. 11 dient er zur Feststellung einer selteneren Lesart. Das von A und einigen Minuskeln bezeugte εποιησεν ημιν ist auch für Pap. 1079 anzunehmen. Zwar ist das Jota nicht mehr zu erkennen, aber der Kürzungsstrich darüber ist noch erhalten und damit erwiesen, daß σ nicht der letzte Buchstabe sein kann. 1,6 Z. 13 hat die Hs eine sonst nicht belegte Umstellung vorgenommen, sie schreibt το κρατος και η δοξα.

Die sakralen Abkürzungen sind dem Schreiber nicht unbekannt. 1,6 Z. 22 kommt die Kurzform für $\overline{\theta\omega}$ vor. Der Schreiber hatte erst geschrieben τοῦ $\overline{\theta Y}$. Seinen Irrtum scheint er sofort erkannt zu haben. Denn er tilgt das Y von $\overline{\theta Y}$ und schreibt ω unmittelbar dahinter, so daß folgende Form entsteht: θ[Y]$\overline{\omega}$. Beim Artikel ist ω über ου geschrieben, ohne daß die zu tilgenden Buchstaben durch ein Zeichen kenntlich gemacht werden.

---

[1]) von Soden δ652, 15/16. Jahrh. aus einer Vorlage von 1293. Gregory 90.

[2]) von Soden δ48, Gregory 33.

[3]) Hunt 13.

Digitized by Google

Πατήρ ist nicht gekürzt (Z. 12). Ob πνεῦμα als sakrales Wort behandelt wurde, ist aus dem Fragment nicht zu entnehmen, da πνευμάτων 1,4 Z. 4 f als Pluralform nicht beweisend ist.

Für Ἰησοῦς Χριστός hingegen ist in unserem Papyrus eine Kurzform gebraucht, die meines Wissens bisher nur inschriftlich nicht durch eine Hs nachgewiesen ist, es ist die nach dem älteren Prinzip der Suspension gebildete Form ΙΗ ΧΡ 1,5 Z. 6[1]).

5. Apokalypse 3,19–4, 3. Nr 1080 S. 14—16. Ein weiterer Text aus der Apokalypse ist in diesem Überrest einer Pergament-Hs überliefert. Ein einziges Blatt, das jedoch fast ganz erhalten ist. Die Größenverhältnisse sind nicht gewöhnlich, denn eine Hs des 4. Jahrhunderts — so alt scheint sie zu sein — die nur 9,5×7,8 cm mißt, erscheint in der Zeit, die einen Vaticanus und einen Sinaiticus hervorgebracht, auffällig. Über den Umfang der Hs lassen sich auf Grund der Kolumnenbezeichnung einige Vermutungen aussprechen. Die Seite ist in einer Spalte beschrieben, jede Spalte scheint ihre Zählung aufzuweisen. Die Zahlen stehen in der äußeren Ecke oben, ganz wie es in unseren heutigen Drucken Gewohnheit geworden ist. Die Seiten unseres Blattes sind als ΛΓ und ΛΔ, also 33 und 34 gezählt. Daraus ist mit hinreichender Gewißheit zu bestimmen, daß unsere Hs mit der Apokalypse begann. Denn bei Zugrundelegung der Textverhältnisse von Spalte 33 und 34 werden die vorhergehenden 16 Blätter fast ganz gefüllt, es könnte also nur ein ganz kleiner Text voraufgegangen sein, oder die früheren Blätter müßten in kleiner Schrift geschrieben sein. Für keine der beiden Annahmen liegt irgend ein Grund vor. Für die ganze Apokalypse wären nach Berechnung etwa 200 Spalten erfordert (100 Blätter). Eine Hs von ähnlichen Größenverhältnissen ist im nämlichen Bd. 8 der Oxyrhynchus-Papyri erwähnt. Nr. 1096 (S. 151 f), ein Blatt einer Isokrates-Hs (es enthält die letzten Worte des Panegyricus und den Anfang von De Pace) hat die Größe 10×7,3. Für die beiden Reden waren 150 Blätter notwendig. Die Hs wird wie unsere Apokalypse-Hs ins 4. Jahrhundert datiert. Eine andere Hs mit noch kleineren Maßen soll noch besprochen werden. Die Schrift, eine stattliche, aufrechte Unziale, hat etwas Gekünsteltes an sich, was am Faksimile (Tafel I) zum Ausdruck gelangt. Die oberen Ansätze und Endstriche der Buchstaben Ι, Κ, Ε, Μ, Ν, Υ, gelegentlich auch anderer, wie die Spitze von Α und Λ sind etwas verdickt und erscheinen als starke Punkte. Bei Є und C ist links oben noch ein Punkt angesetzt, so daß das unziale Є in seinem

[1]) Vgl. Traube, Nomina sacra S. 115—116.


Digitized by Google

oberen Teil fast wie das kapitale E aussieht. Der Vertikalstrich ist bei K, Λ, M, N, Π, P, Y oftmals nach links ausgebogen, bei Y geht er auch weit unter die Zeile herunter. So entsteht der Eindruck des Gezierten und Gekünstelten, der nur dadurch etwas gemindert wird, daß die Buchstaben nicht ganz gleichmäßig sind, wodurch freilich die ganze Schrift noch mehr einen unruhigen Charakter annimmt.

Die Orthographie ist bis auf die itazistischen Verschreibungen (Z. 6,9 νεικων, νενεικηκα, Z. 7 καθειςαι, Z. 17 ϊδον) fehlerlos. Das Elisionszeichen findet sich zweimal Z. 6 und 22 in derselben Wortverbindung (μετ'ἐμου). Es besteht in einem kleinen Häkchen, das über dem T liegt, wie die Nachbildung klar zu erkennen gibt. Ein größerer Zwischenraum nach rechts zum folgenden Buchstaben ist nicht beachtet. Dasselbe Zeichen ist einmal Z. 21, zur Silbentrennung (σαλπιγ'γος) verwendet. I trägt dreimal die beiden Punkte (Z. 2 und 17 ϊδον, Z. 17 ϊδον). Ein mit Y beginnendes Wort, bei dem dieselbe Bezeichnung zu erwarten wäre, kommt auf dem Blatte nicht vor. In einem Fall hat der Herausgeber einen Spiritus angenommen, Z. 12. Falls derselbe als sicher gelten muß, was Hunt nicht unbedingt bejaht, muß er wohl einem (späteren?) Korrektor zugeschrieben werden, der auch andere Änderungen zu verantworten hat. Sofern das Faksimile ein Urteil gestattet, möchte ich den Spiritus für den Ausläufer des darüberstehenden Y halten, das mit seinem Vertikalstrich bis zum O hinabreicht. Eher möchte ich fragen, ob nicht Z. 13 zwischen ἀκουσατω und τι ein Trennungszeichen festzustellen ist.

Die Interpunktion ist etwa viermal durch einen sehr kleinen Zwischenraum hergestellt, Punkte sind nicht gebraucht.

Die sakralen Kürzungen sind durch ΠΡC Z. 11, ΠΝΑ Z. 13, ΠΝΙ Z. 26, ΟΥΝΩ Z. 27 vertreten, Z. 19 ist ΟΥΡΑΝΩ nicht gekürzt, andere Nomina sacra erscheinen nicht.

Nicht ohne Interesse sind die mannigfachen Korrekturen, die sich in dem Blatte finden. Gleich oben hatte der Schreiber ζηλευε geschrieben, Y ist noch sehr gut zu ermitteln. Ein Späterer hat diese Lesart von ABC und anderen Zeugen durch ζηλωσον (ℵP usw.) ersetzt, indem er ЄY mit einem breiten, unbeholfenen ω, das beide Buchstaben deckt, überschrieb und CON über die Zeile stellte.

Z. 3 Kap. 3,20 waren die Worte ausgefallen: κρουω· εαν τις ακουση της φωνης μου και ανοιξη την θυραν και. Der Schreiber war offenbar von dem ersten θυραν και[1]) auf das folgende abge-

[1]) Diese Lesung die ℵB mit vielen Minuskeln teilen, wird wegen der Art des Versehens auch für unsere Hs zur größten Wahrschein-


Digitized by Google

irrt. Das Ausgefallene ist am unteren Rand in etwas kleinerer Schrift nachgetragen worden. Oben ist an gegebener Stelle ein Verweisungszeichen eingefügt, ein aufrecht stehender, mit der Spitze nach oben weisender Anker, der auch sonst bekannt ist[1]). Ob der Nachtrag von erster Hand geschehen ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Hunt hat darüber das Urteil abgegeben, er stamme vom Schreiber der Hs selbst (S. 15). Man wird sich der Ansicht eines so erfahrenen Sachverständigen ohne Bedenken anschließen können, auch wenn einige Verschiedenheit in der Schrift herauszufinden ist. (Die Schrift ist sichtlich feiner, H, C, E, Y verraten eine etwas andere Bildung).

Zeile 6 ὁ νεικων möchte ich eine Korrektur vermuten — Hunt hat darauf nicht aufmerksam gemacht. Das O ist durchweg viel kleiner als die anderen Buchstaben, was auch sonst belegt werden kann. Hier hat es die Höhe der anderen Zeichen, überdies zeigen sich noch Spuren eines früheren Buchstabens. Es wird also wahrscheinlich eine Verbesserung (von erster Hand) stattgefunden haben.

3,21 Z. 9 scheint νενειχηκα in ενειχησα korrigiert. Z. 8 war μου nach θρονῳ wahrscheinlich ausgelassen, eine flüchtige Hand hat das Wörtchen am Rande nachgetragen. Z. 10 war zuerst geschrieben κεκαθικα. Das erste K ist getilgt worden (auf welche Weise, ist am Faksimile nicht festzustellen). C scheint über das letzte K geschrieben zu sein. Die eben erwähnten Perfekta νενειχηκα und κεκαθικα sind durch keine Hs gestützt. 4,1 Z. 22 liest unser Fragment ℵBP usw. ἀναβα gegen ἀνάβηθι A, gleich darauf ἃ mit denselben Zeugen gegen ὅσα A. 4,2 Z. 25 ist vermutlich ein καί an den Rand vor εὐθέως geschrieben, es ist bezeugt durch P, eine Reihe von Minuskeln und einige Übersetzungen. Z. 26 ist vor πνι Raum für etwa 2 Buchstaben. Eine andere Ergänzung

lichkeit. Zweifellose Sicherheit kann sie nicht beanspruchen, da die Ergänzung nicht mehr vollständig erhalten ist. Der Text umfaßte 2—3 Zeilen. Von der zweiten sind nur drei Buchstaben zu bestimmen HCM, vom letzten ist nur die Hälfte übrig. Voraus ging jedenfalls ΦΩN, und damit begann die 2. Zeile. Die erste zählte demnach 20 Buchstaben, für die zweite bleiben 28, wenn der ganze Rest darin untergebracht werden sollte. Da nun keine Zeile mehr als 20 Buchstaben faßt, ist wohl noch eine dritte Zeile in Anspruch zu nehmen. Damit muß dann auch die oben gegebene Höhe des Blattes um etwas vergrößert werden. Sie betrug mindestens 10 cm.

[1]) Zu dem Anker als Verweisungszeichen vgl. Archiv f. Papyrusf. 1. 504, 506; 2. 348, 361.

Digitized by Google

als τῷ ist schwer denkbar, freilich wird der Artikel durch keine Auktorität empfohlen. 4,2 Z. 28 ist καθήμενον statt -ος, offenbar nur ein Versehen, veranlaßt durch das voraufgehende θρόνον. 4,3 Z. 29 hat ein späterer Einschub stattgefunden, der wiederum handschriftlich unbezeugt ist. Zwischen zwei Zeilen ist ἐπὶ τὸν θρόνον eingeschaltet, das nach der Meinung des Korrektors wohl zwischen καθήμενος und ὅμοιος einzusetzen ist.

6. Mit diesem Apokalypsetext ist die Reihe der eigentlichen Bibel-Fragmente abgeschlossen. Es hat sich unter ihnen kein Evangelienwort vorgefunden. Eine kleine Probe kann indes doch noch beigebracht werden. Allerdings ist Nr. 1077 (Bd. 8 S. 10 f) nicht eigentlich unter die Bibeltexte zu zählen, obwohl zwei Verse aus Mt (4,23—24) in dieser Nummer überliefert werden. Das kleine Pergamentblatt (6×11,1 cm), das etwa dem 6. Jahrhundert angehören mag, ist nicht ein Rest aus einer Evangelien-Hs, sondern steht für sich, es ist ein christliches Amulett. Hat es als solches natürlich weniger Bedeutung für den Exegeten, so gewinnt es um so größeren Wert als Dokument praktischen Lebens und populärer Auffassung und Praxis. Es soll deshalb zum Schluß noch eine Stelle finden.

Das Pergamentblatt ist der Breite nach in fünf Spalten beschrieben, der Höhe nach sind die Spalten wiederum dreifach geteilt. Jeder dieser kleinen Abschnitte zählt 5 Zeilen, einmal deren 6. Der Text ist derart verteilt, daß die mittlere (einmal die beiden mittleren) Zeile die anderen an Länge nach beiden Seiten überragt. So entsteht jedesmal ein Kreuz, das vom Schreiber des Amulets sicherlich beabsichtigt ist. Zu allem Überfluß hat er in der ersten und letzten Spalte die Kreuzesform durch eine Umrahmung der je drei Abschnitte noch eigens hervorgehoben und dem Gebraucher zum Bewußtsein gebracht. Natürlich wird diese Anordnung keineswegs als gleichgültig für die sichere Erreichung des Zweckes eines solchen Amuletts anzusehen sein. Im Glauben des Verfertigers oder Gebrauchers wird die genaueste Ausführung als wesentliche Bedingnng für den Erfolg gegolten haben. Am anschaulichsten wird die Anlage dargestellt durch eine Wiedergabe des ganzen Textes.

Der freie Raum in der Mitte wird von einer in rohen Umrissen gezeichneten menschlichen Gestalt (Brustbild) eingenommen.

Die paläographischen Eigentümlichkeiten (Kürzungsstrich für N, Kürzung von και, aber nicht konsequent usw.) sind aus dem Abdruck ohne weiteres zu ersehen. Die Schrift ist eine aufrechte, breite Unziale. In der 3. Spalte ist versehentlich πασαν νοσον και zweimal geschrieben.

Digitized by Google

ῑα	δα	ων	λα	προς
μα	σκω̄	πα	κιᾱ	ηνεν
τικον ευ	και κη	σαν νοσο̄	εν τω λα	καν αυ
αγγελιο̄	ρυσ	και	ω κ,	τω
κα	σω̄	πα	α	τους
τα				
Ματ	το		πηλ	κα
θαι	ευ		θεν	κως
ον κ, περι	αγγελι		η ακοη	εχοντας
ηγεν	ον		αυ	και
ο Ις̄	της		του	εθε
ολη̄	βα	σαν	εις	ρα
τη̄	σει	νο	ολη̄	πευ
Γαλιλε	λειας κ,	σον κ, πα	τηνϹυρι	σεν αυτους
αν	θερα	σαν	αν	ο Ις̄
δι	πευ	μα	και	—

Der Mt-Text hat in dem Amulett einige Änderungen erlitten. Sie bestehen hauptsächlich in Auslassungen. Nach διδασκων Spalte 2 sind die Worte εν ταις συναγωγαις αυτων ausgefallen. Eine noch größere Lücke findet sich in der letzten Spalte in der Mitte, wo nach κακως εχοντας alle weiteren Bestimmungen fortgelassen sind ποικιλαις νοσοις και βασανοις συνεχομενους δαιμονιζομενους και σεληνιαζομενους και παραλυτικους.

Die Auslassungen, wie die Beifügung von ο Ις̄ am Schlusse sind zweifellos durch den Charakter des Blattes und seinen Zweck als Amulett bedingt. Andere Lesarten dürfen vielleicht als Varianten angesprochen werden. 1. Spalte unten, ολην την Γαλιλεαν mit ℵc D E u. a. gegen εν ολη τ. Γ., ℵ BC. Sp. 4, Z. 5—7 απηλθεν mit der großen Zahl der Zeugen gegen εξηλθεν, ℵC. Sp. 4, Z. 12, ολην, ℵ πασαν. Sp. 5, Z. 5 om. παντας vor τους.

Wie wurde das Amulett gebraucht? Gewiß nicht entfaltet, wie es abgebildet ist. Dagegen spricht der vielfach bezeugte Gebrauch, dagegen auch die Gestalt unseres Blattes selbst. Der Herausgeber hat leider keine Mitteilung darüber gemacht, in welchem Zustand die Reliquie aufgefunden wurde, ob gefaltet oder offen. Vielleicht darf man aus seinem Schweigen das Letztere erschließen. In anderen Fällen sind Amulette noch so gefunden worden, wie sie vom Besitzer getragen worden sind. Wilcken berichtet (Archiv f. Papyrusf. 1. 420 ff) über ein unglücklicherweise bald zu Grunde gegangenes Amulett, das er bei seinen Ausgrabungen in Mittel-

Digitized by Google

ägpyten (Ehnasje, Herakleopolis Magna) 1899 fand. Das Papyrusblatt, dessen Alter Wilcken ins 3. Jahrh. setzt, war zu einem kleinen Cylinder von etwa 2 cm Länge und 1 cm Durchmesser zusammengepreßt und in der Mitte mit einem roten Faden, ganz nach Vorschrift der Zauberbücher, eng umschnürt. Wahrscheinlich wurde es am Halse getragen. Wilckens Amulett verrät allerdings keinerlei, auch nicht indirekten christlichen oder jüdischen Einfluß.

Unser ἰαματικὸν εὐαγγέλιον war offenbar einst auch gefaltet, und wir sind noch imstande, mit untrüglicher Sicherheit auszumachen, wie die Faltung vorgenommen war. Die 5 Spalten der Schrift und die dreifache Teilung der Blatthöhe sind äußerlich kenntlich gemacht durch Einschnitte in den Rand des Blattes und selbst im Innern desselben durch entsprechende Ausschnitte. So sind 15 nahezu quadratförmige Teilstücke entstanden. Die Herstellung dieser Form war sehr einfach, man brauchte nur (und das hat man sicher getan) das Blatt 5- und 3mal zu falten und dann die Ecken abzuschrägen, so hatte das Amulett die Gestalt eines 2,3×2 cm großen Achtecks, also zum Tragen sehr bequem. Beim Auseinanderfalten stellte sich dann das Blatt so dar, wie eben beschrieben. Ich möchte glauben, daß die Formgebung stattgefunden hat, ehe das Amulett beschrieben wurde; im anderen Falle wäre leicht eine Verletzung des Textes zu erwarten gewesen, von der sich keine Spur zeigt.

Zum Inhalt des Blattes darf bemerkt werden, daß es nichts von heidnischen oder unchristlichen Elementen aufgenommen hat. Seiner Bestimmung nach sollte das Amulett wohl der Abwehr jeglicher Krankheit dienen. Andere, christliche wie nicht-christliche Amulette waren besonders gegen Fieber aller Art bestimmt. So das oben genannte, von Wilcken gefundene, ein anderes in der Sammlung des Erzherzogs Rainer, ein weiteres von Wilcken gefundenes, das zu einem Rechteck zusammengefaltet und mit einem braunen Faden umwickelt, entdeckt worden (Größe 2×1 cm), vgl. Archiv f. Papyrusf. 1. 425 ff, 431 ff. Ein neues Beispiel derselben Art hat Hunt im 8. Bd. in Nr. 1151 S. 251 ff veröffentlicht, das des Interessanten genug bietet. Doch soll für jetzt von einem näheren Eingehen auf den Inhalt abgesehen werden. Es sei nur bemerkt, daß das Amulett, ein Papyrusblatt, gefaltet und mit einem Faden umwickelt gefunden wurde.

Valkenburg. August Merk S. J.

Digitized by Google

Rom und das maronitische Patriarchat von Antiochien. Der Abt des maronitischen Hospizes und Kollegiums in Rom, *Tobias Anaissi,* hat nunmehr alle Dokumente gesammelt, in welchen die Päpste sich über ihre Stellung zu den Maroniten und besonders deren Patriarchen aussprechen[1]). Er hat dadurch ein ganz vorzügliches Denkmal der jahrhundertelangen, treuen Anhänglichkeit des maronitischen Volkes an den apostolischen Stuhl geschaffen. Die 213 Nr.: Bullen, Breven, Briefe, Konstitutionen u. a. sind teilweise aus schon vorhandenen Veröffentlichungen sorgfältig gesammelt, teilweise zum erstenmale aus Handschriften neu herausgegeben. Von letzteren sind nur die in Rom vorhandenen, nicht aber die im maronitischen Patriarchalarchiv selbst aufbewahrten Schriftstücke berücksichtigt. Die Reihe der 36 Päpste, welche mit den Maroniten in schriftlichen Verkehr traten, schließt mit *Leo XIII*[2]) und beginnt mit *Innozenz III. Anaissi* macht darauf aufmerksam, daß erst unter der Regierung dieses Papstes das ‚Tabularium S. Sedis' gegründet worden sei; aber, wenn dem auch nicht so wäre, so gäbe es dennoch kein päpstliches Schreiben an die Maroniten aus früherer Zeit; denn *Innozenz III* war überhaupt der erste Papst, der an die Maroniten schrieb. Darum gehen die späteren Päpste, die in ihren Schreiben auf die Kundgebungen ihrer Vorgänger Bezug nehmen, nie über *Innozenz III* zurück. Schon im Jahre 1555 durchsuchte der spanische Zisterzienser *Soarez* das Archiv des maronitischen Patriarchates in *St. Maria de Canobim,* der Residenz des Patriarchen *Petrus,* um nach dem Tode des Papstes *Julius III* die Kopien aller vorhandenen Schreiben nach Rom zu schicken; er fand aber kein Schriftstück aus der Zeit vor *Innozenz III*[3]). Die später im 18. Jahrhundert wiederholten Nachforschungen des Karmeliten *Thomas Biatti* und des Jesuiten *Hieronymus Dandini* bestätigten nur den Bericht des Soarez[4]).

---

[1]) Bullarium Maronitarum. 8 & 576 S. Rom (Max Bretschneider), 1911.

[2]) Auch *Pius X* hat sich den Maroniten bereits sehr huldvoll erwiesen. Vgl. *K. Moklès,* L'Église Maronite en 1905—6 (Revue de l'Orient chrétien 1906, 432—9).

[3]) Fried. Kunstmann, Über die Maroniten und ihr Verhältnis zur lateinischen Kirche (Theol. Quartalschrift, Tübingen XXVII [1845] 40—54).

[4]) Jos. Debs, Perpétuelle Orthodoxie des Maronites. Arras 1896. 140—3.

Digitized by Google

Auch die bisher erschienenen Bullarien, Regesten und Sa lungen der Papstbriefe kennen kein Schreiben der Päpste an die Maroniten aus der Zeit vor 1216 bezw. 1213. Daß, wie Faustus Naironus[1]) behauptet, *Kallixt II* (1119—1124) den Brief des Patriarchen Gregor Alatheusis an seinen Vorgänger Gelasius II (1118—19) beantwortet habe, läßt sich aus den vorhandenen Quellen nicht nachweisen.

Nichts destoweniger soll nach der Meinung Anaissis auch durch die päpstlichen Kundgebungen nach *Innozenz III* eine hochbedeutsame, von den Gegnern *‚parum veritatis amicis‘* mit Unrecht in Abrede gestellte historische Tatsache bewiesen werden, nämlich: *‚perpetuus atque constans animus majorum nostrorum in fide catholica profitenda atque tuenda „velut rosas inter spinas“, tot saeculorum intervallo atque finitimarum gentium conatibus‘ (p. 7).* Wenn damit die Verbindung der Maroniten mit Rom seit dem Ende des 12. Jahrh. gemeint ist, so ist gegen den Beweis nichts einzuwenden und auch die päpstlichen Aussprüche über die *‚rosae inter spinas‘* (*Leo X* u. a.), *‚tot hominum milia, qui non curaverunt genua sua ante Baal‘ (Pius IV)* usw. beziehen sich eben auf diese Verbindung mit Rom.

Für das Verhältnis der Maroniten zu Rom vor dem Ende des 12. Jahrh. — und gerade das ist eben die vielumstrittene historische Tatsache — bietet das neue Bullarium kein Beweismaterial, das nicht schon von beiden Seiten hinreichend, manchmal nicht ohne Leidenschaftlichkeit diskutiert worden wäre. *Jos. Debs* hat sich seinerzeit in seinem bereits erwähnten Buche mit Vorliebe auf die Aussprüche der Päpste als Beweis für die beständige Orthodoxie der Maroniten seit ihrem ersten Auftreten in der Geschichte, also auch vor dem 12. Jahrh. berufen und meint: wenn man diese Beweise nicht gelten lasse, so beschuldige man die Päpste der Unwissenheit und des Irrtums, des Mangels an Einsicht, Wissenschaft und Kritik (S. 35). Sicher lag es den Päpsten stets ferne, die historische Frage entscheiden zu wollen, sei es aus den Prinzipien der Geschichtswissenschaft selbst oder gar kraft ihres kirchlichen Lehramtes, wie der Patriarch *Paul Massad* (1854—1890) in seinem ‚Perlenkranze‘ (Aldor-al-Manzum, Beirut 1868. S. 241) zu glauben scheint[2]).

---

[1]) Evoplia fidei catholicae Romanae. Romae 1694. p. 68.

[2]) Vgl. Jos. David, Antiqua Ecclesiae Syro-chaldaicae traditio circa Petri Apostoli eiusque successorum Rom. Pontificum divinum primatum. Romae 1870.

Digitized by Google

Es bleibt also der Geschichtswissenschaft unbenommen, die Frage weiter zu untersuchen und *Cl. Josef David* hat in seinem arabisch geschriebenen Buche ‚Recueil de documents et de preuves contre la prétendue orthodoxie des Maronites‘ (Cairo-Leipzig 1908) in der Tat eine Fülle von Beweisgründen gegen die beständige Orthodoxie der Maroniten zusammengestellt, welche durch die Kundgebungen der Päpste im Bullarium in keiner Weise widerlegt werden. Vielmehr bietet das Bullarium Gelegenheit, gerade diese Äußerungen in ihrem Zusammenhang zu würdigen und zu verstehen. Vom 16. Jahrh. an wollte man von Rom aus keine Erinnerung an eine etwaige Häresie der früheren Maroniten dulden; charakteristisch in dieser Beziehung ist die Instruktion des Generals der Gesellschaft Jesu, *Claudius Aquaviva,* für die beiden zu den Maroniten gesendeten Missionäre *H. Dandini* und *J. Bruno:* ‚Nel trattar con quasivoglia della nazione, si recordino di supporre sempre che questa nazione è cattolicha antichissamente, ed è ubbidiente ed affectuosa verso la S. Chiesa Romana, acciò quando si trovi qualche errore circa la fede, si attribuisca al commercio con altre nazioni vicine eretiche ovvero scismatiche, e non ad eresia che abbia la nazione‘[1]).

Neben den Stellen, aus welchen *Jos. Debs* und *Bernhard Chobeira*[2]) die beständige Rechtgläubigkeit der Maroniten zu erweisen suchten, finden sich im Bullarium natürlich auch die Aussprüche der Päpste, auf welche die Vertreter der gegenteiligen Ansicht[3]) schon wiederholt aufmerksam gemacht haben; auch sie werden durch den Zusammenhang, in dem sie im Bullarium erscheinen, ins rechte Licht gestellt.

Die Konstitution *Innozenz III* vom 3. Jänner 1216: ‚Quia divinae sapientiae bonitas‘ spricht ganz deutlich von einer Rückkehr des maronitischen Volkes aus langjährigem Irrtum zur katholischen Wahrheit (Bull. S. 2)[4]). Die Deutungen, welche *Ga-*

---

[1]) A. Rabbath, Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient I. Paris-Leipzig-London 1905. S. 170 f.

[2]) Rome et l'Église syrienne maronite d'Antioche 517—1531. Beirut 1906.

[3]) Abraham Ecchellensis, Faustus Naironus, die drei Assemani (Stephan Evodius, Joseph Alois und Joseph Simon) Nikolaus Murad, die von Jos. Debs aufgezählten (Perp. Orthod. S. 38—44), in neuester Zeit A. Knöpfler in W. Keppler's Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. 5. Aufl. Freiburg i. B. 1905 S. 434 f.

[4]) ‚. . . divina providentia illos, quos diu passa est justo judicio, sed occulto sub quodam obscuritatis nubilo ambulare, tandem per

Digitized by Google

briel Bar Qlaius, Stephan Edenensis und *Faustus Naironus*[1]) dieser ‚Rückkehr' der Maroniten zu Rom geben, wird den anderweitigen historischen Zeugnissen nicht gerecht. Es handelt sich hier auch nicht um die Teilnahme der Maroniten am abendländischen Schisma von 1131 oder 1159. Der Papst hat auch durchaus nicht infolge mangelhafter Information die frühere Stellung der Griechen mit jener der Maroniten verwechselt oder wegen Unkenntnis auf eine Stufe gestellt[2]); denn die Konstitution wendet sich ganz ausdrücklich an die Maroniten, erwähnt viele Einzelheiten und setzt eine sehr gründliche Information voraus. Auch der Versuch Chobairas[3]), die Rückkehr als bloße Einführung einer neuen Disziplin aufzufassen, wird dem Wortlaut der Konstitution nicht gerecht. Die von ihm hervorgehobenen Worte: ‚. . . *quasi oves errantes* . . *non recte intelligentes* . . .' schwächen doch die übrigen Ausdrücke nicht gar so sehr ab. Innozenz III bezeugt also, daß eine Rückkehr der Maroniten zur katholischen Kirche stattgefunden, und seine Worte haben in der Beurteilung der weiteren päpstlichen Schreiben zur Richtschnur zu dienen.

Die Überschriften sämtlicher im Bullarium gesammelten päpstlichen Schreiben liefern einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des maronitischen Patriarchentitels. T. Anaissi gibt in der Widmung dem jetzigen maronitischen Patriarchen den jetzt bei den Maroniten üblichen Titel: ‚Patriarcha Antiochenus Syro-Maronitarum ac totius Orientis' (p. 5). Er findet sich in seinen wesentlichen Bestandteilen als Ehrentitel des ersten Patriarchen, Johannes Maro in Handschriften aus dem 14. u. 15. Jahrhundert[4]).

---

misericordiam suam magnam coelestis gratiae rore perfusos ambulare facit per illustratam semitam veritatis: quod de Graecorum Ecclesia et vobis nuper factum novimus et gaudemus. Nam cum olim essetis quasi oves errantes, non recte intelligentes unam existere Christi sponsam atque columbam sanctam, scilicet Ecclesiam Catholicam, unum et esse verum Pastorem, Christum scilicet, et post ipsum ac per ipsum Apostolum ac Vicarium ejus Petrum . . .

[1]) Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum. Romae 1679. S. 69—84.

[2]) Vgl. Stephan Douaihi bei J. Debs, Perp. Orthod. 114—7.

[3]) Rome et l'Église syrienne maronite S. 88 f.

[4]) Libellus fidei sanctae Ecclesiae, factus in coenobio sancti ac θεοφόρου Maronis beati, cognomento Joannis, qui erat patriarcha divinae urbis Antiochiae et totius Syriae. Cod. Syr. Vat. 146 (15. Jahrh.) fol. 1, bei Jos. David, Antiqua Ecclesiae Syro-chaldaicae traditio S. 108 und Cod. Ecchell. 14 (14. Jahrh.) bei J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis I. Romae 1719, S. 513—17.


Digitized by Google

Die Überschriften der päpstlichen Schreiben aber legen den Patriarchen durchwegs andere Titel bei.

Innozenz III (1216) und Alexander IV (1257) adressieren ihr Schreiben ,Patriarchae sive Primati . . . Maronitarum (B [= *Bullarium, Seite*] 2, 9). In derselben Form wiederholt sich der Titel bei Pius IV (1562, B 66). Eugen IV (1442), Nikolaus V (1447) und Kallixt III (1455) wenden sich an den ,Patriarcha Maronitarum' (B 13, 17, 18). Erst Paul II fügt 1468 zum erstenmale: ,Antiocheno nuncupato' hinzu (22), während Innozenz III und Alexander IV (1256) den Titel ,Patriarcha Antiochenus' nur vom lateinischen Patriarchen gebrauchte (B 4, 11). Von dieser ersten Erwähnung Antiochiens im maronitischen Patriarchentitel bei Überschriften päpstlicher Schreiben bis zur nächstfolgenden Erwähnung vergehen 142 Jahre. Erst Paul V gebraucht neben der in der Zwischenzeit üblichen Bezeichnung: Patriarcha (unter Klemens VIII 1595 mit dem Zusatz nationis [B 104]) Maronitarum (unter Leo X 1515 mit dem Zusatz in Syria [B 44]) die neue Bezeichnung: Patriarcha Maronitarum Antiochenus oder: Patriarcha Antiochenus Maronitarum (B 114—127). 12 Jahre nach dem ersten ,Patriarcha Maronitarum Antiochenus' schreibt Gregor XV 1622 zum erstenmale bloß ,Patriarcha Antiochenus' (B 129). Nur Innozenz XI 1680 (B 183) und Benedikt XIV 1757 (B 364) wiederholen diese Form, die sich aber ganz gewöhnlich in den Unterschriften der Patriarchen selbst findet, so zB. 1757 in der Unterschrift des Patriarchen Tobias Gazenius in Briefen an Benedikt XIV (B 357) und die Kongregation de propaganda fide (A 358), 1809 in Briefen des Patriarchen Johannes Petrus Dolci an Pius VII und an dieselbe Kongregation (B 457, 458). Die gewöhnliche Bezeichnung in den Überschriften lautet seit Paul V (1606): Patriarcha Maronitarum Antiochenus, zunächst mit beliebiger Umstellung der beiden letzten Wörter. So bleibt es auch unter Urban VIII. Von Klemens X (1670, B 169) an steht immer Antiochenus v o r Maronitarum. Die etwaigen Zusätze sind belanglos, wie etwa P. A. *nationis* M. oder P. A. *ecclesiae nationis* M. oder P. A. *Syrorum Maronitarum* (auch *Syro-Maronitarum*). Außergewöhnlich ist die Stellung: A. Syrorum M. P., die Pius VI (1797, B 444) gebraucht, noch außergewöhnlicher die Bezeichnung Leos XIII 1890: „. . . Patriarchae Antiocheno ac universis Archiepiscopis et episcopis *ritus* Maronitarum' (B 536), selten die Bezeichnung P. M. montis Libani, Antiochenus nuncupatus (so Urban VIII 1635 [B 143]) im Titel, während innerhalb der Schriftstücke ein derartiger Hinweis häufiger ist, wie zB. 1583 von Gregor XIII: „. . . electi Patriarchae Ecclesiae S. Mariae Canubin Maronitarum in monte Libano princip '. Die Bezeichnung

Digitized by Google

innerhalb der Schreiben ist überhaupt einem starken Wechsel unterworfen. Innozenz III schreibt noch 1213: „... in eundem modum Archiepiscopo Maronitarum' (B 1), Klemens XIII 1767: „... ad patriarchalem Ecclesiam Antiochenam nationis Maronitarum ...' „... Patriarchalis Ecclesia Maronitarum Antiochiae ...' „... Patriarchatum Maronitarum Antiochenum ...', ‚Antiochenum Patriarcham' (B 514—16). Die große Titelform: ‚Patriarcha Antiochenus Totiusque Orientis findet sich nur in Unterschriften der maronitischen Patriarchen, so zB. 1845 in einem Briefe an Gregor XVI (B 512) und 1899 in einem Briefe des Patriarchen Elias Petrus Huayek an Leo XIII: ‚Patriarca Maronita di Antiochia e di tutto l'Oriente' (B 543).

Aus andern Quellen als dem Bullarium wäre über die Entwicklung des Patriarchentitels etwa noch folgendes beizufügen. In den Franziskaner-Annalen von A. Wadding wird von einer Gesandtschaft unter Leo X (1513—21) berichtet, die so gut ausfiel, daß der abgesandte Minorit mit 3 Maroniten zurückkehrte, von denen es heißt: ‚doctrinam sanam ex parte *Patriarchae montis Libani* et universae nationis profitentes'[1]). Die beiden Jesuitenmissionäre Tommaso Raggio und Jo. Bapt. Eliano erhalten am 3. März 1578 den Auftrag, ‚al Patriarca de' Maroniti' zu gehen[2]). In einem Schreiben Gregors XIII nennt sich *der Patriarch Michael Petrus Razzi ‚l'humble Patriarche des Maronites Syriens'*[3]). Im Jahre 1580 erläßt der Jesuitengeneral Eberhard Mercurian eine Instruktion für die ‚al Patriarca de' Maroniti del Monte Libano' gesandten Missionäre[4]). In demselben Jahre führt die maronitische Synode den offiziellen Titel: ‚Synodus Libani sub Gregorio XIII P. M., in qua Michael, Maronitarum Patriarcha et eiusdem nationis episcopi convenerant'. Im Verlaufe derselben wird zweimal der Patriarcha Maronitarum genannt, der sich zum Schlusse unterschreibt: ‚Ego Michael, humilis Patriarcha Maronitarum'[5]). Am 8. April 1582 erwähnt P. Eliano in einem Briefe an einen römischen Priester den ‚patriarca de' Maroniti' und bemerkt, daß derselbe im Kloster Canubim residiere[6]). Es ist noch immer derselbe Titel, der bereits in einem Schreiben vom 26. Februar 1282 erwähnt wird[7]).

---

[1]) Annales Minorum, Ed. 2. Romae 1731—41. XVI 5.

[2]) A. Rabbath, Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient I. Paris 1905. S. 190.

[3]) Ebda S. 192. [4]) Ebda S. 145.

[5]) Ebda S. 152—9. [6]) Ebda S. 309.

[7]) Röhricht, Regesta regni Hierosolymitani n. 1444.

Digitized by Google

Vom 17. Jahrh. an wird wie in den päpstlichen Schreiben, so auch in andern Dokumenten die Erwähnung von Antiochien im Patriarchentitel üblich. ‚Stefano Pietro, Patriarca per la divina grazia della Città di Dio Antiochia' nennt sich der ehemalige Jesuitenzögling Douaihy in einem Briefe an den Ordensgeneral Oliva vom 28. August 1671[1]). Josef Simon Assemani schreibt am 15. Oktober 1736 an den Kardinal de Fleury über das ‚Patriarcato Antiocheno de' Maroniti' und den ‚Patriarca Antiocheno'[2]). Nebenher dauert noch die ältere Bezeichnung fort. ‚Patriarche des Maronites' schreibt der Karmelit Philipp von der hlst. Dreifaltigkeit in einer Reisebeschreibung aus dem Jahre 1649[3]); 1683 ist die Rede von einer Promotion du Patriarche Pierre à la dignité du Patriarcat des Syriens de la haute et basse Syrie[4]), also schon eine Änderung gegen früher; am 6. Juli 1701 gebraucht noch das französische Ministerium in einem Schreiben an P. Fleurian den Ausdruck: ‚patriarche des Maronites'[5]).

Dies möge über den maronitischen Patriarchentitel genügen. Seine Träger finden sich im Bullarium Anaissi SS. 553—56 ‚secundum Assemanum' zusammengestellt, angefangen vom Apostel Petrus bis zum 128. gegenwärtig regierenden Patriarchen *Elias Huayek*. Leider fehlen nähere Angaben und kritische Bemerkungen. Darin müßte zur Geschichte der antiochenischen Patriarchen, namentlich des ersten maronitischen Patriarchen Johannes Maro Stellung genommen werden. Auch in den Bemerkungen des Herausgebers zu den einzelnen Bullen wäre an mehreren Stellen größere Vollständigkeit in der zitierten Literatur und genauerer Anschluß an die in technisch anerkannt vorzüglichen Bullarien übliche Form wünschenswert.

Freiburg i. d. Schweiz. Otto Drinkwelder S. J.

Nochmals über die Frage von der Gegenwart des Verräters bei der Einsetzung der hl. Eucharistie. Im 4. Hefte des 9. Jhrg. (1911) der ‚Biblischen Zeitschrift' beehrt mich Prof. *Dr. Meinertz* in einem längeren Aufsatze mit seiner Aufmerksamkeit und sucht meine Stellungnahme in der Kontroversfrage, ob Judas der Verräter bei der Einsetzung der Eucharistie zugegen war, zu bekämpfen, indem er das Resultat einer Überprüfung mitteilt, zu der ihn mein Aufsatz in dieser Zeitschrift (1911, S. 30 ff) angeregt hatte. Seine

[1]) A. Rabbath, Documents, S. 181.
[2]) Ebda S. 182.
[3]) Ebda S. 446.
[4]) Ebda S. 94.
[5]) Ebda S. 542.

Digitized by Google

Ausführungen haben mich nicht überzeugt und er wird es mir nicht verübeln, wenn ich in kurzen Worten einige seiner Argumente einer abermaligen Überprüfung unterziehe, um meine Auffassung nochmals zu begründen.

Bezüglich des ersten Teiles meiner Arbeit, der die Tradition behandelt, bemerkt M. unter anderm aaO. S. 374:

1. ‚Die Tradition versagt hier, wie so oft in chronologischen Fragen; und zwar ist weder für die eine noch für die andere Auffassung ein sicheres Argument aus der ältesten Tradition herauszuholen. B. glaubt allerdings die Tradition für sich in Anspruch nehmen zu können, wenn er ihr auch „nicht ohne weiteres eine dogmatische Beweiskraft" zuschreiben will'.

2. Der Einfluß Tatians soll von mir übertrieben worden sein, insbesondere sei es fraglich, ob dieser für die Darstellung der apostolischen Konstitutionen ausschließlich maßgebend gewesen sei (S. 374).

3. Auch bei Hilarius dürfe man ‚einen angeblichen Einfluß des Tatian nicht überschätzen' (S. 375).

4. Gänzlich außeracht hätte ich das Zeugnis des Cyrillus von Alexandrien gelassen und doch sei ‚Cyrill ein unzweideutiger Zeuge' (S. 376).

5. Schließlich sei ‚Tatian selbst auch kein zu verachtender Zeuge' (S. 376).

Nun eine Beweisquelle kann 1. bekanntlich nicht nur ein *sicheres,* sondern auch ein mehr oder weniger *wahrscheinliches* Argument liefern. An keiner Stelle meiner Abhandlung ist die *Sicherheit* eines Traditionsbeweises behauptet, wohl aber das Resultat der Väteruntersuchung als eine *beachtenswerte* Tradition bezeichnet, da doch der weitaus größere Teil der berühmtesten Väter für die Anwesenheit des Judas sich äußert. Es wurde dabei ausdrücklich erklärt, daß die Tradition hier nicht im dogmatischen Sinne als Trägerin des *depositum fidei* sondern als ‚rein menschliche *Gelehrtenautorität*' gemeint sei, welche besonders da in die Wagschale falle, wo die Väter ‚mit exegetischen Gründen arbeiten'. Daß hierbei nicht die ‚älteste Tradition' angerufen werden konnte, scheint beim Mangel von exegetischen Werken in der ältesten Literatur selbstverständlich. Daß aber die Väter an Zahl und wissenschaftlicher Bedeutung auf meiner Seite bedeutend überwiegen, wird wohl niemand leugnen können. Der Grund, warum ich mich überhaupt auf die Tradition berufen habe, ist nicht darin zu suchen, daß ich glaubte, daraus ein sicheres Argument formen zu können, er ist vielmehr deutlich in dem Satze ausgesprochen: ‚Weil aber die Vertreter beider Meinungen vom Mittelalter ange-

Digitized by Google

fangen zu jeder Zeit sich auf die Väter berufen, so ist es am Platze, zu prüfen, mit welchem Rechte dies geschah' (aaO. S. 31).

2. Das Bedenken in Bezug auf die Abhängigkeit der apostolischen Konstitutionen von Tatian ist ein rein negatives. Die in verschiedenster Richtung unternommene neuere Forschung bekräftigt fortwährend die Annahme eines gewaltigen tatianischen Einflusses auf die ganze altsyrische Evangelienkenntnis. Die bloße metaphysische Möglichkeit einer anderen Auffassung ist aber kein Gegenbeweis, so lange die Quellen gar keinen Anhaltspunkt für die Tatsächlichkeit des Gegenteils bieten.

3. Die Ablehnung der Autorität des *hl. Hilarius* geschah in erster Linie nicht wegen seiner Abhängigkeit von Tatian, sondern wegen des Mangels der exegetischen Begründung (so S. 39). Der Satz: ‚Es liegt *die Vermutung* nahe, daß er [Hilarius] seine Meinung . . . bei den Orientalen, *vielleicht* bei Tatian oder Ammonius entlehnt habe' (ebd.), ist doch gewiß fern jeder Überschätzung. M. bemerkt schließlich (aaO. S. 375): ‚Wenn Hilarius exegetische Gründe für seine Ansicht nicht vorbringt, so kann man gerade umgekehrt schließen, daß ihm die Sache über jeden Beweis erhaben war. Ja man könnte vielleicht sogar vermuten, daß er sich auf eine Tradition stützt, die ihm unerschütterlich zu sein schien'. Nun, die für H. ‚unerschütterliche' Tradition hat im Okzident vor ihm gar keine Spuren hinterlassen; ist sie aber im Orient zu suchen, dann ist sie eben die von mir nahe gelegte tatianische, da eine andere sich in den Quellen nicht findet. Der Hilariustext selbst zeigt nur psychologische Gründe und die bedeutungslose Konjunktur: ‚Nam discessisse statim hinc intelligitur, quod cum turbis reversus ostenditur'. Daher fand ich den Schluß berechtigt, H. habe seine Ansicht entweder aus dem Orient gebracht oder ohne exegetische Vorsicht sich bloß den vorliegenden Mt-Text vor Augen gehalten.

4. Eine eingehende Besprechung der Stellen bei *Cyrillus von Alexandrien* wurde absichtlich unterlassen. Es sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß die einzige widrige Stelle sich im Scholion zu Mt 26,26 findet. Zu diesem bemerkt der neueste Cyrillusforscher, *Adolf Rücker*: ‚Zu [Lk] 22,21 erklärt Cyrill, daß der Verräter am Abendmahle teilgenommen habe (syr. S. 407; engl. S. 669; griech. M 72,912 B und noch einmal syr. S. 426; engl. 694; nach dem Scholion zu Mt 26,26 [M. 72,452 B] übergibt er τὸ μυστήριο μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τὸν Ἰούδαν, es dürfte demnach letzteres kaum echt sein)'[1]. Diese Mt-Scholien sind bekanntlich aus verschiedenen

[1]) Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Breslau, Goerlich und Coch 1911. S. 84.

Digitized by Google

Katenen herausgelöst und mit Vorsicht zu behandeln. Ihnen gegenüber stehen die am besten beglaubigten Lesarten in den verschiedenen syrischen und griechischen Textüberlieferungen der Lk-Homilien. Cyrill ist also nichts weniger als ein ‚unzweideutiger Zeuge' für die gegnerische Meinung.

5. Was endlich die Autorität Tatians selbst angeht, so ist diese in unserer Frage eben deshalb nicht sehr hoch anzuschlagen, weil sein allgemeiner Grundsatz für die Harmonisierung, Mt zu Grunde legen und von ihm nur abzuweichen, wenn Mc und Lk übereinstimmend von ihm abgehen, für eine chronologische Ordnung einfach verfehlt ist. Ein anderer Grund für seine Auffassung unserer Stelle ist aber gänzlich unbekannt.

Nach dem Gesagten können wir schließen: Wäre es M. auch wirklich gelungen, das Ansehen der eben besprochenen 4 Quellen zu heben, so bliebe dennoch die als Resultat unserer Untersuchung (S. 45) aufgestellte Behauptung vollkommen aufrecht: ‚Vertreter hat die Ansicht (der Gegner) verhältnismäßig sehr wenige, während eine glänzende Übereinstimmung der meisten Väter und Theologen eine beachtenswerte Tradition für die andere Sentenz liefern'; denn wir haben nur beispielsweise Origenes, Ephrem, Augustin, Pseudo-Augustin, Ambrosius, Leo den Großen, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus zitiert und eine ganze Reihe von Vätern und Theologen (vgl. S. 44) für unsere Meinung angeführt, die sich auch noch vermehren ließe.

Was den exegetischen Teil betrifft, so können wir uns hier noch kürzer fassen. Es wird in erster Linie die bekannte Hypothese gegen die chronologische Ordnung des lukanischen Abendmahlsberichtes vorgebracht, Lk wolle Paschamahl und Eucharistie, Typus und Antitypus gleich neben einander stellen und schiebe darum die Entlarvung des Verräters nach die Einsetzungsworte. Daß aber diese Zusammenstellung *bloß* vom Evangelisten herrühre, wird in keiner Weise bewiesen. Nach meiner Auffassung stellt der Evangelist die 2 Szenen deshalb zusammen, weil *der Heiland selber* Typus und Antitypus auf einander folgen ließ, worauf dann die Entlarvung folgte. ‚Der Evangelist aber ist so gewissenhaft, daß er keine chronologischen Zusammenhänge konstruiert'[1]). Daher kann auch das πλὴν ἰδοῦ nicht so einfach übergangen werden. Ein ‚Kolorieren' der Worte des Herrn, wo es sich nicht bloß um eine andere Ausdrucksweise für denselben Gedanken handelt — darauf allein beziehen sich alle von M. vorgebrachten Beispiele und Erörterungen — sondern um den ausgesprochenen

[1]) Vgl. *Meinertz,* Das Lukasevangelium. S. 28.

Digitized by Google

Gedanken, das *verbum formale* selbst, halte ich auch jetzt noch durchaus für ausgeschlossen, und es scheint mir, daß die Umstellung des V. 21 ohne die Veränderung des im Kontexte gegebenen *verbum formale* nicht geschehen könne.

Schon *Wilhelm Meyer*[1]) betonte es: ‚πλὴν: gleichwohl, obgleich mein Blut für euch vergossen wird . . . Trotz dieses, die Rede des Herrn fortsetzenden πλὴν die Entfernung des Verräters auch nach Lk vor dem Abendmahl zu setzen[2]), ist nur der größten harmonistischen Willkür möglich, wobei freilich die Auskunft, daß Lk nicht nach der Zeitfolge berichte, das bequemste und bereiteste Hülfsmittel ist'. Diese Stelle bei Lk halte ich für ausschlaggebend für meine Stellungnahme.

Auch Jo 13,19—21 kann man nur unter der Voraussetzung entgegen halten, daß man die ‚fortschreitende Kenntlichmachung des Verräters' für eine kontinuierliche hält, was doch keine Gründe für sich hat. Wohl aber ist es klar, daß schon während der Fußwaschung Andeutungen geschahen. War aber die Entlarvung intermittierend, so kann Jo 13,20—30 als deren Schlußteil unmittelbar vor der großen Ermahnungsrede sich ereignet haben.

Diese wenigen Punkte in aller Kürze besprochen mögen genügen. So manche Einzelheit ließe sich noch besser auseinandersetzen; denn die Besprechung einer Streitfrage bietet gewöhnlich zahlreiche Angriffspunkte, doch sind schließlich nicht diese für die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit ausschlaggebend. Vielmehr sind deren Grade durch ruhiges Abwägen des Gesamtgewichtes der Gründe zu schätzen. Die Gründe aber, welche für die Abwesenheit des Verräters angeführt werden, sind vielfach recht unbestimmter Natur. Weder Mt noch Mc sagt eine Silbe von der Entfernung des Judas und Jo sagt nichts darüber, ob seine Entlarvungserzählung vor oder nach die Einsetzung fällt. An und für sich lassen sie also beide Auslegungen zu. Bei Lk hingegen knüpft der Heiland selber die Rede über den anwesenden Verräter in sehr bestimmter Weise an die Einsetzungsworte an. Diese bestimmtere Stelle im Gegensatz zum bekannten hermeneutischen Kanon durch die unbestimmteren zu erklären, um sie

---

[1]) Kritisch-exegetisches Handbuch über die Evang. d. Mc u. Lk[5] S. 565.

[2]) Daß Meyer damit das eucharistische Abendmahl versteht, ist aus seiner folgenden Note klar: ‚ἡ χεὶρ die Hand meines Überlieferers . . . Sie war noch vom Essen her und behufs des Kelchgenusses (V. 20) auf dem Tische und Jesus nennt sie als das Korrelat des Begriffes παραδιδόναι'.



damit in Einklang zu bringen, scheint mir ein wenig glückliches hermeneutisches Unternehmen zu sein.

Innsbruck. Sigmund Bernhard S. J.

Ein vortridentinisches Missale. In der Bibliothek des Priesterhauses in Klagenfurt finden sich zwei Exemplare des Missale des einstigen Patriarchates von Aquileja, zu welchem früher der südöstliche Teil der jetzigen Diözese Gurk gehörte. Einige Punkte aus denselben seien hier angeführt.

1. Das Titelblatt trägt die Aufschrift: Missale Aquileyensis Ecclesie cum omnibus requisitis atque figuris nuper quam emendatissime perlustratum. Anno 1519 die 15. Sept. Venetiis ex officina libraria Gregorii de Gregoriis. Das andere Exemplar ist aus dem Jahre 1517. Nachstehendes bezieht sich auf die Ausgabe von 1519, wenn nicht anders bemerkt wird.

Auf dem 2. Blatte finden sich zehn Verse mit einem darunterstehenden Holzschnitt, den leidenden Heiland von Leidenswerkzeugen und Leidenssymbolen umgeben, darstellend.

Die Verse sind bezeichnet ‚Carmina in passione Christi ad sacros religiosos sacerdotes' und lauten wie folgt:

Tu quicumque velis missam cantare sacerdos
Funditus esto memor totaque mente revolve:
Qualia sit Christus pro te certamina passus.
Velato capite tibi risum signat amictus:
Linea veste nota, quod sit delusus in albis
Vincla repraesentant sua cingula, stola, maniplus
In casula noscas, quod purpura significatur.
Calvarie memorare locum dum pergis ad aram
Et recolas Christum dum pergeret ad moriendum.
Hec sic cuncta pie memorando: pectora tunde.

2. Merkwürdig scheint es, daß unter die Requisita im Missale auch *Gesundheitsregeln* gezählt werden, welche im Kalendarium des Missale jedem Monat beigefügt werden, offenbar damit der Pfarrer auch für das leibliche Wohl seiner Pfarrkinder geeignete Ratschläge geben könnte. Es sind folgende:

I. In *Januario* claris calidisque cibis potiaris
Atque decens potus post fercula sit tibi notus
Ledit enim medo tunc potatus ut bene credo.
Balnea tutus intres et venam scindere cures.

II. Nascitur occulta febris *Februario* multa (Influenza?)
Potibus et escis si caute minuere velis

Digitized by Google

Tunc cave frigora, de pollice funde cruorem
Sugge mellis favum, pectoris morbos curabit.

III. *Martius* humores gignit variosque dolores.
Sume cibum pure, cocturas si placet ure.
Balnea sunt sana: sed quae superflua, vana.
Vena nec abdenda: nec potio sit tribuenda.

IV. Hic probat in vere vires *Aprilis* habere.
Cuncta renascuntur: pori tunc aperiuntur.
In quo scalpescit corpus sanguis quoque crescit.
Ergo solvatur venter, cruorque minuatur.

V. *Maio* secure laxari sit tibi curae.
Scindatur vena; sed balnea dentur amena.
Cum calidis rebus sint fercula seu speciebus.
Potibus astricta sit salvia cum benedicta.

VI. In *Junio* gentes perturbat medo bibentes.
Atque novarum fuge potus cerevisiarum.
Ne noceat colera, valet hec refectio vera.
Lactuce frondes ede jejunus bibe fontes.

VII. Qui vult solamen *Julio* hoc probat medicamen.
Venam non scindat nec ventrem potio ledat.
Somnum compescat; et balnea cuncta pavescat
Prodest recens unda, allium cum salvia munda.

VIII. Quisquis sub *Augusto* vivat medicamine justo
Raro dormitet estum coitum quoque vitet
Balnea non curet nec multum comestio duret
Nemo laxari debet vel fleubothomari (recte ‚phlebotomari‘) (zur Ader lassen).

IX. Fructus maturi *Septembris* sint valituri
Et pira cum vino: panis cum lacte caprino.
Aqua de urtica tibi potio fertur amica.
Tunc venam pandas species cum semine mandas.

X. *October* vina praebet cum carne farina (farrina?)
Necnon auccina caro valet et volucrina.
Quamvis sint sana, tamen est repletio vana.
Quantum vis comede: sed non praecordia laede.

XI. Hoc tibi scire datur, quod reuma *Novembri* curatur.
Quaeque nociva, vita: tua sint preciosa dicta.
Balnea cum venere tunc nullum constat habere.
Potio sit sana atque minutio bona.

XII. Sane sunt membris res calide mense *Decembris*
Frigus vitetur, capitalis vena scindatur.
Lotio sit vana: sed vasis potio cara.
Sit tepidus potus frigore contrario totus.

Digitized by Google

3. Nach einigen Regeln zur Zeitbestimmung der Hauptfeste wird die geschlossene Zeit angegeben:

prohibet	concedit	prohibet	concedit	prohibet	concedit
Adv. Dni	Oct.-Epiph.	*Septuag.*	quasimodo	rogationum	Fest. Trin.
Aspiciens	veterem	circum	qua	roga	benedicta.

und endlich 2 Verse zur Bestimmung der Hundstage, nämlich

Octava pe pau canis incipit et finit oc lau

und: Margar. caniculas, assumptio terminat illas,

d. h. die Hundstage beginnen mit der Oktav von Petrus und Paulus (resp. dem Feste der hl. Margareth) und endigen mit der Oktav von Laurentius (resp. mit dem Feste Mariä Himmelfahrt).

4. Was die auf dem Titelblatte erwähnten Illustrationen betrifft, so sind besonders die immer wiederkehrenden Abbildungen der 4 Sybillen zu erwähnen, welche gleich den Propheten, Evangelisten und großen Kirchenlehrern sich finden. Zahlreiche kleine Abbildungen stellen den Heiland mit Aposteln oder diese allein dar. Auch einzelne Szenen aus dem Neuen Testamente sind bildlich dargestellt.

5. Das Ordinarium Missae weist einige Eigenheiten der damaligen Zeit auf. Dessen erster Teil bis zum heutigen Kanon heißt Canon minor und beginnt unmittelbar mit dem Gloria, dem keine anderen Gebete vorhergehen. Der cantus angelicus stimmt mit der jetzigen Form überein; nur wird nach den Worten Domine Fili unigenite Jesu Christe hinzugefügt: altissime *vel* et sancte Spiritus. Interessant ist das ‚Gloria‘ de beata Virgine, wo es nach dem uns bekannten Eingange heißt: Domine Deus rex coelestis Deus Pater omnipotens. Domine Fili unigenite Jesu Christe. Spiritus et alme orphanorum Paraclyte. Domine Deus Agnus Dei Filius Patris. Primogenitus Mariae Virginis Matris — Qui tollis ... miserere nobis — qui tollis ... suscipe deprecationem nostram. Ad Mariae gloriam. Qui sedes ad dexteram Patris miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, Mariam sanctificans. Tu solus Dominus. Mariam gubernans. Tu solus Altissimus. Mariam coronans Cum sancto Spiritu etc.

Nach dem Gebete orate Fratres wird hinzugefügt: Per Christum D. N. Die Praefationes cum cantu haben je 3 Melodien: sub nota solemni, sub mediocri nota, sub nota trium lectionum. Auf das Gebet ‚Domine Jesu Christe, qui dixisti‘ folgt: Pax tecum et ecclesiae, vade in pace. Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi. Nach dem Gebete ‚Domine Jesu Christe Fili Dei vivi‘ fehlt das im Missale Romanum folgende ‚Perceptio Corporis Tui‘ und es folgt unmittelbar ‚Panem coelestem ... Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum;

Digitized by Google

salvum me fac et salvus ero, quoniam laus mea tu es'. Das Ite missa est hat eine Menge Melodien und erscheint zweimal mit einem längeren Texte (Tropus); an den Muttergottesfesten lautet es: Ite Benedicti et Electi in viam pacis pro vobis Mariae Filius hostia missa est. In der Ausgabe von 1517 lautet das ,Ita missa est' in duplicibus: Ite benedicti et electi in viam pacis, pro vobis Deo Patri hostia missa est. Nach der oratio ,Placeat tibi sancta Trinitas' ist Schluß. Das Initium des Johannes-Evangeliums fehlt.

Nach Thalhofer (Liturg. II. p. 306) erwähnen ,viele gedruckte Missalien nichts von dieser Schlußlesung des Johannesevangeliums, während nicht wenige gedruckte noch aus dem 15. Jahrhundert, sie enthalten'. Sicher aber wurde es schon an manchen Orten von den Priestern noch am Altare oder während der Rückkehr in die Sakristei gebetet; in den Dekreten der I. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1558 n. 93) wird dieser Gebrauch geradezu als *usus* Romanus bezeichnet: ,De missa etiam et eius Caerimoniis actum est et constitutum, ut sequeremur usum Romanum . . . omisso Psalmo „judica me Deus' et in fine dicendo Evangelium Lucae ,Loquente Jesu ad turbas' vel ,In principio erat verbum' pro uniuscuiusque devotione. ,Jedenfalls', sagt Thalhofer (Liturg. II. Bd. p. 307), wurde durch die einschlägige Vorschrift im Missale Pius' V nur eine schon weit verbreitete Gewohnheit fixiert und geregelt'.

Das Ordinarium Missae hat seinen Platz nach dem Fronleichnamsfest, die Messrubriken (,Cautelae in officio Missae observandae') und die ,Defectus et pericula in Missa aliquando contingentes, am Ende des Missale. Aus beiden mögen einige Stellen hier Platz finden.

,Prima Cautela est ut sacerdos Missam celebraturus conscientiam suam per puram confessionem optime praeparet, vehementer desideret et conficere intendat . . . Hic Deum diligere non probatur, qui in mensa altaris ubi rex regum et Dominus omnium tractatur et sumitur, irreligiosus, indevotus, impudicus, distractus, vagus, desidiosus apparuerit . . . Man soll, heißt es weiter, den Kanon langsamer lesen als das übrige, besonders von den Worten angefangen ,qui pridie . . .' Vor der Messe soll der Priester nicht Mund und Zähne reinigen ,ne forte aquae gustum cum saliva imittat'. Die ungerade Zahl der Orationen wird begründet: ,Una propter unitatem Deitatis; tres propter Trinitatem personarum: quinque propter quinque partitam (sic!) passionem Christi — septem propter septiformem gratiam Spiritus sancti'.

Die Defectus et pericula in missa aliquando contingentes sind aus den Entscheidungen und Aussprüchen der Theologen zusammengestellt von Michael Lochmayr, der Theologie und Decrete Doctor,

Digitized by Google

Canonicus in Padua. Von besonderem Interesse ist das 13. periculum ‚cum corpus Christi apparet in specie carnis aut pueri in altari. In tali casu secundum doctores non debet sumi a sacerdote vel ab alio cui sic apparet; quia in specie cruentatae carnis aut pueri non habet rationem cibi et usus huius Sacramenti est per manducationem‘. ‚Potest tamen ab alio sumi, cui in specie panis apparet. Consequenter docunt aliqui, quod in tali casu debet sacerdos iterum celebrare et consecratum sumere. Et si secundo iterum alia consecrata appareat sibi sub forma pueri vel carnis, debet usque ad tertiam vicem attentare. Quidam tamen dicunt, quod in tali casu sufficit spiritualiter manducare et non tenetur iterum celebrare ad sacramentaliter manducandum. Nec tamen per hoc fieret transgressor constitutionis ecclesiae, quia unus singularis casus est et leges ad ea quae frequentius accidunt adaptantur‘.

Dieselbe Vorschrift findet sich im Sacerdotale S. R. E. Venetiis 1588 p. 79 mit dem Zusatze ‚Haec S. Thomas‘. Der hl. Thomas behandelt diese Frage in der Summa Theol. 3 p. q. 82 a. 4 ad 3: ‚Si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit enim Origenes super Levitic.: „De hac quidem hostia, quae in Christi commemoratione mirabiliter fit edere licet; de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit, secundum se nulli edere licet“. Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quae miraculose fiunt, legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus et sanguinem Domini consecraret et sumeret‘.

Aus diesen Worten des hl. Thomas geht hervor, daß zwei Bemerkungen des Kanonikus Lochmayr nicht auf Rechnung des heiligen Lehrers gesetzt werden können: erstens nämlich der Grund ‚quia corpus Christi sub specie carnis non habet rationem cibi‘ — und zweitens die Worte ‚Nec tamen per hoc fieret transgressor *‚constitutionis ecclesiae‘*; die letzten zwei Worte hat der hl. Thomas wohlweislich nicht hinzugefügt, weil die Konsekration unter zweierlei Gestalten doch mehr ist, als eine ‚constitutio ecclesiae‘.

Was die Festmessen anbelangt, so fällt unter anderem auf, daß die Bedeutung des Festes ‚Conceptio B. M. V.‘ dieselbe zu sein scheint mit jener des Festes Mariae Verkündigung, also eigentlich ein Festum Maternitatis B. M. V. Diese Auffassung wird uns nahegelegt einerseits durch die Buchstaben-Vignette des Introitus, auf welcher die Begrüßung im Hause des Zacharias dargestellt erscheint, andererseits durch die Oration und die Sequenz der Festmesse. Die Oration hat folgenden Wortlaut: Deus ineffabilis misericordiae, qui primae mulieris piacula per virginem Mariam expianda sanxisti; da nobis quaesumus conceptionis eius digne

Digitized by Google

solemnia venerari, quae unigenitum tuum virgo concepit et virgo peperit. P. D. N. In der Sequenz: Ave domina coelorum in experta viri thorum parens Maria nescia. Foecundata sine viro genuisti more miro genitorem filia. Florens hortus austro flante porta clausa post et ante via viris invia. Fusa coeli rore tellus, fusum Gedeonis vellus Deitatis pluvia . . .' etc.

Die Votivmessen für die einzelnen Wochentage sind folgende: De sapientia, de Spiritu Sancto, de angelis, de caritate, de cruce, de B. M. V. Dann folgen andere für verschiedene Anliegen und die orationes generales (ad diversa).

Bei der Missa defunctorum ist hervorzuheben, daß für die österliche Zeit ein eigenes Formular angegeben ist. Introitus: Si enim credimus quod Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Jesum adducit cum eo. Ps. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. ℣ Requiem aeternam dona eis Domine etc.

Auch für das Graduale und den Tractus gibt es mehrere Formulare zur Auswahl.

Die Sequenz lautet: ‚Cum sit omnis caro fenum et post fenum fiat scenum homo qui extolleris? Cerne quid es et quid eris: modo flos es, sed verteris in favillum cineris. Terram geris, terram geris et in terram reverteris, qui de terra sumeris. Homo dictus es ab humo cito transis quia fumo similis efficeris. Numquam in eodem statu permanes dum sub rotatu huius vitae volveris. Terram geris etc. . . . Per aetatum incrementa immo magis detrimenta in hac vita volveris. Sicut umbra cum declinat vita fugit et festinat, claudit metam funeris. Terram geris etc. . . O sors gravis o sors dura quam natura promulgabit miseris. Homo nascens cum moerore vitam ducis cum labore et cum metu moreris Terram geris . . . Ergo cum scis qualitatem tuae sortis, voluptatem carnis quare sequeris? Memento te moriturum et post mortem id messurum quod hic seminaveris Terram geris . . .'

Für das Offertorium sind 3, für die Communio 5 Formulare vorhanden.

Dann folgt im Missale ‚officium proprium Missae beatae Annae totiusque cognationis eius. A Reverendissimo Domino Cardinali Raimundo legatoque a latere admissum et confirmatum. Insuper celebranti et celebrationi interessenti (sic) centum dierum indulgentias ideo condonavit'.

Die nächsten 2 Meßformulare sind zu Ehren der 14 Nothelfer und de beato Job contra morbum gallicum; weitere 2 Messen zu Ehren der 7 Schmerzen und der 7 Freuden Mariae. Pro iter agentibus finden sich eine Messe zu Ehren des hl. Erzengels

Digitized by Google

Raphael und eine andere zu Ehren der hl. 3 Könige. Letztere hat folgende Oration:

Deus qui tres magos orientales Gaspar Melchior et Balthasar ad filii tui Domini nostri Jesu Christi cunabula, ut eum mysticis adorarent muneribus stella duce et vero lumine permio (praevio?) sine impedimento duxisti et reduxisti: concede famulis tuis, ut in hoc itineer quod peracturi sunt et ipsorum trium regum (,per' deest) pias intercessiones et merita pacem et prosperitatem et sanitatem; quatenus ipso vero sole vera stella et vero lumine ducente ad loca optata sine offensione et impedimento pervenire mereantur.

Eine eigene Oration ist gewidmet jenen armen Seelen, deren sich niemand erinnert, ,pro exulibus animabus:

,Miserere misericors Deus animabus illis quae singulares non habent apud te intercessores, quibus nulla est consolatio in tormentis neque spes ulla, nisi quod factae sunt ad imaginem et similitudinem tuam: parce et defende Domine plasma tuum nobile et gloriam nominis Tui ne des alteri: opus manuum tuarum respice in eis et libera eas ab omnibus intolerabilibus poenis et cruciatibus et perduceas ad societatem civium supernorum'.

Nach der Messe pro S. Rocho steht die in unserem heutigen Missale unter den orationes post Missam] befindliche Oratio ,Obsecro te dulcissime Domine J. Chr.' mit der vorausgehenden Rubrik: (Quicumque sequentem orationem infra Missam legerit, habebit 300 dies indulgentiarum quas Joannes XXII. concessit. *Insuper* Sacerdotibus per eandem orationem omne peccatum, quod in syncopando, titupando (sic) aut resumendo verba canonis committunt idem Joannes misericorditer relaxavit'. Letzteres Privileg hat Pius IX mit der genannten Oration nicht mehr verbunden, wohl aber den Ablaß auf 3 Jahre ausgedehnt.

Übrigens sind die Abweichungen von unserem Missale Romanum äußerst gering und beziehen sich nur auf Zugaben, zB. Sequenzen, die später weggeblieben sind — ohne Nachteil, da sie vielfach wenigstens formell mehr Frömmigkeit und guten Willen, als dichterisches Geschick offenbarten.

Klagenfurt. Wilhelm Weth S. J.

Kleine Mitteilungen. *Zur Reduktion der Festtage.* Gelegentlich der Beunruhigung, die in manchen Kreisen durch das Motu proprio vom 11. Juli 1911 verursacht wurde, dürfte eine historische Reminiscenz nicht uninteressant sein, da es früheren Päpsten in dieser Beziehung ähnlich erging wie jetzt Pius X. Wir haben

Digitized by Google

darüber ein authentisches Dokument, die Konstitution ‚*Non multi*‘ Benedikts XIV vom 16. November 1748. Der Papst glaubte gewiß alles getan zu haben, um bei der Unterdrückung der Festtage alle Wünsche zu berücksichtigen, und doch erhoben sich so heftige Widersprüche und Kontroversen, daß er sich genötigt sah, in diesem Dokument vor der ganzen Welt seine Handlungsweise zu rechtfertigen und die Streitigkeiten energisch zu unterdrücken. Wir geben hier einen kurzen Auszug aus jener Konstitution, der manchem Leser dieser Zeitschrift von Interesse, vielleicht auch von Nutzen für die Praxis sein dürfte.

Im Eingang erwähnt der Papst, daß ihm von allen Seiten, diesseits und jenseits der Alpen, Bitten zugekommen seien, den Festkatalog Urbans VIII noch mehr zu verringern. Als Gründe wurden hauptsächlich angeführt: Der materielle Schaden der niederen Volksklassen, die Unmöglichkeit, die genaue Beobachtung jener Feste überall durchzuführen, das Ärgernis, die Streitigkeiten und andere Vergehen, die gerade an den Festtagen durch Müßiggang und Wirtshausbesuch gefördert wurden und auch durch strenge Gesetze nicht hintangehalten werden konnten.

Diese Gründe schienen dem Papst dringend; um jedoch vorsichtig zu Werke zu gehen, verfaßte er selbst eine Dissertation, worin er verschiedene Wege vorschlug, und wollte Äußerungen dazu abwarten. Eine Kommission von 40 Mitgliedern, darunter einige Kardinäle, die anderen Bischöfe, nicht nur Italiener, sondern auch ‚Ultramontane‘, Professoren und andere erfahrene Männer, wurden offiziell befragt. Von diesen 40 erklärten sich 33 für eine Reduktion; von diesen 33 waren 15 für eine allgemeine Regelung durch eine Apostolische Konstitution, 18 für eine Reduktion je nach den Forderungen und Bedürfnissen der einzelnen Diözesen: was die Art der Erleichterung betrifft, waren von den 33 Kommissionsmitgliedern 23 dafür, an den höchsten Festtagen das Doppelgebot beizubehalten, an den geringeren bloß die Pflicht der hl. Messe beizuwohnen, nach derselben aber die Arbeit zu erlauben (diesen Modus hatte kurz zuvor das Provinzialkonzil von Tarragona von Benedikt XIII erbeten und erhalten). Die übrigen 10 brachten die verschiedensten Vorschläge: mehrere Festtage auf einen Tag zusammenzulegen, oder auf einen Sonntag zu verlegen u. dgl.

Nach Erwägung dieser Urteile und in Erinnerung daran, daß auch Urbans VIII allgemeine Konstitution großen Widerspruch erfahren hatte, sogar von solchen, die darum gebeten und dazu geraten hatten, glaubte Benedikt der Majorität folgen und die Wünsche der einzelnen Diözesen abwarten zu sollen. Nur wollte

Digitized by Google

er, daß immer auch auf die Nachbardiözesen Rücksicht genommen werde, damit nicht gar zu große Verschiedenheit in Ritus und Disziplin entstehe. Auch in Bezug auf die Art der Reduktion befolgte er das von der Majorität vorgeschlagene Verfahren und ließ andere Bitten nicht leicht zu.

So glaubte er sowohl den Bitten seiner Untertanen, als auch dem Ansehen seiner Vorfahren auf dem päpstlichen Stuhl gerecht zu werden, indem er trotz der Veränderlichkeit der kirchlichen Disziplinargesetze nach dem Bedürfnis der Zeiten doch die Anordnungen seiner Vorgänger so viel als möglich wahrte.

Und doch entging er der Kritik nicht; ja sie wurde so heftig, daß der Friede in der Kirche ernstlich gefährdet erschien; es entstand eine große Anzahl von Kontroversschriften, in denen manche sogar bezweifelten, ob ein Bischof vom Papst eine solche Reduktion erbitten dürfe; zudem wurde der Ton, in dem die Kontroverse geführt wurde, zu heftig und maßlos.

Dies alles veranlaßte Benedikt XIV zu der erwähnten Konstitution; was gegen ihn und sein Verfahren geschrieben wurde, will er nicht berücksichtigen und gestützt auf das Zeugnis seines guten Gewissens verzeihen. Was den sachlichen Teil der Kontroverse betrifft, ließ er sich das Urteil einer Anzahl berühmter Theologen abgeben und verbietet nun strengstens die Fortsetzung dieser Streitigkeiten. Ein Dogma ist nicht in Gefahr, und wenn Bischöfe sich noch unterrichten wollen, ob und was für eine Reduktion sie erbitten sollen, haben sie schon Schriften genug.

Deshalb verbietet der Papst: 1) jede Interpretation oder Erklärung oder Bekämpfung dieses Dekrets; 2) alle weiteren Kontroversschriften über dieses Thema und alle Neuauflagen der früheren. Sollten sie doch gedruckt werden, so kommen sie auf den Index. Zur Beobachtung sind alle, geistliche und weltliche, Ordens- und Weltkleriker bis zu den Kardinälen hinauf verhalten und werden im Übertretungsfall mit Exkommunikation resp. Suspension und andern Strafen belegt.

Dies ist in kurzem der Inhalt des interessanten Schriftstückes.

A. Sch.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Abhandlungen

Der ‚historische Jesus'

der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung

Von **Jakob Müller** S. J.—Innsbruck

Die Frage, die einst der göttliche Meister bei Cäsaräa Philippi an seine Jünger gestellt, hat ihren Gang durch die Jahrhunderte gemacht, und noch heute findet sie in den Herzen ungeschwächten Widerhall. Ja gerade in unseren Tagen beschäftigt die Frage nach der Person Jesu die Geister mit einem so regen Interesse, wie wohl nie zuvor. Man kann sie so recht die brennende religiöse Frage unserer Zeit nennen. Und wie sich die Worte des greisen Simeon: *‚Ecce positus est hic . . . in signum, cui contradicetur'* (Lc 2,34), noch zu jeder Zeit bewahrheitet haben, so vor allem in der modernen Zeit mit ihrer wunderscheuen, alles Übernatürliche schroff ablehnenden Weltanschauung.

Den Hauptanstoß bildet für sie die Gottheit Christi. Kein Wunder; das Bekenntnis zur Gottheit Christi übt eben den tiefgreifendsten Einfluß auf das gesamte Leben des einzelnen und fordert gebieterisch ein entscheidendes Wort in den großen Fragen des Menschenlebens. Mit der wahren Gottheit Christi ist die Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung Gottes und der Wunder von selbst gegeben; diese steht aber im denkbar schärfsten Gegensatze zur agno-

Digitized by Google

stischen Weltanschauung einer überaus großen Anzahl moderner Forscher. Ist ferner Jesus wirklich wesenhafter Gottessohn und wahrer Gott, so muß ich ihn als solchen auch praktisch anerkennen und ihm den Tribut meiner geschöpflichen Huldigung und Anbetung darbringen. Die Anerkennung der Gottheit Christi hat also für den einzelnen Konsequenzen von immenser Tragweite im Gefolge. So begreift man denn recht wohl die ablehnende, ja vielfach feindliche Haltung, die heutzutage so viele der Gottheit Christi gegenüber einnehmen. Der Kampf, der hier gekämpft wird, ist im letzten Grunde ein Kampf der Weltanschauungen.

Diese Opposition der modernen Zeit gegen die Gottheit Christi — wohl die gewaltigste, die das Christentum je erlebt — entbrannte namentlich in Deutschland mit ungeahnter Heftigkeit. Hier tauchte um den Beginn des 19. Jahrhunderts unter den protestantischen Theologen eine Richtung auf, die zu unterscheiden begann zwischen dem ‚Christus des Glaubens' und dem ‚Jesus der Geschichte', und es sich zur Aufgabe machte, dem ‚geschichtlichen Menschen Jesus' zu seinem Rechte zu verhelfen gegenüber dem ‚dogmatischen Christus', dem alles menschliche Maß überschreitenden Gottmenschen[1]). Diese Richtung drang allmählich in immer breitere Schichten vor, so daß wir gegenwärtig vor der erstaunlichen Tatsache stehen, daß in protestantischen theologischen Kreisen die Gottheit Christi fast allgemein als abgetan betrachtet wird. Man bezeichnet es ‚als ein großes und bleibendes Verdienst der wissenschaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, daß sie zwischen dem Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte, die von der kirchlichen Dogmatik identifiziert werden, zu unterscheiden gelehrt' und Jesus voll und ganz auf die Seite der Menschheit gestellt habe[2]).

---

[1]) Vgl. *D. Fr. Strauß,* Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1865, 222 f; *Albert Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 1906, 3 ff; *Gustav Pfannmüller,* Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908, III.

[2]) *O. Pfleiderer,* Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung 1903, 3.


Digitized by Google

Die Quellen, auf die sich diese freisinnige Theologie bei ihren Behauptungen stützt, sind dieselben Evangelien, in denen die katholische wie die protestantisch-orthodoxe Kirche ihren Gottmenschen Christus ausgeprägt sieht. Man gibt allerdings zu, daß die Evangelien, so wie sie vor uns liegen, Jesus nicht als bloßen Menschen schildern, sondern als ein göttliches Wesen, das weit über die Sphäre des rein Menschlichen hinausragt. Da jedoch ein solches Jesusbild den Prinzipien der freisinnigen Kritik durchaus widerspricht, sah sie sich veranlaßt, das Übernatürliche und Wunderbare in den Evangelien als eine Entstellung und Übermalung des wirklichen Tatbestandes durch den späteren Gemeindeglauben hinzustellen. In unseren Evangelien, so behauptet man, haben ‚die Wandelungen und Fortschritte des Gemeindeglaubens sich niedergeschlagen, schichtenweise über- und nebeneinander gelagert und die ursprünglichen Züge ihres Christusbildes mannigfach bereichert, umgebildet, ins Übernatürliche ausgeschmückt, ins Ideale vergeistigt‘[1]). Es mußte also der Versuch gemacht werden, ‚durch Ausscheiden der späteren Elemente und durch Zurückgehen auf die ältesten Quellen‘ der geschichtlichen Wirklichkeit so nahe als möglich zu kommen und die Gestalt Jesu ‚losgelöst von ihren mythischen Hüllen, in ihrer rein menschlichen Größe als das verehrungswürdige Bild eines erhabenen, religiös-sittlichen Heros dem Verständnis und den Herzen der modernen Welt näher zu bringen‘[2]).

Die Methode, mittels welcher diese Scheidung vorgenommen werden sollte, bezeichnete man als die streng objektive Methode historischer Kritik; man wollte die Evangelien vom ‚rein geschichtlichen Standpunkt‘, frei von den Vorurteilen dogmatischer Befangenheit und religiöser Voraussetzungen betrachten und auf ihren geschichtlichen Wert prüfen[3]).

---

[1]) *O. Pfleiderer,* Die Entwicklung des Christentums 1907, 8 f.; vgl. *Wilhelm Bousset,* Jesus 1904, 81.

[2]) *O. Pfleiderer,* Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 3.

[3]) Vgl. *Rudolf Otto,* Leben und Wirken Jesu⁴ 1905, 9 f. 17; *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905, III f. 1 f; *Paul*


Digitized by Google

Zweck gegenwärtiger Arbeit ist es, diesen ‚historischen Jesus', wie ihn die genannte freie Kritik aus den Evangelien durch Ausscheidung alles ‚Legendarischen' und ‚Sagenhaften' in seinen rein menschlichen Zügen ‚herausschält', einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Es soll untersucht werden, ob sich aus den Evangelien auf streng geschichtlichem Wege ein reiner Mensch Jesus ableiten lasse, oder ob man gezwungen sei, noch immer am ganzen Evangelium, und daher auch am Gottmenschen Christus festzuhalten. Die Arbeit macht keineswegs den Anspruch, eine allseitig erschöpfende Würdigung der ganzen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung und all der Probleme, die sie im Laufe der Zeit aufgeworfen hat, zu bieten; es sollen vielmehr nur einige besonders charakteristische Züge derselben hervorgehoben und etwas eingehender beleuchtet werden. Dabei sollen die Kritiker soviel als möglich selbst zu Worte kommen, wo es sich darum handelt, über ihr Vorgehen und die erzielten Resultate ein Urteil zu fällen. Wir wollen uns nun vor allem die Entstehung und Entwicklung der genannten Leben-Jesu-Forschung, soweit dies für den Zweck der Arbeit dienlich erscheint, in einem kurzen Überblick vergegenwärtigen, und dann insbesondere ihre Voraussetzungslosigkeit, ihre Scheidungsmethode und ihr Jesusbild einer Würdigung unterziehen.

I.

Entstehung und Entwicklung der freisinnigen Leben-Jesu-Forschung

Die neuere Kritik mit ihrem Prinzip der persönlichen freien Forschung ist des Protestantismus eigenstes Kind[1]). Als Luther die Auktorität des kirchlichen Lehramtes verwarf und an deren Stelle willkürlich die Auktorität der Bibel setzte, entzog er nicht nur der Bibel ihre göttliche Auktorität, sondern er sanktionierte auch stillschweigend

---

Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 1; *D. Fr. Strauß,* Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet² 1864, XIV. 159.

[1]) Vgl. *Ed. von Hartmann,* Das Christentum des Neuen Testaments² 1905, 3 ff; *W. von Schnehen,* Der moderne Jesuskultus 1906, 1.

Digitized by Google

die *‚sola ratio‘* als letzte Instanz in Glaubenssachen und in der Auslegung der Schrift. Denn der Mangel jeglichen offiziellen Auslegers führt, wie *Ed. v. Hartmann* mit Recht bemerkt, notwendig zur völlig freien Forschung nach dem Inhalt der Schrift[1]). Nur den damaligen Zeitverhältnissen war es zu verdanken, daß dieses Prinzip der freien Forschung nicht sofort zur konsequenten Durchführung kam. Es bedurfte jedoch bloß eines Anstoßes, um das im Keime enthaltene Prinzip zur vollen Geltung zu bringen.

Dieser Anstoß, der zu einer radikalen Umwälzung auf dem Gebiete der Theologie und speziell der Christologie führte, ging von der sogenannten Aufklärung[2]), d. i. von jener um die Mitte des 17. bis Ende des 18. Jahrhunderts aufgekommenen, rationalistisch-ungläubigen Richtung aus, die den positiven christlichen Glauben mit seinen für die Vernunft undurchdringlichen Geheimnissen als Unwissenheit und Verfinsterung des Geistes verwarf. Dafür proklamierte man die Autonomie der Vernunft auf dem gesamten Gebiete menschlichen Erkennens und legte sich an Stelle der übernatürlichen Religion eine natürliche zurecht, deren Wesen im Glauben an ‚Gott, Tugend und Unsterblichkeit‘ bestand.

Diese Aufklärung wurde vor allem mächtig befördert durch die Überschätzung der Resultate der neu aufblühenden naturwissenschaftlichen und mathematischen Studien. Da durch sie so manches Rätsel der Natur und so manche dunkle Frage gelöst wurde, zog man hieraus den voreiligen Schluß, die Vernunft könne alle Geheimnisse ergründen. So wurden mit den Problemen der natürlichen Erkenntnis zugleich auch die Wunder und die übernatürlichen Geheimnisse der Religion vor den Richterstuhl der forschenden Vernunft gestellt, und, weil für sie unergründlich, einfach als unvernünftig beiseite geschoben[3]).

---

[1]) AaO. 7 f.

[2]) Vgl. *O. Pfleiderer,* Die Entwicklung des Christentums 1907, 207 ff; Die Entstehung des Christentums 1905, 2 f.

[3]) Vgl. *O. Pfleiderer,* Die Entwicklung des Christentums 1907,

Digitized by Google

Der Einfluß der mit stets wachsendem Eifer betriebenen naturwissenschaftlichen und mathematischen Studien machte sich auch auf dem Gebiete der Geschichte und der Philosophie geltend. In der Geschichtsforschung wurde die bisherige teleologische Betrachtungsweise allmählich verdrängt und machte der Betrachtung des natürlichen, kausalen Zusammenhanges der Ereignisse Platz. Auf dem Gebiete der Philosophie entstanden neue Systeme, die einen völligen Bruch mit der scholastisch-aristotelischen Philosophie bedeuteten und den Aufklärungsideen gewaltigen Vorschub leisteten. So verschiedene Wege die einzelnen Philosophen dieser neuen Richtungen einschlagen mochten, ‚darin waren sie alle einig, daß sie nicht mehr von einer theologischen Autorität, einer festen Glaubensregel sich wollten meistern lassen, sondern daß sie nur vom inneren Gesetz des Denkens selbst ihre Norm entnahmen'[1]).

Aus dem englischen Deismus entstanden, fand die Aufklärung zunächst in Frankreich Eingang und wurde dann allmählich auch nach Deutschland verpflanzt, teils durch Berührung mit den Enzyklopädisten, teils durch Übersetzung der Werke englischer Deisten. Sie fand hier einen überaus fruchtbaren Boden. Die Philosophie lenkte unter ihrem Einflusse ganz in deistische Geleise ein. *Christian Wolff* († 1754) suchte den Aufklärungsideen durch Zusammenfassung in ein einheitliches System eine feste philosophische Grundlage zu verschaffen. Ganz besonders aber kam den neuen Ideen zu statten die innere Inkonsequenz, die im Protestantismus herrschte, und die dadurch erzeugte Unzufriedenheit und Erbitterung.

Luther hatte zwar das Prinzip der persönlichen freien Forschung proklamiert, nahm es aber zunächst für sich allein in Anspruch und vertrat so tatsächlich selbst, im Bunde mit den ihn schützenden weltlichen Fürsten, die Stelle des unfehlbaren, kirchlichen Lehramtes. Gegen Widerspenstige wurden scharfe Maßregeln getroffen. Dasselbe taten nach Luthers Tode die Konsistorien. Man hatte also

---

208 ff; *E. Troeltsch,* In: Realenzyklopädie für prot. Theologie u. Kirche[3] II (1897), 229 ff; *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 10 f.

[1]) *O. Pfleiderer,* aaO. 210.

Digitized by Google

einen sehr schlechten Tausch gemacht: die freie Forschung wurde keineswegs gewährleistet, und an Stelle des Joches, das man abzuschütteln wähnte, hatte man ein noch schlimmeres auf sich geladen. Das Glaubensbekenntnis, an das sich jeder zu halten hatte, wurde genau formuliert, und das strenge, unduldsame Vorgehen Luthers und der Konsistorien, beziehungsweise der Fürsten, gegen Heterodoxien ist nur zu bekannt. Zur Hebung der Auktorität der Bibel dehnte man ferner den Begriff der Inspiration aus und verteidigte die Verbalinspiration, vielfach sogar die Inspiration der Interpunktionen. Das strenge Walten einer solchen, willkürlich angemaßten Auktorität mußte notwendig zu einer unliebsamen Knechtung und Terrorisierung führen. Daß dadurch die nach freier Bewegung strebenden Geister erbittert und dem gewaltsam aufgedrängten Glauben erst recht entfremdet wurden, liegt auf der Hand.

Mitten in einer solchen geistigen Atmosphäre reifte in Deutschland die erste epochemachende Frucht der neueren radikalen Jesus-Forschung ganz im stillen heran. Ihr Urheber war der Hamburger Gymnasiallehrer *Hermann Samuel Reimarus* (1694—1768), der Altvater der rationalistischen Leben-Jesu-Forschung, auch unter dem Namen des ‚*Wolfenbüttler Fragmentisten* oder *Ungenannten*‘ bekannt. Seine ‚Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes‘ schleuderte die Brandfackel rationalistischer Kritik verwegen hinüber auf das Gebiet der Theologie und stiftete den gewaltigen Brand, der das ganze von den gläubigen Vorfahren überkommene Erbe in Asche zu legen drohte.

Reimarus war ein Anhänger der Wolff'schen Philosophie und der deistischen Weltanschauung. Durch das Lesen deistischer Werke entstanden in seinem Geiste Zweifel an der übernatürlichen Religion. Er arbeitete dieselben allmählich systematisch aus, hatte jedoch aus Angst vor den ‚Schmähungen und Verfolgungen‘ der ‚Herren Theologi und Prediger‘ nicht den Mut, sein Manuskript zu veröffentlichen[1]). Erst nach seinem Tode gab *Lessing* aus

---

[1]) Vgl. *D. Fr. Strauß,* Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes 1862, 25. 30. 40 ff.

Digitized by Google

demselben die bedeutendsten ‚Fragmente‘ heraus. Es sind deren sieben[1]). Sie bekunden einen völligen Bruch mit der geoffenbarten Religion, an deren Stelle die deistische Vernunftreligion tritt. So handelt beispielsweise das 3. Fragment von der ‚Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten‘. Das 7. Fragment, das uns hier hauptsächlich interessiert, ist betitelt: ‚Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger‘. In diesem untersucht *Reimarus* die Lehre Jesu und betont, letztere müsse scharf getrennt werden von dem, was die Apostel aus eigenem Antrieb hinzugefügt hätten. Jesus hat nach *Reimarus* keine neuen Geheimnisse oder Glaubensartikel gelehrt. Der Inhalt seiner ganzen Lehre besteht in den kurzen Worten: ‚Bekehret euch und glaubet dem Evangelio‘ (S. 5 ff. 13 ff). Das Reich Gottes stellte er sich als ein mächtiges irdisches Reich vor, dessen Herrschaft er selbst zu erlangen hoffte (S. 68 ff). Er wurde jedoch in seiner Hoffnung getäuscht und dem Tode überliefert (S. 93 ff). Seine Jünger, die in ihm ‚einen weltlichen mächtigen Erlöser des Volkes Israel‘ erwartet hatten, und nun durch seinen Tod gleichfalls enttäuscht waren, änderten nach seinem Tode ‚ihr voriges Systema‘ von der weltlichen Herrschaft Jesu und machten ihn zu einem ‚geistlichen leidenden Erlöser des ganzen menschlichen Geschlechts‘ (S. 74 ff). Sie stahlen seinen Leichnam und verkündeten dann kühn, er sei auferstanden (S. 360 ff). Auch die Wunder und Weissagungen unterwirft *Reimarus* einer zersetzenden Kritik und leugnet ihnen jede Beweiskraft für die Wahrheit des Christentums ab (S. 132 ff).

Was speziell die Lehre von der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu betrifft, findet sich dieselbe nach *Reimarus* nirgends in der Lehre Jesu. Zwar ‚nennet sich Jesus den Sohn Gottes, und lässet sich von andern, insbesondere von seinen Jüngern, so nennen‘, jedoch erhellt aus dem alten wie aus dem neuen Testament ganz klar, daß dieser Ausdruck nichts weiter bedeute als den Geliebten Gottes, ‚als

[1]) *G. E. Lessing,* Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten‘, Berlin 1835.


Digitized by Google

einen von Gott besonders geliebten Menschen‘. Ja selbst dort, wo dieser Ausdruck manchmal in ganz eigenem Sinne von Jesus gebraucht wird, ist dadurch zwar angedeutet, daß der Messias ‚besonders von Gott geliebt sein werde‘, mehr ‚als alle andere Geliebten‘, ‚aber es bleibt dennoch alles in den Schranken der Menschlichkeit‘ (S. 18 ff. 29). Aus dem Zeugnisse Petri und der feierlichen Anfrage des Hohenpriesters erhellt ferner, daß ‚der Sohn Gottes sein, und der Christ, der Messias sein, einerlei‘ ist (S. 25). So steht denn fest,. ‚daß, wenn Jesus sich Gottes Sohn nennet, er nichts anders damit andeuten wolle, als daß er der ausnehmend von Gott geliebte Christ oder Messias sei‘ (S. 31). Erst die Apostel haben in dieser Benennung ‚was Höheres gesucht‘ (S. 27).

Reimarus ist bei seiner kritischen Untersuchung wirklich erzradikal zu Werke gegangen. Den Menschen Jesus würdigt er zu einem politisch-religiösen Schwärmer und Aufwiegler herab, die Apostel stellt er als gemeine Betrüger dar, und läßt schließlich ‚das ganze Lehrgebäude des apostolischen Christentums von Anfang bis zu Ende auf lauter falschen Sätzen‘ beruhen, ‚und zwar auf Sätzen, die den Grund und das Wesen der Religion ausmachen, mit welchen sie stehen und fallen muß‘[1]). Daß solche Resultate nicht das Ergebnis objektiver historischer Forschung sind, bedarf keines weiteren Beweises. Die geheime Triebfeder, von der sich *Reimarus* bei seiner Arbeit leiten ließ, war vielmehr Haß und Erbitterung gegen die Theologen und das von ihnen verkündete Christentum[2]), ferner seine deistische Weltanschauung, die alles Übernatürliche von vornherein verwarf. Auch die Verehrer des *Reimarus* sind mit seinen Resultaten keineswegs einverstanden, spenden ihm aber umso reichlicheres Lob wegen seiner streng ‚kritischen‘ Methode. Mit Stolz blicken sie hinauf zur Ge-

---

[1]) *D. Fr. Strauß,* H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes 1862, 255; vgl. Der alte und der neue Glaube, Stuttgart (Volks-Ausgabe) S. 10.

[2]) Vgl. *D. Fr. Strauß,* aaO. 283; *Alb. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede 1906, 4.

Digitized by Google

stalt des kühnen Bahnbrechers, ‚des kritischsten Kopfes der deutschen Aufklärung'[1]), dessen Werk in ihren Augen ‚eine grandiose historische Leistung', ‚vielleicht die großartigste Leistung in der Leben-Jesu-Forschung überhaupt' ist[2]).

Die Bedeutung des Fragmentisten für die gesamte freisinnige Kritik liegt darin, daß er als unerschrockener Bahnbrecher mit dem Prinzip der freien Forschung einmal gründlich Ernst gemacht hat; der Glanzpunkt seiner historischen Leistung besteht darin, daß er alles Übernatürliche aus den Evangelien entfernt hat und die Gestalt Jesu aus den ‚Schranken der Menschlichkeit' nicht herauskommen ließ. Die gesamte folgende Leben-Jesu-Forschung steht — insoferne sie die Existenz Jesu nicht überhaupt leugnet — im Zeichen dieses Menschen Jesus; die Suche nach ihm bildet das leitende Motiv und die geheime Triebfeder dieser ganzen ungläubigen Kritik, wie wir später noch genauer sehen werden.

Aufs engste verknüpft mit den Fragmenten ist der Name ihres Herausgebers: *Gotthold Ephraim Lessing* (1729—1781). Seine Bedeutung ist neben der des *Reimarus* keineswegs zu unterschätzen. Die Bemerkungen, die er den Fragmenten beifügte, und der ganze heftige Streit, den er durch ihre Herausgabe heraufbeschwor, haben die Wirkung der Fragmente erst recht erhöht. Wie *Reimarus*, hatte er auch mit dem orthodoxen Glauben völlig gebrochen, ja jeder positiven Offenbarungsreligion sich entfremdet. ‚Nathan der Weise' und die ‚Erziehung des Menschengeschlechts', die er im Anschluß an den Fragmentenstreit veröffentlichte, sehen es direkt auf die Untergrabung des positiven Christentums ab und beleuchten dadurch die Tendenz des ganzen Fragmentenstreites. Wohl versah er die Fragmente mit mildernden Bemerkungen; wie wenig ernst es ihm jedoch dabei gewesen, ersieht man daraus, daß er sich nicht die geringste Mühe gab, die von *Reimarus* aufgeworfenen Zweifel zu lösen, manche

---

[1]) *G. Pfannmüller*, Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908, 281.

[2]) *Alb. Schweitzer*, aaO. 22.


Digitized by Google

derselben sogar noch verschärfte. Jedenfalls hat er keinen der wesentlichen Angriffe des Fragmentisten abgewiesen. Ob Christus mehr als Mensch gewesen, ist ihm ein Problem[1]). Nimmt man endlich noch hinzu, daß *Lessing* es versteht, seine Gedanken dem Leser in klassischem Stile darzubieten, so kann man sich den gewaltigen Eindruck vorstellen, den sie allenthalben hervorrufen mußten[2]).

Die Ideen des Fragmentisten riefen zunächst eine gewaltige und erbitterte Reaktion hervor. Doch das Steinchen war bereits ins Rollen gebracht, es ließ sich nicht mehr aufhalten. Die Betrugshypothese des *Reimarus* hatte nicht befriedigt. *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus* (1761—1851) suchte daher eine andere Lösung[3]). Er gilt als der klassische Repräsentant der natürlichen Erklärung. Die Evangelien enthalten nach ihm wahre Geschichte. Die darin erzählten Wunder beruhen nicht auf Betrug, es sind vielmehr natürliche Ereignisse, die nur durch ein Mißverständnis der Evangelisten oder der Augenzeugen, manchmal auch bloß der Leser, zum Wunder gemacht worden sind. Wie er es versteht, mit den Wundern gründlich und einfach zugleich aufzuräumen, dafür nur einige Beispiele. Jesus wandelte nicht ‚auf‘ dem Meere, sondern ‚an‘ dem Meere d. h. der Küste entlang; bei Totenerweckungen hat er nur bewahrt vor zu frühem Begrabenwerden; es handelte sich also bloß um Scheintote. Durch die Kreuzigung wurde er nur in eine Art Starrkrampf versetzt; man nahm ihn noch zeitig genug vom Kreuze herab, die Kühle des Grabes und die Spezereien brachten ihn wieder zur Besinnung, ein Erdbeben entfernte den Stein und er konnte ‚auferstehen‘, starb aber trotzdem 40 Tage darauf infolge der Entkräftung. ‚Durch welche exegetischen Tollheiten das herausgebracht wird, kann hier nicht näher dargelegt

---

[1]) Vgl. ‚Die Religion Christi‘ § 1.

[2]) Vgl. *Alexander Baumgartner S. J.*, Lessings religiöser Entwicklungsgang; in: Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach II (1877).

[3]) *E. G. Paulus,* Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums (1828) 2 Bde. — Exegetisches Handbuch über die 3 ersten Evangelien (1830—1833) 3 Bde.

Digitized by Google

werden, aber es ist das Äußerste, was je an Verdrehung einfacher Worte geleistet worden ist'[1]). Und ‚man darf wohl sagen: niemals ist das Wort: φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν Röm. 1,22 in so drastischer Weise in Erfüllung gegangen wie hier'[2]). Seine Erklärung der Gottessohnschaft Christi deckt sich im Wesentlichen mit der des *Reimarus* und kann daher hier übergangen werden[3]).

Die ‚natürliche' Erklärung des Heidelberger Professors war so unnatürlich und gewaltsam, daß sie unmöglich befriedigen konnte. *Paulus* galt schon zu seinen Lebzeiten als längst überholt und ragte ‚wie eine fremde Gestalt in eine neue Zeit hinein, die ihn nicht mehr verstand'[4]). *Strauß* hat ihn mit beißendem Hohn abgefertigt.

Eine Mittelstellung zwischen Glauben und Unglauben nimmt *Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher* (1768—1834) ein. Von einer wahren Gottheit Christi ist zwar auch bei ihm keine Rede mehr[5]), aber er schreibt Christus doch eine ‚spezifische Dignität' zu, durch die er alle anderen Menschen weit überragt. Er geht dabei vom christlichen Glauben aus, der ‚einen Unterschied macht zwischen Christus und allen andern Menschen'[6]). Dieser Unterschied besteht nach ihm darin, daß das Bewußtsein eines Verhältnisses zu Gott, das sich überall als einen Bestandteil des menschlichen Bewußtseins in den Einzelwesen findet, in Christus etwas ‚ganz Spezifisches, Christum von allen andern Unterscheidendes' hatte[7]). Diese spezifische Verschiedenheit von allen andern Menschen hatte Christus in letzter Linie von seiner Unsündlichkeit. Die Notwendigkeit der Sündenlosigkeit Christi wird damit bewiesen, daß er sonst aufhören würde, ‚ein besonderer Gegenstand des Glaubens zu sein'[8]). So glaubte Schleiermacher den Christus

---

[1]) *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 18.

[2]) *Fr. H. R. von Frank,* Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von *R. H. Grützmacher*[4] 1908, 53.

[3]) Vgl. Das Leben Jesu I 1 S. 4, 35 ff. 55 ff; II 1 S. XX.

[4]) *A. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede 1906, 50.

[5]) Vgl. Das Leben Jesu. Herausgegeben v. *Rütenik* 1864, 86 ff. 102 ff.

[6]) AaO. 24. [7]) AaO. 98—101. [8]) AaO. 105 ff.

Digitized by Google

seines Glaubens der fortschrittlichen Richtung annehmlich zu machen. Dieser war jedoch den Fortschrittlichen mit dem Nimbus seiner ‚spezifischen Dignität‘ noch viel zu übernatürlich. Treffend charakterisiert *Strauß* vom negativen Standpunkt aus den Schleiermacher'schen Christus: ‚Seinem . . . Christus fehlt die wahre Realität, er ist nur noch eine Reminiszenz aus längst verklungenen Tagen, gleichsam das Licht eines fernen Gestirns, das heute noch unser Auge trifft, während der Körper, der es ausstrahlte, seit Jahren schon erloschen ist‘[1]). Man ging über ihn bald zur Tagesordnung über.

Dasselbe widerfuhr *Karl August Hase* (1800—1890), der gleichfalls eine vermittelnde Stellung einnahm, und sich, wie er in seiner ‚Geschichte Jesu‘ selbst bekennt, ‚bald auf die Seite des Unglaubens, bald auf die Seite des Glaubens‘ gestellt hat[2]). Den Gottmenschen der Kirchenlehre gibt er, wie *Schleiermacher*, völlig preis. Er nennt ihn ‚ein aus zwei disparaten Naturen zusammengesetztes Phantasiebild‘, ein ‚Janusgesicht, das den scharfen Augen der Wissenschaft nicht stand hält‘[3]). In Christo ist allerdings ‚ein wahrhaft Göttliches zur Erscheinung gekommen‘, ‚aber dieses Göttliche ist nicht etwas seiner und unsrer Menschlichkeit Fremdes, es ist seine vollkommene Menschheit selbst‘[4]). Daß etwas im wahren Sinne des Wortes ein Wunder sei, läßt sich nach *Hase* — außer etwa von der Schöpfung — nie mit voller Evidenz dartun[5]). Das sind, wie man sieht, bereits starke Konzessionen an den Unglauben auf Kosten des Glaubens. Die Fortschrittlichen waren jedoch mit der ‚schmiegsamen, vermittlungslustigen Inkonsequenz‘ *Hases* wie *Schleiermachers* nicht zufrieden. In kurzer Zeit galten sie beide als ‚Männer der Vergangenheit‘[6]).

---

[1]) Der Christus des Glaubens u. der Jesus der Geschichte 1865, 220.

[2]) Die Geschichte Jesu² 1891, 767 (zuerst erschienen 1829 unter dem Titel: Das Leben Jesu).

[3]) Die Geschichte Jesu² 1891, 168.

[4]) AaO. 125.

[5]) AaO. 130 ff.

[6]) Vgl. *A. Schweitzer*, Von Reimarus zu Wrede 1906, 57. 61.

Digitized by Google

Der Mann, der beide in Schatten stellte und die Leben-Jesu-Forschung in völlig neue Bahnen einlenkte, war *David Friedrich Strauß* (1808—1874). Sämtliche bisherigen Versuche, das Übernatürliche aus den evangelischen Berichten zu entfernen, hatten fehlgeschlagen. Den Grund hievon glaubte *Strauß* darin zu finden, daß man in den Evangelien, wie sie vor uns liegen, immer wirkliche Geschichte gesucht hatte: die Supranaturalisten eine übernatürliche, die Rationalisten eine natürliche. Beides ist nach *Strauß* falsch. Von einer übernatürlichen Geschichte könne überhaupt nicht die Rede sein, da das Übernatürliche nicht Gegenstand der geschichtlichen Behandlung sein könne; eine natürliche Geschichte aber dürfe man in den Evangelien schon deshalb nicht suchen, weil sie handgreiflich vieles Übernatürliche enthalten[1]). Da setzt nun *Strauß* mit seiner eigenen, sogenannten mythischen Erklärung ein. Den Begriff des Mythus hatte man wohl auch schon früher auf einzelne Teile der evangelischen Geschichte angewandt, von *Strauß* aber wurde er konsequent, an ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt'[2]). Die Evangelien sind nämlich nach ihm in weitem Umfange ‚Erzeugnisse der absichtslos dichtenden Sage'; sie enthalten also nicht wahre Geschichte, sondern ‚geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen' d. h. Mythen[3]). Später nahm er infolge der Kritik *Baurs* auch eine bewußte und absichtliche Dichtung an, und faßte alle evangelischen Erzählungen, denen nach ihm ‚nur eine ideale Bedeutung' zukommt, unter dem gemeinschaftlichen Begriff des Mythus zusammen[4]). Mit diesem Begriff des Mythus unternimmt er es dann, die evangelischen Berichte nach ihrer Glaubwürdigkeit zu sichten und das wahrhaft Glaubwürdige als wertvollen ‚historischen Kern' aus der ‚mythischen Schale' herauszuschälen. Besonders hat er es auf die Wunder abgesehen. ‚Das Wunder', so lautet sein Urteil, ‚ist der fremdartige, der geschichtlichen

---

1) *D. Fr. Strauß,* Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet² 1864, 29 ff.

2) Das Leben Jesu kritisch bearbeitet 1835, I S. IV.

3) Das Leben Jesu 1835, I 75.

4) Das Leben Jesu² 1864, 155 ff.

Digitized by Google

Behandlung widerstrebende Bestandteil in den evangelischen Erzählungen von Jesu . . . ein solches Geschehen erkennt die Geschichtsforschung, soweit sie in der Lage ist, ihren eigenen Gesetzen folgen zu dürfen, schlechterdings nicht an‘[1]).

Das Resultat seiner kritischen Untersuchung schildert *Strauß* treffend in der Schlußbetrachtung zum Leben Jesu (1864): ‚Nachdem wir die Masse von mythischen Schlinggewächsen verschiedener Art, die sich an dem Baume hinaufgerankt, entfernt haben, sehen wir, daß, was wir bisher für Äste, Belaubung, Farbe und Gestalt des Baumes selber hielten, großenteils vielmehr jenen Schlinggewächsen angehörte; und statt daß uns nun nach Wegräumung derselben der Baum in seinem wahren Bestand und Aussehen wiedergegeben wäre, finden wir vielmehr, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgesogen, Zweige und Äste verkümmert haben, seine ursprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden ist. Jeder mythische Zug, der zu dem Bilde Jesu hinzukam, hat nicht nur einen geschichtlichen verdeckt, so daß mit der Wegräumung des ersteren der letztere wieder zum Vorschein käme, sondern gar viele sind auch von den darüber gelagerten mythischen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen‘[2]).

Auf diese Weise ist es *Strauß* zwar gelungen, den Gottmenschen samt allen Wundern aus den Evangelien zu beseitigen, aber es schwand auch unter seiner zersetzenden Kritik fast der ganze überlieferte Stoff des Lebens Jesu dahin. So kommt er denn zu dem traurigen Resultat, ‚daß wir über wenige große Männer der Geschichte so ungenügend, wie über Jesus unterrichtet‘ seien[3]). Sein epochemachendes Werk war eben ‚nur groß in der Negation‘[4]).

---

[1]) AaO. 146. [2]) AaO. 621. [3]) AaO. 621.

[4]) *G. Pfannmüller,* Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908, 362; vgl. *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 42; *A. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede 1906, 83. 88; *F. Christ. Baur,* Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847, 51.

Digitized by Google

Selbst seine Bewunderer machen ihm den Vorwurf, daß er es in seinem kritischen Leben Jesu gar nicht versucht habe, ‚aus der großen Masse von Mythen ein historisches Bild Jesu herauszuschälen‘[1]). In seinem späteren Leben Jesu (1864) hat er dies zwar versucht, aber da stellte es sich heraus, wie zerstörend sein berüchtigter ‚Verdampfungsapparat‘ gewirkt hatte: es blieb der ‚historische Mensch Jesus, ein Wesen mit ganz fremdartigen Reden und Anschauungen zurück‘[2]). Und dieser Jesus hatte bleiche Züge, war matt und leblos und litt an der Auszehrung; kein Wunder, daß sich niemand für ihn begeistern konnte, auch *Strauß* selbst nicht.

Es sollte jedoch noch schlimmer kommen. In seiner späteren Entwicklung ging *Strauß* noch weit über die im ‚Leben Jesu‘ niedergelegten äußerst bedenklichen Resultate hinaus. Er war ein Opfer der auflösenden Mächte geworden, die er in seiner konsequent durchgeführten negativen Kritik entfesselt hatte. Die zweite Periode seines Lebens stellt sich als eine abschüssige Bahn dar, auf der er unaufhaltsam abwärts stürzte, über den Darwinismus in die Tiefen des krassesten Materialismus, und von da in den Abgrund eines verzweifelten Nihilismus. Sein endgültiges Verhältnis zum alten Kirchenglauben faßt er in die traurigen Worte zusammen: ‚Wir sind keine Christen mehr‘[3]). Früher hatte er einmal gesagt: ‚Sobald wir uns das Herz fassen, Jesum wirklich in die Reihe der Menscheit zu stellen, wird ihm unmöglich unsere Verehrung, unmöglich unsere Liebe fehlen können‘[4]). Nun aber hat er auch den letzten Rest der Hochachtung und Verehrung für die Person Jesu eingebüßt. ‚Der Jesus der Geschichte, der Wissenschaft ist lediglich ein Problem, ein Problem aber kann nicht Gegenstand des Glaubens, nicht Vorbild des Lebens sein‘[5]). ‚Wir sind ja nicht einmal sicher, ob er nicht schließlich an sich und

---

[1]) *G. Pfannmüller*, aaO.

[2]) *Alb. Schweitzer*, Von Reimarus zu Wrede 1906, 195.

[3]) Der alte und der neue Glaube. Stuttgart (Volks-Ausgabe) 26.

[4]) Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1865, 213.

[5]) Der alte und der neue Glaube 22.

Digitized by Google

seiner ganzen Sache irre geworden ist‘[1]. Und wenn er wirklich die Erwartung hegte, zur Eröffnung des Messiasreiches in allernächster Zeit in den Wolken des Himmels wiederzukommen, so war er eben ein Schwärmer. Ein solcher aber kann nicht unser Lebensführer sein, denn ‚er wird uns auf Abwege führen, wenn wir seinen Einfluß nicht unter die Kontrolle unserer Vernunft stellen‘[2].

Strauß ist ohne Zweifel die hervorragendste Gestalt der ganzen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung. Er steht im Mittelpunkt derselben und sein Genius ist es, ‚in den alles Vorausgegangene einmündet und von dem alles weitere, in Satz und Gegensatz, seinen Ausgangspunkt nimmt‘[3]. Seine Größe verdankt er der Entschiedenheit und Konsequenz, mit der er bei seiner negativen Kritik zu Werke ging. War *Reimarus* der Bahnbrecher der neueren Leben-Jesu-Forschung, so ist es *Strauß*, der diese Bahn geebnet und gangbar gemacht hat: die liberale Kritik zehrt bis auf den heutigen Tag an der gewaltigen Destruktionsarbeit von *Strauß*. Für die gesamte folgende Forschung gilt besonders ein Ergebnis der Strauß'schen Kritik als grundlegend: die endgültige Ausschaltung der Wunder aus dem Rahmen der evangelischen Geschichte. Dadurch bildet seine Kritik einen Wendepunkt in der Leben-Jesu-Forschung. Der bekannte Kritiker der Jesus-Forschung, *Alb. Schweitzer*, bemerkt hierüber: ‚Zwei Perioden heben sich (in der Erforschung des Lebens Jesu) von selbst ab: vor *Strauß* und nach *Strauß*. ‚Die erste wird beherrscht von dem Problem des Wunders. Wie kann sich die historische Darstellung mit übernatürlichen Ereignissen abfinden? Mit *Strauß* ist das Problem gelöst: sie gehören nicht in die historische Darstellung, sondern sind mythische Bestandteile der Quellen. Damit ist die Bahn frei gemacht . . . Mit *Strauß* beginnt die Periode der wunderlosen Betrachtung des Lebens Jesu‘[4].

---

[1]) AaO. 21. [2]) AaO. 22.

[3]) *Theodor Ziegler*, in: Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche[3] XIX, 92.

[4]) Von Reimarus zu Wrede 1906, 9 f. 109.

Digitized by Google

Die Frucht deutscher Kritik ist auch das berüchtigte Leben Jesu von *Ernst Renan* (1823—1892). Das Werk ist wissenschaftlich ganz unbedeutend, ‚ein geschichtlicher Roman‘, wie es *Keim* nennt, dessen Verfasser zwar ‚Sinn für Naturwahrheit‘ hat, dabei aber mit ‚raffinierten Verzerrungen‘ operiert[1]. Eines jedoch hat *Renan* vor allen seinen Zeitgenossen voraus: sein Leben Jesu ist in glänzender, fesselnder Sprache geschrieben. Er versteht es meisterhaft, seinen Gestalten Leben und Wärme zu verleihen und seine Leser durch prächtige Schilderungen, bezaubernde Landschaftsbilder zu entzücken. Dazu kommt ein gewisser weichlicher, süß-sentimentaler Zug seiner Darstellungsweise, der im Verein mit den genannten Vorzügen den großen Einfluß dieses Werkes begreiflich macht. Der Person Jesu ergeht es bei *Renan* recht schlimm. Sie muß es sich gefallen lassen, mitten in die reizenden Schilderungen als der parfümierte Held eines modernen, sentimentalen Romans hineingedichtet zu werden. Jesus erscheint hier all seiner Würde und Hoheit und alles sittlichen Ernstes beraubt[2]). ‚Es gibt kaum ein Werk, das so von Geschmacklosigkeiten — und zwar der grauenhaftesten Art — wimmelt, wie *Renan's* Leben Jesu‘[3]). Daß bei *Renan* von keiner wahren Gottheit Jesu die Rede sein kann, versteht sich nach dem Gesagten von selbst[4]).

Nach *Strauß* nimmt die Beschäftigung mit dem gewaltigen Problem der Person Jesu immer größere Dimensionen an. Die bisher erreichten Resultate waren fast nur negativer Art und konnten daher unmöglich befriedigen. So sehr man namentlich *Strauß* Dank wußte für die endgültige Beseitigung der Wunder und alles Übernatürlichen aus den evangelischen Berichten, so hatte man doch an seiner rein destruktiven Kritik wenig Freude und wandte sich daher mehr der positiven Arbeit zu: der Herstellung

---

[1]) *Theodor Keim,* Der geschichtliche Christus² 1865, 69.

[2]) Vgl. *Bernhard Weiß,* Das Leben Jesu⁴ I 1902, 176; *G. Uhlhorn,* Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen⁴ 1892, 31.

[3]) *A. Schweitzer,* aaO. 181.

[4]) Vgl. *Ernst Renan,* Das Leben Jesu, deutsch von *Richard Braun*² 1864, 102. 218 ff. 373 ff.

Digitized by Google

des ‚geschichtlichen‘ Jesusbildes. Zu diesem Zwecke wurde alles herbeigezogen, was auch nur irgendwie geeignet schien, die Frage nach der Person Jesu einer befriedigenden Lösung entgegenzuführen. So wurde die Basis der Forschung immer breiter, die Frage verzweigte sich nach allen Richtungen und schuf eine Menge neuer Probleme.

Vor allem wandte man sich der Kritik der Quellen zu. Schon *Strauß* mußte den Vorwurf vernehmen, daß er zwar die evangelische Geschichte einer strengen Kritik unterworfen, die Kritik der Quellen dieser Geschichte aber vernachlässigt habe[1]). *Christian Hermann Weisse* (1801—1866) verteidigte in seiner ‚Hypothese über den Ursprung und das gegenseitige Verhältnis der synoptischen Evangelien‘ die ‚Originalität und Priorität des Markus-evangeliums vor den übrigen‘ und begründete dadurch die Markushypothese[2]). Nach und nach bekannten sich fast alle namhaften protestantischen Forscher zur Ansicht, daß Markus unter den Synoptikern zeitlich den ersten Platz einnehme[3]), und daß er zugleich die Quelle bilde für Matthäus und Lukas[4]). Als weitere Resultate ihrer langjährigen emsigen Quellenforschung bezeichnet die liberale Kritik die Ausschaltung des Johannesevangeliums aus der Reihe der

---

[1]) Vgl. *Ferd. Chr. Baur*, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847, 41. 71 ff. *Baur* ist bekanntlich der Begründer der sogenannten Tendenzhypothese, nach welcher die Evangelien erst spät im 2. Jahrh. verfaßt wurden, und zwar als Tendenzschriften, um den scharfen Gegensatz zwischen Petrinismus (Judenchristentum) und Paulinismus (Heidenchristentum) in der urchristlichen Gemeinde auszugleichen und zu verdecken (aaO. 71 ff. 391 ff).

[2]) *Chr. H. Weisse*, Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet 1838, 1. Bd. S. IV f. In demselben Jahre wie *Weisse* (1838) und ganz unabhängig von ihm hatte auch *Christian G. Wilke* (1768—1854) die Priorität des Markusevangeliums verteidigt (vgl. seine Schrift: Der Urevangelist, oder eine exegetisch - kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnis' der 3 ersten Evangelien 1838).

[3]) Zu fast allseitiger Geltung wurde die Markushypothese besonders durch *H. J. Holtzmann* (Die synoptischen Evangelien 1863) gebracht

[4]) Vgl. *Paul Wernle*, Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 47.

Digitized by Google

geschichtlichen Quellen für das Leben Jesu, ferner die sogenannte Zweiquellentheorie. Nach letzterer läßt sich der Stoff der Synoptiker hauptsächlich auf zwei ursprüngliche Quellen zurückführen: eine Tatenquelle oder Geschichtserzählung, die im wesentlichen im jetzigen Markus enthalten ist und eine Redequelle auch Logia genannt, die vom jetzigen Matthäus und Lukas benutzt wurde und eine Sammlung von Sprüchen und Reden Jesu enthält[1]). In diesen ältesten Quellen nun glaubt die freisinnige Kritik den wahren ‚historischen Kern' der evangelischen Geschichte entdeckt zu haben; die wunderbaren und übernatürlichen Züge, die unsere Evangelien enthalten, schaltet sie als legendarisch aus und bezeichnet sie als Zutaten des späteren Gemeindeglaubens. Sie bewegt sich also tatsächlich ganz in den Geleisen der Strauß'schen Kritik, nur daß sie anstatt mit Mythen mit Legenden operiert, und daß sie bemüht ist, etwas mehr geschichtlichen Stoff zu retten, als es *Strauß* getan hat. Namentlich verfährt sie bei der Ausschaltung der Wunder konservativer als *Strauß*. Sie scheidet nicht jede Wundererzählung sofort als ungeschichtlich aus, sondern sucht auch unter der Hülle der Wundergeschichten, wo es nur angeht, einen historischen Kern zu entdecken. Vor allem bei den Heilungswundern ist sie geneigt, tatsächliche Vorgänge anzunehmen. Jesus habe es verstanden, durch den gewaltigen Eindruck seiner Persönlichkeit und durch seine ‚überwältigende Geisteskraft' in den Kranken ein absolutes Vertrauen zu sich und seiner Heilkraft zu wecken. Auf diese Weise habe er sowohl körperlich Kranke geheilt, als auch vom Teufel Besessene, die ja schließlich doch nur Geisteskranke gewesen seien[2]). Nur jene Wundererzählungen, ‚in denen ein absolut wunderbares, schlechthin unbegreifliches und von allen Ana-

---

[1]) Vgl. *P. Wernle*, aaO. 14 ff; *Wilh. Bousset*, Was wissen wir von Jesus? 1904, 27 ff; *Rudolf Otto*, Leben und Wirken Jesu[4] 1905, 13 ff.

[2]) Vgl. *O. Schmiedel*, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung[2] 1906, 43 ff; *W. Bousset*, Jesus 1904, 23 ff; *H. Weinel*, Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 57; vgl. auch *Adolf Harnack*, Wesen des Christentums 1903, 16 ff.

Digitized by Google

logien verlassenes Geschehen vorliegt‘, werden auch von der neueren Kritik ohne weiteres ‚als Wucherungen der Legende‘ ausgeschieden[1]). So greift man tatsächlich großenteils wieder zur längst veralteten natürlichen Erklärung eines *Paulus* zurück.

Die zweite Aufgabe, die sich die neuere kritische Theologie stellte, ist die Erforschung des Judentums und des Urchristentums. Dadurch hoffte sie manche dunkle Frage, die der Person des historischen Jesus noch immer anhaftete, aufzuhellen. Ein Teil der Kritiker erforschte mit großer Sorgfalt das Spätjudentum, seine religiösen und politischen Zustände, vorab seine messianischen Erwartungen; man suchte dann Jesu Stellung zu letzteren klarzulegen und überhaupt seine ganze Person so viel als möglich aus den eigentümlichen Verhältnissen dieses Spätjudentums zu verstehen. In der Erforschung des Judentums haben sich besonders hervorgetan: *Emil Schürer*[2]), *Wilhelm Bousset*[3]), *Julius Wellhausen*[4]) und *Georg Hollmann*[5]). Auf diese Forscher gestützt arbeitete die Leben-Jesu-Forschung emsig weiter an der Lösung der Probleme, die ihr das Verhältnis Jesu zum Judentum bot. Im Vordergrund der Erörterungen stehen besonders zwei Fragen: die nach der Messianität Jesu und die damit verbundene eschatologische Frage. Da das weitere Eingehen auf diese beiden Fragen mit der Menge Einzelprobleme, die sie bieten, dem Zwecke dieser Arbeit zu ferne liegt, können sie hier füglich übergangen werden[6]).

---

[1]) *W. Bousset,* Jesus 1904, 26.

[2]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I. Bd. 3. u. 4. Aufl. 1901, II. Bd. 4. Aufl. 1907, III. Bd. 4. Aufl. 1909.

[3]) Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter² 1906.

[4]) Israelitische und jüdische Geschichte⁴ 1902. Prolegomena zur Geschichte Israels⁶ 1905.

[5]) Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 1905.

[6]) Vgl. hierüber *Hilarin Felder O. M. Cap.,* Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung. I. Bd. Das Bewußtsein Jesu 1911, 144—290; *Anton Seitz,* Das Evangelium vom Gottessohn. Eine Apologie der wesenhaften Gottessohnschaft Christi gegenüber der modernsten deutschen

Digitized by Google

Andere Forscher erhofften sich für die Ergründung des Geheimnisses der Person Jesu mehr Licht von der genauen Kenntnis des Urchristentums. Diese bemühten sich durch eingehende Studien über das Urchristentum der Lösung des Problems näher zu kommen. Hauptsächlich verdienen hier erwähnt zu werden: *Karl H. Weizsäcker*[1]), *O. Pfleiderer*[2]), *Ad. Harnack*[3]) und *Paul Wernle*[4]).

Eine noch größere Ausdehnung bekam die Leben-Jesu-Forschung dadurch, daß man auch die allgemeine Religionsgeschichte in ihren Bereich hereinzog. Man forschte nach Ähnlichkeiten und Analogien zwischen der christlichen und den übrigen Religionen, um darzutun, wie die christliche Religion Elemente enthalte, die bereits in anderen älteren Religionen vorhanden seien und wohl auch aus diesen entlehnt sein dürften. Auf diese Weise glaubte man immer klarer und überzeugender den Beweis zu erbringen, daß das Christentum mit seinen Geheimnissen und seinem ganzen übernatürlichen Inhalt, namentlich dem übernatürlichen Nimbus der Person Jesu, auf rein natürlichem Wege entstanden sei. So sucht beispielsweise *Hermann Gunkel* nachzuweisen, daß das Christentum eine synkretische Religion sei, die starke religiöse Motive (orientalische und hellenistische) aus der Fremde bekommen und zur Verklärung gebracht habe[5]). Nach *O. Pfleiderer* haben in der Ausgestaltung des Christentums ‚alle geistigen Erträgnisse des Orients und Okzidents ihre Verwertung und zugleich Veredelung und Harmonisierung gefunden'[6]).

Theologie 1908, 289—342; *Fritz Tillmann,* Der Menschensohn 1907; *M. Lepin,* Jésus Messie et Fils de Dieu d' après les Évangiles Synoptiques[3] 1906; *H. J. Holtzmann,* Das messianische Bewußtsein Jesu 1907.

[1]) Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1890.

[2]) Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren[2] 1902, 2 Bde; Die Entstehung des Christentums 1905.

[3]) Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] I. Bd. 1894: vgl. auch das Wesen des Christentums 1903.

[4]) Die Anfänge unserer Religion[2] 1904.

[5]) Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. Testaments 1903.

[6]) Das Urchristentum, seine Schriften u. Lehren[2] 1902 I. Bd. VII; vgl. *Martin Brückner,* Der sterbende und auferstehende Gottheiland

Digitized by Google

Man müsse daher ‚um Sinn und Bedeutung der urchristlichen Mythen zu verstehen, . . . ihre Verwandtschaft, beziehungsweise ihren Zusammenhang mit den Mythen und Legenden der allgemeinen Religionsgeschichte zu Rate ziehen‘[1]). *Rudolf Seydel* glaubt für die Evangelien nebst anderen Quellen auch eine buddhistische annehmen zu müssen, die zwar gänzlich verloren gegangen sei, in den Evangelien jedoch ganz deutliche Spuren hinterlassen habe[2]). *P. Jensen* behauptet eine Abhängigkeit der evangelischen Berichte von der babylonischen Gilgamesch-Sage[3]). *Arthur Sauer* will in den Evangelien Einflüsse der arischen Mythologie entdeckt haben[4]).

Mit Rücksicht auf diese gewaltige Ausdehnung der Jesus-Forschung bemerkt *G. Pfannmüller:* ‚So ist aus der Leben-Jesu-Forschung eine mächtige Wissenschaft geworden, die neben der Kritik der Quellen der genauen Erforschung des Judentums und des Urchristentums, ja aller mit dem Christentum irgendwie im Zusammenhang stehenden Religionen bedarf, um zu einem wirklich historischen Bild Jesu und seines Evangeliums zu gelangen‘[5]). Wie weit es ihr gelungen ist, mit Hilfe dieses gewaltigen wissenschaftlichen Apparates ihr heißersehntes Ziel zu erreichen, werden wir später sehen.

In neuester Zeit sind es besonders zwei Richtungen, die in der Leben-Jesu-Forschung scharf hervortreten. Die

---

in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum 1908.

[1]) *O. Pfleiderer,* Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 8.

[2]) Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnisse zur Buddhasage und Buddhalehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise 1882; Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien² 1897; vgl. *G. A. van den Bergh van Eysinga,* Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen 1904.

[3]) Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur 1906; vgl. auch *Alfr. Jeremias,* Altbabylonisches im Neuen Testament 1905.

[4]) Die Christuslegende in ihrem Verhältnis zur arischen Mythologie 1901; vgl. *A. Müller,* Jesus ein Arier 1904.

[5]) Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908, 367.

Digitized by Google

eine ist die liberale oder historisch-kritische Schule. Sie besitzt unter den protestantischen Theologen weitaus die meisten Anhänger. Eine große Anzahl namhafter Gelehrten wie *Harnack, Jülicher, H. J.* und *O. Holtzmann, Weinel, Wellhausen, Bousset, v. Soden, Joh. Weiß, Weizsäcker, Wernle,* und viele andere gehören zu ihren Vertretern. Sie hält im Großen und Ganzen an der Geschichtlichkeit der Evangelien fest und tritt der radikalen Kritik eines *Strauß, Bauer* usw. energisch entgegen. ‚Vor sechzig Jahren', so äußert sich ihr Hauptvertreter *Ad. Harnack,* ‚glaubte D. Fr. Strauß die Geschichtlichkeit auch der ersten drei Evangelien fast in jeder Hinsicht aufgelöst zu haben. Es ist der historisch-kritischen Arbeit zweier Generationen gelungen, sie in großem Umfange wiederherzustellen'[1]. Sie hat namentlich die Verlegung der Entstehungszeit der Evangelien ins 2. Jahrhundert als völlig unhaltbar erwiesen und hat wenigstens soviel zugestanden, daß die Überlieferung in Bezug auf den chronologischen Rahmen wesentlich im Rechte sei[2]. Sie bleibt jedoch auf halbem Wege stehen und gibt die konsequente Durchführung der historischen Methode preis, sobald diese mit ihrer agnostischen Weltanschauung in Konflikt gerät. Alles was dieser Weltanschauung widerspricht, schaltet sie als ungeschichtlich aus den Evangelien aus. Sie steht also prinzipiell noch immer auf dem Standpunkt der Strauß'schen Kritik[3].

Der liberalen Schule steht die extrem-radikale Richtung jener gegenüber, die die historische Existenz Christi leugnen. Ihr Vorgänger ist *Bruno Bauer* († 1882), der aus der Strauß'schen Kritik die letzten Konsequenzen zog und die Geschichtlichkeit der Evangelien völlig preisgab. Die evangelische Geschichte ist nach ihm eine Schöpfung der Phantasie des, Urevangelisten', der zur Zeit Hadrians (117—138) gelebt hat. Das Markusevangelium

---

[1]) Wesen des Christentums 1903, 14; vgl. auch 15 f.

[2]) Vgl. *Ad. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II. Teil 1. Bd. 1897, S. X; Lukas der Arzt 1906, S. IV.

[3]) Vgl. *Schuster-Holzammer,* Handbuch zur Biblischen Geschichte II. Bd. Bearbeitet von *Jakob Schäfer*[7] 1910, 58 ff.

Digitized by Google

ist nur eine Überarbeitung des schöpferischen Urevangelisten; Lukas und Matthäus sind aus Markus kompiliert, mit allerlei künstlichen Zusätzen und Entstellungen. Das Johannesevangelium wurde erst am Anfange des 3. Jahrhunderts geschrieben und stellt die fortgebildete dogmatische Reflexion der Kirche dar. Es bietet nicht Geschichte, sondern Kunst. Ebenso leugnet er auch die Geschichtlichkeit der paulinischen Briefe. Der evangelische Jesus ist keine historische Persönlichkeit, sondern ein Phantasiegebilde des Urevangelisten[1]).

Diese Bauer'sche Kritik fand in neuester Zeit starken Anklang. Der Bremer Pastor *Albert Kalthoff* leugnete gleichfalls die Existenz Christi und glaubte die Entstehung des Christentums ohne einen geschichtlichen Jesus, aus den Masseninstinkten und Massentendenzen der römischen Kaiserzeit hinreichend erklären zu können[2]). Zu den Christusleugnern gehören ferner der Assyriologe *P. Jensen*[3]), der Karlsruher Professor der Philosophie *Arthur Drews*[4]) und andere, die alle, wenn auch auf verschiedene Weise, in Christus bloß eine erdichtete Gestalt erblicken. Diese extreme Richtung führt einen erbitterten Kampf gegen die liberale Theologie mit ihrem Kultus eines reinen Menschen Jesus, und beschuldigt letztere der Halbheit und Inkonsequenz in der Anwendung ihrer Prinzipien und in der Durchführung ihrer Kritik[5]). In diesem Kampfe steht ihr eine andere, gleichfalls radikale Richtung hilfreich zur Seite, die zwar die Existenz Christi nicht leugnet, den histo-

[1]) Vgl. Kritik der Evangelien 1850—1851; Kritik der paulinischen Briefe 1850—1852; Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum 1877.

[2]) Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie[2] 1903; Die Entstehung des Christentums 1904.

[3]) Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur 1906; Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch[3] 1910.

[4]) Die Christusmythe[4] 1910.

[5]) Vgl. hierüber *G. Esser,* Literatur zur Christusfrage, in: Theologische Revue 1911. Nr. 1. 2; *Max Meinertz,* Die Existenz Jesu, in: Theologie und Glaube 1911, 7. und 8. Heft.

Digitized by Google

rischen Jesus aber als eine problematische Gestalt bezeichnet, über die man nur mehr oder minder zweifelhafte Vermutungen aufstellen könne. Zu ihren Vertretern zählen hauptsächlich der Philosoph *Ed. v. Hartmann*[1]) und sein Schüler *W. v. Schnehen*[2]); auch *O. Pfleiderer* neigt in seinen letzten Werken stark dieser Richtung zu[3]). Ihre Vertreter kämpfen gegen die liberale Schule hauptsächlich vom Standpunkt des Entwicklungsgedankens.

Zum Schlusse möge hier noch eine Richtung kurz Erwähnung finden, der wir im folgenden begegnen werden: die pathologische Betrachtung Jesu. Sie geht von dem Gedanken aus, daß ein Mensch, der so überspannte Forderungen stellt, und sich ein so hohes, übermenschliches Selbstbewußtsein zuschreibt, wie der Mensch Jesus der kritischen Theologie es tut, geistig abnormal sein muß und daher vom Standpunkt der Psychiatrie zu betrachten ist. Schon nach der liberalen Theologie hatte Jesus häufig Zustände enthusiastischer Aufregung, die an krankhafte Schwärmerei grenzen. Einige Forscher gingen nun noch einen Schritt weiter und behaupteten, im Denken und Wollen Jesu Zustände wirklicher Geisteskrankheit zu entdecken. So war Jesus nach *de Loosten (Georg Lomer)* geisteskrank[4]) nach *E. Rasmußen* Epileptiker[5]), nach *J. Baumann* litt er an Nervenüberreizung und Zwangsgedanken[6]).

---

[1]) Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft 1874; Das Christentum des Neuen Testaments² 1905.

[2]) Der moderne Jesuskultus 1906.

[3]) Vgl. Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903; Die Entstehung des Christentums 1905; Die Entwicklung des Christentums 1907.

[4]) Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters 1905.

[5]) Jesus, eine vergleichende psychopathologische Studie. Übertragen und herausgegeben von *Arthur Rothenburg* 1905.

[6]) Die Gemütsart Jesu 1908. — Vgl. über die pathologische Betrachtung Jesu: *Philipp Kneib,* Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie 1908; *Hermann Werner,* Die psychische Gesundheit Jesu 1909. — Über die übrigen Richtungen der Leben-Jesu-Forschung vgl. *Hermann Jordan,* Jesus und die modernen Jesusbilder 1909; *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903; *Ignaz Rohr,* Ersatzversuche für das biblische Christusbild 1908.

Digitized by Google

II.

Würdigung der freisinnigen Leben-Jesu-Forschung

1. Voraussetzungslosigkeit. Voraussetzungslosigkeit heißt das beliebte Schlagwort, durch das man sich und sein Werk mit dem Nimbus streng objektiver, wahrheitsliebender Forschung zu umgeben sucht. Die Vertreter der freisinnigen Leben-Jesu-Forschung nehmen diesen Ehrentitel mit sichtlichem Selbstgefühl für sich in Anspruch. Sie rühmen es als ihr eigenstes Verdienst, mit der voraussetzungslosen, vorurteilsfreien Erforschung der Evangelien und der Person Jesu einmal vollen Ernst gemacht zu haben. Mit souveräner Überlegenheit weist man hin auf die ‚dogmatische Befangenheit‘ und die mannigfachen ‚Vorurteile des Glaubens‘, die bisher der Erkenntnis der vollen historischen Wahrheit hemmend im Wege gestanden hätten. ‚Die wirklich geschichtliche Auffassung der Entstehung des Christentums ... war unmöglich, so lange man mit den Voraussetzungen des kirchlichen Glaubens an die Frage herantrat‘[1]). Diese und ähnliche Beschuldigungen werden der gläubigen Forschung immer und immer wieder zur Last gelegt. Die freie Forschung allein, so wird behauptet, sei durch keinerlei Fesseln gebunden, durch keine Schranken gehemmt im Streben nach der Wahrheit. Sie allein befinde sich in der glücklichen Lage, von keiner anderen, als ‚von der aller Geschichtsbetrachtung gemeinsamen Voraussetzung‘ ausgehen zu müssen, nämlich von dem ursächlichen Zusammenhange alles Geschehens, von der gesetzmäßigen Ordnung in der Welt, die alle menschliche Erfahrung von jeher bedingte; das sei aber eine Voraussetzung, die zu jenen Axiomen gehöre, ‚die nicht willkürliche Annahmen einzelner, sondern die Grundbedingungen und Formen der normalen Betätigung des menschlichen Geistes überhaupt sind‘[2]).

---

[1]) *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905, 1. Vgl. *D. Fr. Strauß,* Das Leben Jesu kritisch bearbeitet 1835, I S.VI. *P. Wernle,* Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 86; *W. Bousset,* Jesus 1904, 81.

[2]) *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905, 16.

Digitized by Google

Es ist nun allerdings mit diesem verhängnisvollen Zauberwort der Voraussetzungslosigkeit schon so viel Unfug getrieben worden, daß man von vornherein etwas mißtrauisch wird, wenn man ihm begegnet. Die Vertreter der freisinnigen Leben-Jesu-Forschung werden es einem daher auch nicht verargen, wenn man trotz der wiederholten Beteuerung ihrer vorurteilsfreien Forschung diese einer genauen und eingehenden Prüfung unterzieht.

Was die Voraussetzungslosigkeit der liberalen Kritik schon von vornherein in nicht gerade günstigem Lichte erscheinen läßt, ist der Umstand, daß nicht nur von orthodoxer Seite, sondern auch im eigenen Lager der Kritiker eine Menge Stimmen lautbar wurden, die die gerühmte Voraussetzungslosigkeit in scharfen Worten geißeln und sie als trügerisches Aushängeschild für die jeweiligen Voraussetzungen der einzelnen Forscher brandmarken. Daraus ergibt sich ein buntes Gemisch einander widersprechender und sich gegenseitig scharf bekämpfender Meinungen, deren jede die Voraussetzungslosigkeit vor allem für sich in Anspruch nimmt, und sie jenen, die anderer Meinung sind, abspricht. Hiefür nur einige Beispiele.

Der Hauptherold der negativen Kritik, *D. Fr. Strauß*, der seine Voraussetzungslosigkeit als die ‚innere Befreiung des Gemüts und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen‘ bezeichnet[1]), muß den Vorwurf vernehmen, daß der ‚kalte Neutralitätsstandpunkt‘, auf dem er zu stehen wähnt, sich ‚als Parteilichkeit philosophischer Voraussetzungen‘ entpuppt habe[2]); daß es ferner gar nicht zunächst an der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, sondern eben an den ‚Voraussetzungen‘ seiner Kritik, an dem ‚πρῶτον ψεῦδος‘ seiner Voraussetzungslosigkeit lag, daß er zu solch horrend negativen Resultaten gelangte[3]). Der Jesuskultus der liberalen Theologie rühmt sich

---

[1]) Leben Jesu 1835, I. S. VI.

[2]) *Theodor Keim,* Geschichte Jesu von Nazara I. Bd. 1867, VII.

[3]) *Fr. H. v. Frank,* Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von *R. H. Grützmacher*[4] 1908, 180.

Digitized by Google

nach *v. Schnehen* ‚seiner historisch-kritischen Methode und stellt diese doch von vornherein in den Dienst seiner theologischen Theorien und konfessionellen Tendenzen‘[1]). Und von der ganzen Leben-Jesu-Forschung bemerkt der orthodoxe Berner Professor *Fritz Barth*: ‚Wir begreifen den sarkastischen Unwillen, mit welchem *Kähler* die ganze Leben-Jesu-Bewegung für einen Holzweg ansieht, auf welchem der Gegenstand von vornherein unrichtig aufgefaßt wird. Auch hier waltet eben dogmatische Befangenheit, welche mit leisem Unbehagen an die Quellenberichte herantritt und sie nach der bewährten Regel behandelt: „Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt‘[2]). Bei der Wahrnehmung, wie jeder Verfasser wieder einen anderen Jesus, ein anderes Evangelium, einen anderen Geist als den allein wahren anpreise, macht *O. Pfleiderer* die ironische Bemerkung: ‚Muß sich dabei nicht die Vermutung aufdrängen, daß es am Ende mehr der Herren eigener Geist, ihr eigenes Evangelium und eigenes Jesusideal sei, was sie in die Evangelien hineinlesen und in verzeihlicher Selbsttäuschung für ein Ergebnis ihrer Geschichtsforschung halten?‘[3]) Nach *H. J. Holtzmann* liesse sich leicht nachweisen, daß jeder, der es unternahm, ein sicheres Bild des wirklichen Jesus zu bringen, ‚in die Lage kam, unbewußt ein Stück seiner Theologie, manchmal sogar überhaupt seiner Individualität, mit in das entworfene Bild aufzunehmen. Das aber ist es ja gerade, was möglichst vermieden werden sollte‘[4]).

Solche Widersprüche und gegenseitige Anschuldigungen mindern das Vertrauen zur vielgerühmten Voraussetzungslosigkeit um ein Bedeutendes herab. Man bekommt vielmehr den Eindruck, daß jeder Forscher, ohne es zu merken, mit ganz bestimmten Voraussetzungen an die Evangelien

---

[1]) Der moderne Jesuskultus 1906, 40.

[2]) Die Hauptprobleme des Lebens Jesu² 1903, V.

[3]) Die Entwicklung des Christentums 1907, 8; vgl. Religion und Religionen 1906, 215: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 6.

[4]) Das messianische Bewußtsein Jesu 1907, V; vgl. ferner *Alb. Kalthoff*, Das Christusproblem² 1903, 16; *F. Hering*, Wider das Jesusbild der religionsgesch. Volksbücher 1905, 3 ff.

Digitized by Google

herantritt, die durch seine jeweiligen philosophischen und theologischen Ansichten bedingt sind.

Es soll jedoch im folgenden von allen diesen Voraussetzungen der einzelnen Forscher Abstand genommen und einzig jene Grundvoraussetzung ins Auge gefaßt werden, die die gesamte freisinnige Kritik macht und in der sich alle ihre Vertreter von der liberalen Theologie bis zu den Radikalen auf der äußersten Linken einig fühlen. Es ist dies die prinzipielle Ablehnung alles dessen, was den Charakter des Übernatürlichen oder Wunderbaren an sich trägt. ,Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, versichern uns alle Kritiker insgesamt, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinne, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann'[1]). Es steht ihnen fest, daß der Hereintritt eines übermenschlichen Wesens in die Erdenwelt, wie ihn die Kirche von Christus behauptet, schlechthin unmöglich sei und sich jeder geschichtlichen Erklärung entziehe[2]). Der stete Kausalzusammenhang des Geschehens gilt ihnen als das Prinzip und die Voraussetzung aller wahren Geschichtsforschung, als ein Postulat, ohne das von einem geschichtlichen Wissen überhaupt nicht die Rede sein könne'[3]). Eine Erscheinung geschichtlich verstehen, heißt also nach ihnen: ,sie aus ihrem ursächlichen Zusammenhang mit den Zuständen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit des menschlichen Lebens begreifen'[4]).

Nun läßt es sich ja allerdings nicht leugnen, daß jede wissenschaftliche Forschung von gewissen Voraussetzungen ausgehen muß; eine absolute Voraussetzungslosigkeit ist ein Unding[5]). Man wird es also auch der freisinnigen

---

[1]) *Ad. Harnack,* Wesen des Christentums 1903, 17.

[2]) Vgl. *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905. 1.

[3]) Vgl. *O. Pfleiderer,* aaO. 8. 16.

[4]) *O. Pfleiderer,* aaO. 1.

[5]) Vgl. die klare und ausführliche Darlegung der Frage über die Voraussetzungslosigkeit der wissenschaftlichen Forschung bei *Josef Donat,* Die Freiheit der Wissenschaft². 1912, 146 ff.

Digitized by Google

Kritik nicht ohne weiteres verübeln können, wenn sie gewisse Voraussetzungen macht. Das jedoch kann man mit vollem Rechte verlangen, daß sie ihre Forschung nicht auf eine unbewiesene Voraussetzung stütze, und daß sie dieselbe nicht von vornherein in den Dienst eines philosophischen Prinzips stelle, und sie letzterem nicht dermaßen unterordne, daß sie eher bereit ist, von der streng geschichtlichen Methode abzugehen, als ihr philosophisches Prinzip preiszugeben. Denn das wäre ja nicht nur ein grober Verstoß gegen die rein geschichtliche und objektive Forschung, sondern das wäre gerade jener Fehler, den diese Kritik ihren Gegnern zum Vorwurf macht. Nun sind es aber gerade diese beiden Fehler, die der gesamten freien Leben-Jesu-Forschung zur Last gelegt werden müssen.

Die freisinnige Kritik geht bei der Erforschung der Evangelien nicht rein geschichtlich vor, sondern sie stellt ihre ganze Forschung von vornherein in den Dienst ihrer agnostischen, alles Übernatürliche und Wunderbare schroff ablehnenden Weltanschauung, und sie verläßt jedesmal die streng geschichtliche Methode, wo diese mit ihrer Weltanschauung in Konflikt gerät. ‚Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu, so äußert sich ein gewiß unverdächtiger Zeuge, ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma. Dann als sie vom πάθος befreit war, suchte sie den historischen Jesus, wie er ihrer Zeit verständlich war ... Die großartigsten (Leben Jesu) sind mit Haß geschrieben: das des Reimarus, des Wolfenbüttler Fragmentisten, und das von David Friedrich Strauß. Es war nicht so sehr ein Haß gegen die Person, als gegen den übernatürlichen Nimbus, mit dem sie sich umgeben ließ und mit dem sie umgeben wurde. Sie wollten ihn darstellen als einen einfachen Menschen, ihm die Prachtgewänder, mit denen er angetan war, herunterreißen‘[1]). Das ist offen gesprochen und läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Womöglich noch offener spricht sich der Altvater der destruktiven Kritik, *D. Fr. Strauß* aus. Gegen

---

[1]) *Alb. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede 1906, 4; vgl. auch *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 15.

Digitized by Google

die Versicherung gewisser freidenkender Theologen, daß ihren Untersuchungen ein lediglich historisches Interesse zu Grunde liege, macht er das höchst interessante und bezeichnende Geständnis: ‚Wer über die Herrscher von Nineve oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christentum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessiert zu sein‘.

‚Aber soviel ist richtig: wem an der jetzigen Kirche und Theologie das unerträglich ist, daß wir das Christentum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen sollen, dem bietet sich als das sicherste Mittel, seinen Zweck zu erreichen, dessen, was ihn drückt, loszuwerden, eben die geschichtliche Forschung dar. Denn da er der Überzeugung lebt, daß alles, was geschehen, natürlich geschehen, daß auch der ausgezeichnetste Mensch doch immer nur Mensch gewesen ist, daß es folglich auch mit allem dem, was in der Urgeschichte des Christentums jetzt als vermeintliches Wunder die Augen blendet, in der Wirklichkeit nur natürlich zugegangen sein kann, so muß er hoffen, je genauer er dem wirklichen geschichtlichen Hergang auf die Spur kommt, desto mehr auch die Natürlichkeit desselben an den Tag zu bringen, d. h. er findet sich durch seine Tendenz selbst zu emsiger historischer Forschung, aber freilich auch zu strenger historischer Kritik angewiesen . . . Unser Zweck ist nicht, eine vergangene Geschichte zu ermitteln, vielmehr dem menschlichen Geiste zu künftiger Befreiung von einem drückenden Glaubensjoche behülflich zu sein . . . Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß zuerst das Wunder aus der Religion schaffen‘[1]).

---

[1]) Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet 1864^{2}, XIII ff. XIX.

Dieses verblüffend klare und aufrichtige Geständnis macht jeden Kommentar überflüssig. Von der Absicht seiner Vorgänger bemerkt derselbe *Strauß:* ‚Das Übernatürliche aus den Berichten der Evangelien zu entfernen, oder doch als gewissermaßen auch wieder Natürliches erscheinen zu lassen, waren ja die bisherigen Bearbeitungen des Lebens Jesu verschiedene Versuche gewesen‘[1]).

Aber auch die Leben-Jesu-Forschung nach Strauß bewegt sich genau in demselben Geleise wie ihre Vorgänger. Auch sie erhält von der ausgesprochenen Tendenz, alles Übernatürliche aus den Evangelien spurlos verschwinden zu lassen, ihr eigentümliches Gepräge. So steht vor allem die ganze Quellenforschung von Anfang bis zu Ende ganz und gar im Banne der Wunderscheu, wie wir dies später noch genauer sehen werden. Hier mögen nur kurz einige Hauptpunkte hervorgehoben werden. Daß die freisinnige Kritik das Johannesevangelium aus der Reihe der geschichtlichen Quellen ausscheidet, daß sie unter den Synoptikern den Markus als den ältesten und geschichtlich zuverlässigsten bezeichnet, daß sie endlich auch noch über Markus hinaus auf ältere Quellen zurückzugehen sucht, hat seinen Grund hauptsächlich in der Scheu vor allem Übernatürlichen. Derselbe Grund ist maßgebend in allen jenen Fällen, wo die dem Freisinn anstößigen Berichte und Texte kurzerhand in den Bereich der Legende verwiesen werden[2]). Man verfährt dabei einfach nach dem bequemen Rezept *Harnacks*: ‚Was Ihnen hier (in den Wundergeschichten) unverständlich ist, das schieben Sie ruhig beiseite‘[3]).

Auch das Herbeiziehen der übrigen Hilfsmittel dient derselben Tendenz[4]). Namentlich die in letzter Zeit so stark

---

[1]) AaO, 30.

[2]) Vgl. beispielsweise *W. Bousset*, Jesus 1904, 1 f; *R. Otto,* Leben und Wirken Jesu 1905, 21 ff: *P. Wernle,* Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 75 ff: *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905, 61. 93. 193 ff.

[3]) Wesen des Christentums 1903, 19.

[4]) Vgl. *G. Pfannmüller,* Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908, 367; *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 57.

Digitized by Google

verwerteten religionsgeschichtlichen Forschungen haben den Zweck, ‚Sinn und Bedeutung der urchristlichen Mythen' verständlich zu machen und den ‚Blick für die psychologischen Motive und geschichtlichen Hintergründe der Legenden' zu schärfen[1]). Sie sollen dartun, ‚wie viele Erzählungen in den Evangelien als Gegenstücke zu heidnischen Erzählungen' entstanden seien[2]).

Man hat ferner im freisinnigen Lager längst eingesehen, daß die Baur'sche Datierung der Entstehungszeit der Evangelien geschichtlich unhaltbar sei, und *Harnack* hat schon vor Jahren gestanden: ‚Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition'[3]). Aber auch hier ist es wieder die Scheu vor dem Übernatürlichen, die die Kritik zwingt, sich immer noch ein Türchen offen zu lassen, d. h. sich einen genügenden Zeitraum zu reservieren für die Bildung der Legenden und die Beseitigung mißliebiger Weissagungen. Höchst charakteristisch ist dabei das Verhalten *Harnacks*, des Vorkämpfers dieser rückläufigen Bewegung. In seiner Geschichte der altchristlichen Literatur (1897, II. Teil 1. Bd. S. X) erkennt er den chronologischen Rahmen, in welchem die Tradition die altchristlichen Urkunden angesetzt hat, in allen Hauptpunkten als richtig an. Die Schwierigkeit, daß er dann gezwungen sei, eine supranaturale Geschichte des Urchristentums anzunehmen — ein tödliches Argument wie er selbst zugesteht — beseitigt er mit dem Hinweis, daß die ‚Legenden' der Evangelien auch innerhalb 30 bis bis 40 Jahre ganz gut entstehen konnten. Markus kann daher schon vor 70 geschrieben sein; Matthäus und Lukas jedoch können erst nach 70 verfaßt sein, da sie offenbar die Zerstörung Jerusalems voraussetzen (S. 653 ff). In seiner Apostelgeschichte (1908, 219 ff) führt derselbe *Harnack* 6 ‚sehr gewichtige Beobachtungen' an, die für die Abfassung der Apostelgeschichte (und des Lukasevangeliums)

---

[1]) *O. Pfleiderer,* Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung 1903, 8.

[2]) *H. Weinel,* aaO.

[3]) Geschichte der altchristl. Literatur 1897, II. Teil 1. Bd. S. X.


Digitized by Google

‚schon am Anfang der sechziger Jahre‘ sprechen. ‚Ihnen stehen . . . lediglich die Beobachtungen gegenüber, daß die Weissagung über die Katastrophe Jerusalems an einigen auffallenden Punkten der Wirklichkeit nahe kommt und daß die Erscheinungsberichte und die Himmelfahrtslegende sich schwer vor der Zerstörung Jerusalems begreifen lassen .. Auf welcher Seite das größere Gewicht der Argumente liegt, darüber zu urteilen ist nicht schwer; aber andererseits muß die kritische Regel in Kraft bleiben, daß in solchen Zweifelfällen die Zustimmung zur weittragenderen Entscheidung die größere Vorsicht erheischt. Also muß zurzeit das Urteil gelten: Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre‘.

In einer neueren Schrift wagt er sich wieder einen Schritt vorwärts. Markus muß spätestens im 6. Jahrzehnt nach Christus verfaßt sein[1]) (S. 93). Lukas und die Apostelgeschichte sind vor 70 entstanden (S. 81 ff). Das Matthäusevangelium ist ganz nahe an die jerusalemische Katastrophe heranzurücken, ‚ist aber, wie es vorliegt, wohl unmittelbar nach derselben anzusetzen. Namentlich c. 22,7 fällt ins Gewicht (der Vers fehlt bei Lukas). Doch ist die Abfassung vor der Katastrophe nicht mit Sicherheit auszuschließen‘. C. 27,8 und manche andere Stelle sprechen mehr für die Abfassung vor der Katastrophe (S. 93). Der Grund, warum *Harnack* jetzt den Mut hat, die Evangelien so früh anzusetzen, liegt einfach darin, daß er die Legendenbildung für chronologische Bestimmungen nicht mehr als ausschlaggebend anerkennt. Man könne, so behauptet er nun, über das Wuchern und die Schnelligkeit der Legendenbildung keine allgemeinen Regeln aufstellen (S. 80 f). Bei Lukas erkennt er keine Weissagung mehr an, und so können die früheren ‚starken Argumente‘ in Kraft treten, die die Abfassung vor 70 fordern (S. 86). Voraussichtlich wird *Harnack* auch noch bei Matthäus einen Ausweg aus der Klemme finden, und auch ihn vor 70 ansetzen.

---

[1]) Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien 1911.


Digitized by Google

Bei einem derartigen Vorgehen der liberalen Kritik kann man daher mit vollem Rechte behaupten, daß das Bestreben, aus den Evangelien alles Übernatürliche zu entfernen und aus ihnen um jeden Preis einen Menschen Jesus und eine rein natürliche Entstehung des Christentums herauszulesen, der ganzen Leben-Jesu-Forschung von *Reimarus* bis auf unsere Tage ihre eigentümliche Signatur verleiht. Ihre ganze geschichtliche Forschung wird von diesem Bestreben beherrscht und muß sich ihm überall anbequemen. Als geschichtlich läßt sie nur das gelten, was sich dieser Tendenz fügt, verwirft hingegen jede historisch noch so gut verbürgte Tatsache, die sich ihr nicht fügen will.

Und nun entsteht die Frage: ist eine solche Forschung voraussetzungslos? Heißt das rein historisch und objektiv vorgehen? Es ist der beständige Vorwurf, den man dem Gegner macht: er stehe im Banne des Dogmas und man merkt es nicht, daß die ganze Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse eines Fundamentaldogmas steht, das für die Entscheidung aller Fragen ausschlaggebend ist. Ja man stellt, wie wir gesehen haben, die ganze Forschung von vornherein in den Dienst dieses Dogmas. Man betont mit Nachdruck, das Dogma dürfe nicht mehr die Geschichte beherrschen, sondern müsse sich der geschichtlichen Behandlung fügen, modelt aber die Geschichte frei nach dem eigenen Dogma um. Man gibt vor, historisch vorzugehen, nimmt aber die historischen Tatsachen nur insoweit an, als sie der eigenen vorgefaßten Meinung nicht widersprechen. Daß ein solches Vorgehen nicht voraussetzungslos genannt werden kann, liegt auf der Hand. Es ist aber auch nicht objektiv und geschichtlich, es ist überhaupt nicht wissenschaftlich. Denn die Wissenschaft hat die strenge Pflicht, jedem Problem furchtlos ins Angesicht zu schauen, das ihr vorgelegt wird. Das tut aber die liberale Kritik nicht; sie wird scheu, sobald ihr eine wunderbare Tatsache entgegentritt. Da verläßt sie sofort ihr besonnenes historisches Urteil, sie wird von einer gewissen Nervenschwäche befallen, die sie unfähig macht, die übernatürlichen Tatsachen nach Gebühr einzuschätzen. Sobald sie auf Berichte stößt,

Digitized by Google

die den Charakter des Übernatürlichen an sich tragen, macht sie mit ihrer historischen Forschung halt: solche Berichte werden ohne jede Untersuchung als ungeschichtlich beiseite geschoben. Man geht also ab von der streng historischen Methode und läßt sich beeinflussen durch die agnostische Weltanschauung, der man huldigt. ‚Nun ist es aber ein Attentat auf die Wissenschaft, eine rein historische Frage mit dem Hebel eines philosophischen Prinzips abzuwürgen‘[1]).

Da geht der vielgeschmähte Gegner doch etwas mehr historisch vor. Er nimmt das Übernatürliche keineswegs blindlings an, lediglich unter dem Einfluß seiner Glaubensüberzeugung; er geht ihm aber auch nicht scheu aus dem Wege, sondern er unterwirft es vorher einer genauen allseitigen Prüfung, und erst auf Grund dieser eingehenden Prüfung schenkt er ihm Glauben. Er gibt sich vorher genaue Rechenschaft nicht nur über die abstrakte Möglichkeit der Wunder — die ja mit einem persönlichen, über die Welt stehenden Gott von selbst gegeben ist — sondern er prüft auch die berichteten übernatürlichen Tatsachen eingehend auf ihre Glaubwürdigkeit.

Die Anklage der ungläubigen Kritik gegen die gläubige Forschung ist daher höchst ungerecht und fällt mit ihrer ganzen Wucht auf die Ankläger selbst zurück. Denn diese haben es nie bewiesen, daß der gläubige Forscher bei der Annahme des Übernatürlichen unhistorisch vorgehe und daß dabei einzig sein Glaube ausschlaggebend sei. Mit der Behauptung: die Evangelien seien vom Standpunkt des Glaubens und nicht von dem der geschichtlichen Treue geschrieben, ist gar nichts erwiesen. Es wäre zu beweisen, daß zwischen beiden notwendig ein Gegensatz besteht. Die liberale Kritik setzt diesen Gegensatz allerdings voraus, sie hat aber dafür keinen anderen Beweis gebracht, als ihre Wunderscheu. Dagegen ist sie selbst schon vor jeder geschichtlichen Forschung durch ihr Dogma dermaßen gebunden, daß sich ihre geschichtliche Forschung ganz und gar nach diesem Dogma richten muß.

---

[1]) *Hilarin Felder O. M. Cap.*, Jesus Christus I. Bd. Das Bewußtsein Jesu 1911, 140.


Digitized by Google

Die täuschenden Phrasen: ‚freie Forschung', ‚historisch-kritische Methode', mit denen sie fortwährend operiert, dienen lediglich zur Verhüllung und Beschönigung ihrer dogmatischen Gebundenheit.

Man möchte daher meinen, daß diese Kritiker sich vor allem Mühe geben werden, die Wahrheit ihres Dogmas auch zu beweisen und gegen alle Angriffe sicher zu stellen. Doch gerade hier findet man sich am meisten enttäuscht. Man muß staunen über die Sorglosigkeit, mit der sie sich über diesen wichtigen Punkt hinwegtäuschen. Sie reden von der Unmöglichkeit der Wunder und der übernatürlichen Ordnung mit einer Sicherheit, als gehörte sie zu jenen Wahrheiten, die der menschliche Verstand unmittelbar einsieht, und die daher keines weiteren Beweises bedürfen. Ihr einziger Beweis ist ein apodiktisches: Wir können nicht, wir wollen nicht! ‚Was die Evangelien uns erzählen', sagt *Strauß,* ‚können wir so, wie sie es erzählen, nicht mehr für wahr halten'[1]). ‚Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung', so hören wir von *Harnack,* ‚daß es . . . keine Wunder geben kann'. ‚Daß . . . ein Seesturm durch ein Wort gestillt worden ist, glauben wir nicht und werden es nie wieder glauben'[2]). *Strauß*, durch dessen Kritik die wunderlose Betrachtung des Lebens Jesu als gesichert gilt, auf den sich also die ganze spätere Forschung stützt, begnügt sich mit einer Wiederholung der berüchtigten, längst widerlegten Schwierigkeit *Hume's*. Auf sie gestützt, fertigt er die Wunder kurzerhand mit der Bemerkung ab: ‚Von seiten der skeptischen und kritischen Philosophen ist insbesondere *Hume's* Erörterung über die Wunder von so allgemeiner Überzeugungskraft, daß durch sie die Sache eigentlich für erledigt angesehen werden kann'[3]).

Während also der gläubige Forscher mit einer übernatürlichen Ordnung erst rechnet, nachdem er für deren

---

1) Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1865, 213; vgl. *Ad. Harnack*, Lukas der Arzt 1906, IV.

2) Wesen des Christentums 1903, 17 f.

3) Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet[2] 1864, 148 ff.


Digitized by Google

Möglichkeit und Tatsächlichkeit vorher den Beweis erbracht hat, stützt die ungläubige Kritik ihre gesamte Forschung auf eine unbewiesene Voraussetzung. Denn das Dogma, von dem sie sich beherrschen läßt, ist lediglich ein Postulat, eine unbewiesene Voraussetzung, die sie macht und machen muß, weil sie eben von vornherein nichts Übernatürliches annehmen will. Nun liegt es aber auf der Hand, daß ein Irrtum in dieser grundlegenden Frage zu verhängnisvollen Mißgriffen und Irrtümern führen muß.

Die Leben-Jesu-Forschung hat eingestandenermaßen große Irrgänge gemacht. Als tiefster Grund aller dieser Irrungen muß ohne Zweifel die prinzipielle Ablehnung alles Übernatürlichen bezeichnet werden. Hierin liegt der wunde Punkt, die Achillesferse der gesamten freisinnigen Kritik. Es kann dies nicht oft und scharf genug betont werden. Und es ist nur zu bedauern, daß man, anstatt dieses Fundament genauer zu prüfen, die ganze immense Arbeitsleistung auf dasselbe stützte, um darauf weiter zu bauen. Es hätte sich gewiß reichlich gelohnt, wenigstens einen Teil der emsigen Forschung der Prüfung dieses Fundamentes zu widmen. Wir werden im folgenden sehen, wie bitter sich dieses Versäumnis an der Jesus-Forschung gerächt hat.

Digitized by Google

Die Abendmahlsliturgie der Neophyten
nach ägyptischen Quellen vom 2.—6. Jahrhundert

Von **Theodor Schermann**—München

Der Taufunterricht, welcher der endgültigen Spendung der Sakramente vorausging, dauerte längere Zeit; die Taufkandidaten wurden da mit „*lac*" ernährt[1]), durften nur der Predigt und den Lesungen beiwohnen; sie hießen νήπιοι[2]). Mit der Zeit war die Vorbereitung so weit gediehen, daß die Katechumenen ‚mit fester Nahrung' ernährt werden konnten, daß sie die Taufe empfingen und es verdienten,

---

[1]) *Orig.* in libr. iudic. hom. VI 2 (MSG 12,975 C): antequam panis coelestis consequamur annonam . . ., donec parvuli sumus, et lacte alimur, et initiorum Christi sermonem teneamus, tanquam parvuli sub procuratoribus agimus et actoribus angelis. *Orig.* in libr. reg. hom. I 8 (MSG 12,1004 A-D) I Reg. 1,5 ff schildert diesen Zustand an dem Bilde von Anna und ihrem Sohne Samuel, welcher der Mutterbrust entwöhnt wird und Gott als Priesterkandidat geopfert. Die Täuflinge nennt Orig. *parvuli et lactentes in Christo* (*Orig.* in Genes. IV 6, MSG 12, 183 G). Auch zu Isa. hom. II 2 (MSG 13, 226 B, 227 A-C): ‚*butyrum et mel manducabit*' erklärt er *mel* von der Aufnahme der *eloquia divina* und *sermones scripturarum,* von der geistigeu Speise, die Christus durch den hl. Geist bietet.

[2]) Vgl. *Origenes* c. Cels. III 52 (*Koetschau* I 248, 17): Den Leuten einfacheren Geistes wird das Schwierigere vorenthalten, sie werden mit Lehren, welche auf tropische Weise ‚γάλα' genannt werden, ernährt. Die Ausdrucksweise γάλα (S. 248, 23—25) c. Cels. III 53 rechtfertigt Origenes mit I Cor. 3, 2. 3: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, und mit Hebr 5,12—14, wo die γάλα-Bedürfenden νήπιοι genannt werden; cfr. de orat. 27, 5. 6 (*Koetschau* II 366). Vgl. *Ed. Schwartz*, Bußstufen u. Katechumenatsklassen, Strsßb. 1912.

Digitized by Google

bei der christlichen Gemeinde und den Priestern zu weilen, sogar von dem Opfer des Altars zu essen.

Die Taufzeremonien deuteten auf diesen Fortschritt hin: Die Übergabe von Salz und Kleidern[1]).

Die Vollendung der Gnaden, welche die Taufe verleiht, geschieht durch die Sakramente *militiae coelestis* und den Genuß des Himmelsbrotes[2]). Den Zusammenhang zwischen Taufe und Eucharistie führt *Origenes* auf die reinigende Wirkung der Taufe zurück, allerdings in einer Art, daß die sofortige Aufeinanderfolge nicht unmittelbar geschlossen werden kann[3]). Dagegen scheint er an einer andern Stelle[4]) die unmittelbare Aufeinanderfolge von Taufe, Firmung und Eucharistie anzudeuten.

---

[1]) *Orig.* in Ezech. hom. VI 6 (MSG 13,714 A-B): Ezech. 16,4: ‚neque sale salita'. ‚Observa quod dicimus: anima renascens et primum in lavacro edita, involvitur pannis. (Lc berichtet, daß Jesus als Kind in Windeln eingewickelt wurde.) Oportet ergo eum, qui renascitur, utique in Christo, renascentem rationabile et sincerum lac desiderare, et priusquam rationabile et sine dolo lac desideret, debet sale saliri et pannorum involucris colligari.

[2]) *Orig.* in libr. iudic. hom. VI 2 (MSG 12,975 C): ubi vero iam militiae coelestis sacramenta gustavimus et pane vitae refecti sumus, audi Ephes 6,11. Cfr. tractat. Ps. *Origenis* XVII p. 187 linea 18 (*Cabrol-Leclercq,* monumenta eccl. litt. I 1902 n. 4125 S. 146): caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut anima salvetur, caro manuum impositione adumbratur ut sancto Spiritu inluminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur et potatur, ut anima de Deo saginetur. *Orig.* select. in Ezech. c. 16 (MSG 13,812 A): exegesiert Ezech. 16,9: ‚et lavi te in aqua': τῷ λουτρῷ καὶ τῇ χάριτι τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τῷ ἁγιοποιῷ λόγῳ.

[3]) *Orig.* in Exod. hom. XII 7 (MSG 12,381 C). Origenes will beweisen, daß auch zum Anhören des Wortes Gottes eine innere Reinheit unerläßlich sei, so daß niemand das Wort Gottes hören kann, . . . der nicht seine Kleider gewaschen hat, der nicht heilig ist an Leib und Seele. Ingressus est enim paulo post ad coenam nuptialem . . ., nemo intret ad hanc coenam sordidis vestimentis. (Eccles. 9,10). Lota sunt enim semel vestimenta tua, cum venisti ad gratiam baptismi, purificatus es corpore, mundatus es ab omni inquinamento carnis et spiritus.

[4]) *Orig.* in Exod. selecta (MSG 12,284 D): erklärt Exod. 12, 5—6, wo er die Vorschrift über das jährige, männl. Opferlamm auf Christus

Digitized by Google

Die Überführung der Neophyten zur Kommunionmesse geschah an Ostern. *Origenes*[1]) deutet die niedrigere Lage des Taufbeckens und der Taufkapelle und Hinüberführung an einen höheren Ort mit dem Hinaufsteigen des Herrn und der Jünger in das Obergemach an, wo sie Pascha halten wollten. Die Eigenart der Abendmahlsliturgie, an welcher die Neophyten teilnahmen, zeigte sich besonders beim Kommunionakt.

Neben der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung[2]) gibt es kein liturgisches Denkmal, das uns die Verwendung von Milch und Honig und zugleich die Rezitation eines Symbolums während des Kommunion-

deutet (ἐνιαύσιον πρόβατον). Exod 12,7: ‚Und sie sollen nehmen vom Blute und über die beiden Türpfosten streichen', allegorisiert er, indem er dies auf den Leib bezieht, und die χρίσις als πίστις deutet ἡ εἰς αὐτόν (Christus), δι' ἧς πιστεύω τὴν τοῦ ὀλοθρευτοῦ δύναμιν καταργουμένην . . . Μετὰ δὲ τὸ χρισθῆναι ἡμᾶς, τουτέστιν πιστεῦσαι εἰς τὸν Χριστόν, τότε καὶ ἐπὶ τὴν βρῶσιν ἔρχεσθαι κελευόμεθα . . . *Orig.* in Exod hom. VIII 4 (MSG 12,356 A): exegesiert Osee 2,5 und spricht dann von den Katechumenen, daß sie durch die Taufe zu Christus, ihrem ursprünglichen Schöpfer, zurückkehren. Suscepti ergo sumus a Christo et mundata est domus nostra a peccatis prioribus, et ornata est ornamentis sacramentorum fidelium, quae norunt, qui initiati sunt. Aber mit dem Empfang dieser Sakramente ist Christus noch nicht für immer Inwohner der Seele. Vgl. In Exod. hom. VIII 5 (MSG 12,537 D) . . . post gratiam baptismi, post confessionem fidei et tot tantisque sacramentis matrimonium confirmatum . . .

[1]) *Orig.* in Mt. commentar. series 79 (MSG 13,1729): et in azymis sinceritatis et veritatis (I Cor 5,8) celebramus Pascha, Christo nobiscum coëpulante secundum voluntatem Agni dicentis: Joa 6,54: ‚Nisi manducaveritis carnem meam. etc.' qui tulit peccatum mundi, et prohibet verum exterminatorem non solius Aegypti, sed totius generis humani exterminatorem tangere nos celebrantes festivitatem Paschae secum. Et ascendimus ipso Domino nobiscum constituto ab inferioribus ad ‚locum superiorem, in quo diversorium est', was Origenes alsbald dann von der geistigen Fortbildung durch das Wort Gottes auffaßt. Ebenso versteht er in levit. hom VI 5 (MSG 12,472 D) die ***ablutio baptismi*** und ***unctio chrismatis*** von den ***indumenta duplicia literae ac spiritus.***

[2]) Lat. versio laterc. 74 (*Edm. Hauler,* Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Fasc. prior. Lipsiae 1900, 111 ff).

Digitized by Google

aktes der Taufmesse verbürgte. Der bekannte Papyrus von Dêr Balyzeh[1]) enthält zwar ein Symbol am Schlusse der mitgeteilten Gebete, gibt aber keinen unmittelbaren Aufschluß über dessen Stellung zu den vorhergehenden Kommuniongebeten. Die Überlieferung der äg. KO schien aber der These günstig zu sein, daß wir auch hier eine Eigenart der aeg. Taufmesse vor uns haben, ohne daß der Gebrauch von Milch und Honig darin besonders erwähnt wurde. Es bleibt dabei eine zweifache Möglichkeit offen: Gibt unser Papyrus wirklich Gebetsformulare für die Taufmesse wieder, dann sind darin gewisse liturgische Handlungen, wie auch die Heranziehung von Milch und Honig bei der Kommunion, nicht genannt, weil wir nur ein Euchologion vor uns haben; oder es war dieser Usus zur Zeit der Liturgie des Papyrus in Ägypten noch nicht heimisch. Das erste Anzeichen für den Gebrauch der eigenartigen Elemente in christlicher Zeit liegt bei *Klemens von Alexandreia* vor[2]). Nach wiederholtem Studium seiner Ausführungen über die Symbolik und die liturgischen Handlungen, in deren Verlauf man sich der Elemente bediente kann ich mich der Überzeugung nicht erwehren, daß wir bei Klemens (Paedag. I 6, 41—52) geradezu einen Kommentar zu dem Kommunionakte der Taufmesse, Verwendung von Milch und Honig, Gebrauch eines Symbolums, das mit jenem des liturgischen Papyrus und der aeg. KO starke Verwandtschaft zeigt, vor uns haben. Zwar dürfen wir nicht erwarten, als ob nicht da und dort eine andere Fassung eben der paar Artikel des Symbolums anzutreffen wäre, das würde dem Charakter eines Kommentars widersprechen; aber die direkte Vermengung mit den Auslassungen über die Symbolik von Milch und Honig, die als wirklich verwendet geschildert werden, läßt uns einen realen Zusammenhang als gegeben erscheinen. Zugleich werden wir durch Klemens in den Geist dieser Sonder-

[1]) S. Th. Sch. in Texte und Unters. zur altchristl. Literatur 36. Band, Heft 1b, Leipzig 1910, S. 30—39.

[2]) *Herm. Usener,* Milch und Honig, Rhein. Museum f. Philol. N. F. LVII. 1902, 185. Vgl. *Ad. Franz,* Die kirchl. Benediktionen des Mittelalters, I. Band. Freib. 1909, 594 ff.

Digitized by Google

heiten und deren Bedeutung eingeführt, in einer Weise, daß wir die Andeutungen in der aeg. KO auf seine Auslassungen zurückführen möchten.

Das sechste Kapitel des Paedagogen lib. I handelt von den ersten Stadien christlicher Unterweisung, von der Taufe mit ihren liturgischen Begleiterscheinungen. Während Klemens zunächst der Symbolik der Milchnahrung einige Worte widmet[1]), lenkt er sofort unsere Aufmerksamkeit auf die liturgische Verwertung derselben und deren Gleichstellung mit dem λόγος[2]) selbst. So ist die Milch die Vollendung, die πνευματική τροφή[3]), τελεία τροφή[4]), wie auch in der Verheißung (Exod 3,8. 17) es zum Ausdruck kommt: εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, τὴν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι[5]). Klemens geht nun zur Exegese von I Kor 3,2: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα[6]) über, einem Satz, den er als Typus des Vollendungszustandes betrachtet, so daß die Teilnehmer nicht mehr bloß νήπιοι, sondern τέλειοι sind. Er bedient sich wiederum des Doppelausdruckes: λόγος γάλα, den er alsbald in dem Satze Joa 6,55: τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστι πόσις gedeutet findet. Schon in diesem vorbereitenden Teile, in welchem er den Übergang von der rein natürlichen Deutung der Milch zu ihrer Wertung im kirchlichen Einführungsakte sucht und deren Identifikation mit dem λόγος = Χριστοῦ γάλα[7]) festhält, begegnen uns Gedanken und Worte, welche an die in den ägyptischen Liturgien gepriesenen Wirkungen der Kommunion erinnern. Die Milch ist das Symbol der christlichen Unterweisung im Anfangs- wie im Endstadium, wie der λόγος selbst;

---

[1]) Paedag. I 6, 34,3 ed. *O. Stählin,* Clemens Alexandrinus I. Bd. Leipzig 1905, 110, 26 ff.

[2]) Τῷ Χριστοῦ γάλακτι λόγῳ; Paedag. I 6, 35, 3 (p. 111, 9).

[3]) Phg. 111, 9. [4]) P. 111, 11.

[5]) P. 110, 30; 111, 14. Vgl. dazu Hippolyt von Rom (ed. *Achelis* I. Bd. 2 Hälfte Leipzig 1897. 63).

[6]) Paed. I 6, 36, 4 p. 111, 25.

[7]) Paedag. I Cap. 6, 35,3 (p. 111, 9); einmal n. 36,1 (p. 111, 15) hat eine Glosse beigefügt ὁ λόγος ἀλληγορούμενος γάλα; n. 36,4 (p. 111, 30) spricht Klemens wiederum von ἡ ἐν λόγῳ γάλακτι τελεία εὐφροσύνη.

Digitized by Google

sie ist ἄλφα καὶ ῶ, ἀρχὴ καὶ τέλος. Durch die Mitteilung der Milch ist die γνῶσις symbolisiert, welche aus der Unterweisung εἰς ζωὴν ἀΐδιον ernährt; die τελεία εὐφροσύνη (das vollkommene Mahl) die γνῶσις τῆς ἀληθείας. Das folgende Stadium (I Kor 3,2), in dem das βρῶμα seine Wirkung ausübt, will Klemens auf die ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι[1]) ἐναργὴς ἀποκάλυψις gedeutet wissen. Auch legt er auf die Gleichheit von γάλα und βρῶμα Wert: ταὐτὸν ἐν τῇ οὐσίᾳ; denn beide sind mit dem λόγος identisch. Bei Klemens sind jeweils zwei Gedankenreihen zu unterscheiden, die eine bezieht sich auf die Mitteilung der Lehre und das Verhalten der Katechumenen, die andere auf den Kommunionakt, in dessen Gebete die Endstadien des ersten Gedankenganges Verwirklichung und Stärkung finden. Deshalb ist für ihn γάλα = τὸ κήρυγμα τὸ ἐπὶ πλεῖστον κεχυμένον. βρῶμα = πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατηχήσεως συνεστραμμένη[2]) und zugleich sind ihm diese Bestandteile gleichwertig der Schriftstelle: Joa 6,53: φάγεσθέ μου τὰς σάρκας καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα. Dabei führt er noch ein drittes Vergleichungsglied ein, die ἐκκλησία, welche eigentlich nur eine Vielheit von Gliedern darstellt, und daher wie der Mensch aus zwei Teilen zusammengesetzt ist: aus dem Leibe = πίστις und einer Seele = ἐλπίς, wie der Herr selbst aus Fleisch und Blut; andererseits haben aber die zwei Bestandteile wieder gegenseitige Beziehungen: αἷμα τῆς πίστεως ist ἡ ἐλπίς, von welcher ἡ πίστις zusammengehalten wird, wie von einer Seele[3]).

Die unmittelbar folgenden Auseinandersetzungen[4]) des Klemens dürfen wir fast außer Acht lassen, da sie nur weitere Ausführungen und Vergleiche aus dem Naturreiche zur Wechselwirkung von Milch und Blut darstellen, wobei immer wieder die Symbolik der Vermittlung der πνευμα-

---

[1]) Paedag. I 6 36,4 (p. 111, 32).
[2]) Paedog. I 6, 37,3 (p. 112, 23).
[3]) Paedag. 1 6, 38,3 (p. 113, 5).
[4]) Paedag. I 6, 39—41,3 (p. 113, 9—115,10).

Digitized by Google

τικαὶ ἐπιγνώσεις[1]), der Gegenüberstellung des βρῶμα und γάλα mit der σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ[2]) ins Feld geführt wird, um die Wirkung des Genusses der sakramentalen und außersakramentalen Elemente für das παιδίον darzustellen. Hier fehlen liturgische Anspielungen.

Plötzlich führt Klemens unter dem Ruf: ὢ θαύματος μυστικοῦ ein Symbolum ein, dessen Wortlaut mit Abschälung der sofort erkennbaren eigenen Zusätze des Klemens folgender sein mag:

Εἷς . . . ὁ τῶν ὅλων πατήρ, εἷς . . . καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ, μία δὲ . . . ἐκκλησία.

Bevor wir ein weiteres Urteil fällen, seien jene Symbole aus dem Papyrus und der Taufmesse der ägyptischen KO untereinandergestellt:

Pap. (ed. T. u. U. 36. Bd. p. 30): πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία.

Aeg. KO (Taufmesse ed. *Hauler* p. 113, 30): In deo patre omnipotenti, . . . et domino Jesu Christo et spiritu sancto et sancta ecclesia.

Wie man ersieht, sind nicht bloß formelle Unterschiede zwischen den drei Symbolen wahrzunehmen, sondern auch wesentliche, wozu besonders das Fehlen des Satzes εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν bei Klemens wie in der aeg. KO gerechnet werden mag. Die Lücke bei Klemens scheint aber nur eine zufällige zu sein; denn im Verlauf seiner Exegese kommt er ausdrücklich auf die Symbolik des Lebensbrotes (Joa 6,32) als der σὰρξ ὡς ἀνισταμένη[3]) zu sprechen. Er zeigt, wie aus der Verderbnis und dem Samen der Weizen aufsteht (καθάπερ ἐκ φθορᾶς καὶ σπορᾶς ὁ πυρὸς ἀνίσταται); wie er zum gebackenen Brot wird, so wird auch

[1]) Paedag. I 6, 39,1 (p. 113, 11); 40,2 (p. 114, Z. 18): πνευματικὴ τροφή; 41,3 (p. 115,9) πνευματικὴ τροφή.

[2]) N. 39,1 (p. 113, 12); 114 Zeile 20 τὸ αἷμα τοῦ λόγου πεφανέρωται ὡς γάλα.

[3]) Paedag. I 6, 46,3 (ed. *Stählin* p. 117,29).

Digitized by Google

die σὰρξ διὰ πυρὸς συνισταμένη zum Freudenmahl der Kirche. Klemens deutet dann noch an, daß er sich darüber in der Schrift περὶ ἀναστάσεως[1]) verbreiten wird, leider ist sie uns nicht überliefert. Wir dürfen den Umstand, daß er den Satz von der σαρκὸς ἀνάστασις nicht aufnahm, durch die Disposition des Klemens bedingt betrachten. Er hatte dessen Exegese für später aufgeschoben. Eines aber muß zunächst betont werden, daß in der Umgebung, in der Klemens das Symbolum einführt, uns der unmittelbare Zusammenhang mit dem Kommunionakt gegeben zu sein scheint. Durch die weitere Exegese wird uns die Stellung des Symbolums hier klar.

Den Ausgangspunkt für den Zusammenhang des Symbolums mit dem Kommunionakte bildet für Klemens die Rolle der Kirche, welche er als μήτηρ und παρθένος preist, welche ihre eigenen Kinder ἁγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ[2]), der aber dem σῶμα τοῦ Χριστοῦ gleichkommt. Wohl um seiner Terminologie und Symbolik getreu zu bleiben, hatte er auch selbsttätig in dem von ihm angeführten Symbolum ὁ τῶν ὅλων λόγος statt der in andern Symbolen üblichen υἱὸς (τοῦ θεοῦ) gewählt.

Klemens sucht nun auch an Isa 6,53 die Beziehung der einzelnen göttlichen Personen zur Kommunion der Neophyten klar zu machen und die Rezitation des trinitarischen Symbolums zu begründen. Das eine steht für ihn und seine Leser fest, daß derjenige, welcher an der neuen Speise Christi teilhat, ihn auch in sich aufnimmt (ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι) und den Erlöser umarmt (τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι). Aber auch der hl. Geist ist dabei vertreten und in der σάρξ Christi versinnbildet[3]);

---

[1]) Paedag. I 6 47,1 (ed. *Stählin* p. 118, 3).

[2]) Paedag. I c. 6 n. 42,1 (p. 115, 16); cfr. Paedag. I 5, 21,1 (*Stählin* I 102, 13) ζητοῦμεν τὴν μητέρα, τὴν ἐκκλησίαν; (103, 12 f): σὺν τῇ νύμφῃ τῇ εἰς σωτηρίαν ἡμῶν βοηθῷ τῇ ἐκκλησίᾳ. Paedag. I 6, 30,2 (*Stählin* 108, 9 f): ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαδίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι, ἐπεί, ὅτε γε μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία, ἡ πίστις.

[3]) Paedag. I 6, 43,2 f (p. 115, 30; 116, 2—4). Vgl. *Th. Sch.*, Aeg. Abendmahlslit. in ihrer Überlief. Paderb. 1912, 75. 80 ff.

Digitized by Google

denn sie wurde durch ihn geschaffen; αἷμα deutet uns widerum τὸν λόγον, seine Erlösungstat an. Die Rolle, welche Gott Vater dabei spielt, charakterisiert er mit den Worten: ἡ τροφή, τὸ γάλα τοῦ πατρός, wodurch οἱ νήπιοι genährt werden[1]).

Nach einer Reihe von Vergleichen aus der Natur leitet nun Klemens allmählich zur Symbolik von Milch und Honig beim Kommunionakte der Neophyten[2]) über, zunächst mit dem Satze: τῷ οὖν γάλακτι, τῇ κυριακῇ τροφῇ, εὐθὺς μὲν ἀποκυηθέντες τιθηνούμεθα, εὐθὺς δὲ ἀναγεννηθέντες τετιμήμεθα τῆς ἀναπαύσεως τὴν ἐλπίδα. Zweifellos bezieht Klemens das erste Stadium auf die Taufe mit nachfolgender Eucharistie; das zweite als das jenseitige Leben, auf das wir der Hoffnung auf Ruhe gewürdigt werden durch die Kommunion.

Und damit kommt er nun zu den weiteren Wirkungen der Kommunion (ἡ . . διὰ γάλακτος τροφή), welche τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, in welchem Honig und Milch fließt (Exod 3,8. 17), verbürgt und πολίτας οὐρανῶν καὶ συγχορευτὰς ἀγγέλων ἀναθρεψαμένη.

Aus der folgenden Exegese[3]), die Klemens Joa 6,51 ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστιν widmet, ist für unsern Zweck nur zu entnehmen, daß beim Kommunionakt die sakramentalen Elemente von Brot und Wein gemischt waren: ‚man muß also wissen, daß ebenso Brot zur Mischung eingebrockt den Wein aufsaugt, und doch das Wasserartige bleibt, so trinkt auch das Fleisch des Herrn, die Himmelspeise, das Blut auf, die himmlischen unter den Menschen zur Unvergänglichkeit ernährend‘[4]).

Im folgenden Paedag. I 49,2 f geht er dann zur Exegese von I Cor 3,2 über: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, wo er

---

[1]) Paedag. I 6, 43,4 (116, 7): δι' οὗ (λόγου) πεπιστευκότες εἰς τὸν θεὸν ἐπὶ τὸν λαθικηδέα μαζὸν τοῦ πατρός, τὸν λόγον καταφεύγομεν.

[2]) Dieselbe auch bezeugt von *Origenes* hom. VI 10 in Ezech (MSG 13,718 B); er findet die Elemente in Ezech 16,11. 12: ‚similam et mel et oleum manducasti‘ angedeutet.

[3]) Paedag. 6, 47,1 (ed. *Stählin* I p. 118, 3).

[4]) Paedag. I 6, 47,1 (p. 118, 7—8).

Digitized by Google

wiederum die enge Verbindung von Taufe und Kommunion ausspricht[1]: ‚Wenn wir zu Christus wiedergeboren wurden, so zieht uns jener, der uns Wiedergeburt zuteil werden ließ, mit eigener Milch auf, mit dem λόγος; denn für jedes Gebärende ist es Pflicht, εὐθὺς dem Kinde Nahrung zu bieten. Wie aber die Wiedergeburt, so ist auch in analoger Weise die Speise für den Menschen eine geistige geworden‘[2]. Wenn wir nur ungefähr 15 Zeilen im Texte überspringen, so setzt sich der Gedankengang ungezwungen fort[3]: ‚Die Milch hat auch mit dem Weine eine gewisse physische Verwandtschaft, wie natürlich zur geistigen Speise das geistige Bad‘. Und nun spielt Klemens wieder auf reale liturgische Handlungen an: ‚Wer also zu der soeben vorgenannten Milch-Feuchtigkeit etwas Wasser hineintrinkt, zieht augenblicklich einen Nutzen daraus. Denn die Vermengung mit Wasser macht die Milch nicht sauer, nicht als ob sie unverträglich wäre, sondern nur mild, weil die beiden Elemente zu einander passen. Dieselbe Gemeinschaft, welche der λόγος zur Taufe hat, dieselbe Vermengung besteht zwischen Milch und Wasser‘.

Nach dem bisherigen Texte zu urteilen, ist auf den Becher mit dem αἷμα Χριστοῦ, denn das ist nach der uns bekannten Symbolik die γάλα, ein Schluck Wassers genommen worden, und zwar um die durch das Taufwasser soeben vollzogene Vereinigung mit dem λόγος zu versinnbilden.

Und nun folgt ein zweiter Akt, der also beschrieben ist: μίγνυται[4]) (beachte das Präsens) δὲ καὶ μέλιτι προσφυῶς (doch wohl im Kelche, oder beim Empfange im Magen) und dieses wiederum zur Reinigung mit der süßen Speise; denn der Logos (d. i. der Kommuniontrank), gemischt mit φιλανθρωπίᾳ, heilt sowohl die Leidenschaften und reinigt von Sünden.

---

[1]) Paedag. I 6, 49,3 (p. 119, 17).
[2]) Paedag. I 6 49,3 (119, 20—22).
[3]) Paedag. I 6, 50,2 (120, 11 f).
[4]) Paedag. I 6, 51,1 (p. 120, 20).

Digitized by Google

Ein dritter Akt[1]): Καὶ μὴν ἔτι μίγνυται τὸ γάλα καὶ οἴνῳ τῷ γλυκεῖ; besonders nützlich ist aber diese Mischung, da ja das Leiden zur Unvergänglichkeit verändert wird. Denn die Milch wird von dem Weine in Molken verwandelt und geteilt . . . In derselben Weise vollzieht sich die Verbindung des Glaubens, die geistige, mit dem beteiligten Menschen (πρὸς τὸν παθητὸν ἄνθρωπον), indem sie die leiblichen Gelüste zerstört und den Menschen εἰς ἀϊδιότητα συστέλλει . . . τοῖς θείοις ἀπαθανατίζουσα.

Klemens führt sein Gleichnis noch weiter fort. Er erinnert an das aus der Milch gewonnene Fett, die Butter, welche auch als Beleuchtungsmaterial dient und vergleicht es mit dem Öle, das der Logos reicht, der die Unmündigen aufzieht und stark werden läßt, ein Vergleich, zu dem er durch Isa 7.15: βούτυρον ἔδεται καὶ μέλι angeregt wurde.

Die Schlußermahnung des Klemens gipfelt in Gedanken, die bereits Paulus (Phil 3,12—15) ausgesprochen; die νήπιοι sind nun τέλειοι und γνωστικοὶ geworden. Die τελείωσις besteht darin, daß man der Sünde abgestorben ist, daß die früheren Verfehlungen der Vergessenheit anheimgegeben sind, und der Christ zum Glauben an das allein Vollkommene wiedergeboren ist.

Das ist der Klemens-Kommentar. Wollen wir in Kürze die greifbaren Punkte herausheben: Als Ergänzung zur Taufe trat im unmittelbaren Anschluß (εὐθύς) die Mitteilung des λόγος zur völligen Vereinigung mit ihm, der Genuß seines Fleisches und Blutes: τὸ γάλα του λόγου. Diese Symbolik steht in Korrespondenz mit der Darreichung von Milch beim Kommunionakte. Es wurde ihr noch Wasser als Symbol der durch die Taufe vollzogenen Reinigung beigemischt; beim dritten Element Honig liegt das *tertium comparationis* in dessen Süßigkeit, welche ebenfalls Reinheit anzeigt. Der Genuß des süßen Weines vollends bedeutet ein Unterpfand für die Ewigkeit, ein Symbol der Vergöttlichung und Unsterblichkeit.

Es erhebt sich noch eine weitere Frage über die Art der Austeilung der Elemente. Nach den Worten des Klemens

---

[1]) Paedag. I 6, 51,1 (p. 120,25).

Digitized by Google

zu schließen: καὶ μὴν ἔτι μίγνυται τὸ γάλα καὶ οἴνῳ τῷ γλυκεῖ, macht es den Eindruck, als ob alle Elemente in den Weinbecher gemischt wurden. Betrachten wir daneben die aegyptische KO, so nennt sie als ersten Becher jenen mit Wasser, als zweiten jenen mit Milch (und Honig), als dritten den Weinkelch. Man möchte fast vermuten, daß mit der Verteilung der einzelnen Elemente auf je einen eigenen Becher auch die Dreiteilung des ursprünglich ungeteilt rezitierten Symbolums bei der Darreichung zusammenhing.

Die symbolische Deutung der Flüssigkeiten mußte der Bischof geben. Die aeg. KO gibt deshalb Anweisungen für die Auslegung, deren Inhalt, ja teilweise Wortlaut, mit jener des Klemens sich nahezu deckt.

Über den einen sakramentalen Becher, in welchem das Brotelement den Wein (das Blut) aufsaugt[1], sprechen sich beide Zeugen in ähnlicher Weise aus; der Unterschied besteht nur darin, daß Klemens die gegenseitige Wirkung der beiden Elemente ausführlich erörtert; ihre Bedeutung für die Gläubigen liegt in ihrer erlösenden Kraft:

Aeg. KO laterc. 74 (*Hauler* 112, 9) calicem vino mixtum propter antitypum . . . sanguinis, quod effusum est *pro omnibus, qui crediderunt in eum.*	*Klem.*[2]) Paedag. I 6, 47,1 f (*Stählin* I 118, 5 ff): οὕτως πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος, καὶ βρῶμα καὶ σάρξ . . . καὶ αἷμα καὶ γάλα, ἃ πάντα ὁ κύριος εἰς ἀπόλαυσιν ἡμῶν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων.

---

[1]) *Klemens,* Paedag. I 6, 47,1 (*Stählin* I 118, 5 f): σάρξ δὲ αἵματι ἄρδεται. τὸ δὲ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται. ἰστέον οὖν, ὅτι ὡς ἄρτος εἰς κρᾶμα καταθρυβεὶς τὸν οἶνον ἁρπάζει, τὸ δὲ ὑδατῶδες ἀπολείπει, οὕτως καὶ ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, . . . ἀναπίνει τὸ αἷμα . . (S. 118, 16): ἐν τῷ αἵματι τῷ αὐτοῦ κοσμήσειν λέγει τὸ σῶμα τοῦ λόγου . . (Z. 23) ἀλλὰ καὶ ἡ σὰρξ αὐτὴ καὶ τὸ ἐν αὐτῇ αἷμα τῷ γάλακτι, οἷον ἀντιπελαργούμενον, ἄρδεταί τε καὶ αὔξεται. Über die Κρᾶσις in diesem Zusammenhang siehe noch S. 118 Zeile 29.

[2]) Vgl. Paedag. I 6, 43,3—4 (*Stählin* S. 116, 5): αὐτὸς γοῦν . . λόγος τὸ αὑτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα, σῴζων τὴν ἀνθρωπότητα. δι' οὗ πεπιστευκότες εἰς τὸν θεὸν ἐπὶ τὸν λαθικηδέα μαζὸν τοῦ πατρός, τὸν λόγον, καταφεύγομεν.

Digitized by Google

Die Parallelen der symbolischen Deutung von Milch, Honig und Wasser seien einander gegenübergestellt!

Aeg. KO: lac et melle mixta simul ad plenitudinem promissionis, quae ad patres fuit, qua[m] dixit terram fluentem lac et mel, qua[m] et dedit carnem suam Christus, per quam sicut parvuli nutriuntur qui credunt, in suavitate verbi amara cordis dulcia efficiens (mit folgendem Zitat aus Homer).

Klemens: Paedag. I 6 34,3 (*Stählin* 110, 30): ἀντιπαραθήσω γὰρ κἀκείνην τὴν γραφήν· ‚εἰςάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν ... ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι‘ ... I Cor 3, 1 f γάλα ὑμᾶς ἐπότισα ἐν Χριστῷ ... cfr. I 6, 36,1 (111 Z. 12); S. 115 Z. 17: ἔσχε ... τὸ παιδίον τοῦτο καλὸν ... τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τὴν νεολαίαν ὑποτροφὴν οὖσαν τῷ λόγῳ, ἣν αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὠδῖνι σαρκικῇ, ἣν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ. Paed. I 6, 49,3 (S. 119, 18): εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστόν, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ. I 6, 51,1 (S. 120, 20): μίγνυται δὲ καὶ μέλιτι προσφυῶς καὶ τοῦτο ἐπὶ καθάρσει πάλιν μετὰ γλυκείας τῆς τροφῆς· μιγνύμενος γὰρ ὁ λόγος φιλανθρωπίᾳ ἰᾶταί τε ἅμα τὰ πάθη καὶ ἀνακαθαίρει τὰς ἁμαρτίας, worauf er Homer A 249 ‚μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή‘, wie auch Ps. 18,11 und 118,103 bezieht.

Die Symbolik des Trunkes Wasser wird beiderseits folgendermaßen erklärt:

Aeg. KO laterc. 74, (*Hauler* 112, 16): aquam vero in oblationem in indicium lavacri, ut et interior homo, quod est animale, similia consequatur, sicut et corpus.

Klemens Paedag. I 6, 50,3 (*Stählin* 120, 11): ναὶ μὴν καὶ συγγένειάν τινα πρὸς τὸ ὕδωρ φυσικωτάτην ἔχει τὸ γάλα, καθάπερ ἀμέλει πρὸς τὴν πνευματικὴν τροφὴν τὸ λουτρὸν τὸ πνευματικόν· οἱ γοῦν ἐπιρροφοῦντες τῷ προειρημένῳ γάλακτι ψυχροῦ ὀλίγον ὕδατος ὠφελοῦνται παραχρῆμα ..., καὶ ἣν ὁ λόγος ἔχει πρὸς τὸ βάπτισμα κοινωνίαν, ταύτην ἔχει τὸ γάλα τὴν συναλλαγὴν πρὸς τὸ ὕδωρ. Δέχεται γὰρ μόνον τῶν ὑγρῶν τοῦτο καὶ τὴν πρὸς τὸ ὕδωρ μῖξιν ἐπὶ κάθαρσιν παραλαμβανόμενον καθάπερ τὸ βάπτισμα ἐπὶ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν.

Die Erklärung des weiteren Vorganges der Beimischung von Süßwein zu der Milch, wodurch letztere in Molken

Digitized by Google

verwandelt wird — nach Klemens ein Symbol der zuteil gewordenen ἀφθαρσία und des ἀπαθανατισμός — findet in der aeg. KO kein Gegenstück. Dagegen entsprechen sich wiederum die Schlußermahnungen[1]).

Aus diesen Einzelvergleichen zu schließen, darf es wohl als sicher gelten, daß Klemens einen Ritus kommentiert hat, wie er in der Taufmesse der aeg. KO beschrieben ist. Die symbolische Deutung der einzelnen Elemente erscheint in der letzteren geradezu als die knappe, greifbare Fassung nach Art eines Exzerptes aus den klementinischen Ausführungen.

Eine Art liturgischer Entwicklung läßt sich wahrnehmbar an der Neophytenmesse verfolgen. Es sind zunächst nur geringe Veränderungen und Verschiebungen, und doch sieht man, wie manche Bestandteile allmählich verschwinden, so die Rezitation des Symbolums während der Kommunionspendung, während die Arkandisziplin des 4. Jahrh. es verlangte, daß die Mitteilung des Glaubensartikels von der Auferstehung des Fleisches erst nach der Taufe erfolgte[2]). Unsere Quelle sind die verschiedenen orientalischen Versionen der aeg. KO. Trotzdem sie im wesentlichen eine geschlossene Gruppe von Denkmälern bilden, läßt sich an ihnen die stufenweise Zerstörung des alten Bildes der Taufmesse wahrnehmen. Dadurch, daß die drei Größen, die aegyptische Kirchenordnung, das Testament unseres Herrn und die Canones des Hippolyt die Taufliturgie überliefern, während im syrischen Gegenstück, dem achten Buch der

---

[1]) Aeg. KO laterc. 74,34 (*Hauler* 113, 34): cum vero haec fuerint, festinet unusquisque operam bonam facere. Ähnliche Mahnungen knüpft Origenes an die parvuli et lactantes in Christo; in Genes hom. IV 6 (MSG 12,183 C): nos vero operam demus tales effici actus nostros, talem conversationem nostram, ut digni habeamur notitia Dei . . .; cfr. in Exod hom. VIII 4. 5 (MSG 12,356 A, 357 D).

[2]) Der Lateiner (laterc. 74,35, *E. Hauler*, Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina fasc. I Lipsiae 1900, 113) bricht unmittelbar zuvor ab, so daß wir dabei auf die oriental. Versionen angewiesen sind.

Digitized by Google

apostolischen Konstitutionen, eine Parallele fehlt[1]), verraten sie unzweifelhaft ihre gegenseitige Abhängigkeit auf Grund einheimisch ägyptischer Tradition.

Die lateinische Version, zweifellos ‚der reinste Repräsentant' der aeg. KO[2]) und zugleich der älteste, leitet die Abendmahlsliturgie nach der Taufe und Firmung mit einer Rubrik ein, daß die Getauften nun sofort mit dem ganzen gläubigen Volke beten dürfen, aber nicht eher, bis sie all das (sc. Taufe und die sich daran anschließende Firmung mit dem dieselbe beschließenden Kusse) erlangt haben[3]). Diese Rubrik überliefern nicht alle orientalischen Versionen; die letztere Mahnung haben nur der Äthiope[4]) und der Araber[5]), nicht aber der Kopte[6]). Die weitere Beschreibung der Erteilung des Friedenskusses, der Herbeibringung der *oblatio* durch die Diakonen, des Dankgebetes des Bischofs über Brot und Wein, über Milch und Honig nach dem Einsetzungsberichte[7]), über Wasser geht in allen Versionen gleichmäßig fort. Auch die Aufforderung, daß der Bischof all das erklären soll, findet sich überall. Der Bischof bricht dann Brot und reicht ein Fragment dar mit den Worten: ‚Panis coelestis in Christo Jesu' (lat.) oder hic est panis coelestis, corpus Jesu Christi (Aeth., Kopt.)[8]). Auch noch

---

[1]) *Funk,* Das Testament unseres Herrn. Mainz 1901, 294.

[2]) *Funk,* Kirchengesch. Abhandlungen und Unters. 1907, 397.

[3]) *Edm. Hauler,* Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia Latina, fasc. I. Lipsiae 1900, laterc. 74,1 f, S. 111.

[4]) *G. Horner,* The Statuts of the Apostles or canones ecclesiastici. London 1904, statute 35, S. 155, Zeile 8—9.

[5]) Ebenda (statute 34), S. 255, 17 f. Vgl. *F. X. Funk,* Kirchengesch. Abh. III S. 383.

[6]) Ebenda, *Horner* S. 319, 10 (statute 46); *F. X. Funk,* Didascalia et Constit. Apostol. II Paderbornae 1906, 111 Zeile 12 f; *H. Achelis,* Canones Hippolyti (T. u. U. VI 4) 1891, 99 f.

[7]) Der Lateiner erklärt die griech. Vorlage: laterc. 74,5 (*Hauler* S. 112): gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum corporis Christi; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem sanguinis. Im Griech. stand offenbar ἀντίτυπος σαρκὸς Χριστοῦ und ὁμοίωμα τοῦ αἵματος Χριστοῦ.

[8]) *Horner* S. 156, 5.


Digitized by Google

darin, daß Presbyter nun die Kelche nehmen sollen, oder wenn solche nicht genügend zugegen sind, Diakonen und in Ordnung dastehen sollen, sind alle Versionen gleich, nicht aber in der nun folgenden Austeilung. Nach dem Lateiner hält der erste einen Kelch mit Wasser, wohl entsprechend der Symbolik, die damit verbunden ist[1]): ‚in indicium lavacri, ut et interior homo, quod est animale, similia consequatur sicut et corpus'; der zweite reicht den Kelch mit Milch und Honig: ‚ad plenitudinem promissionis quae ad patres fuit[2]) (Exod 3,8. 17; 13,5); und der dritte den Weinkelch. Die, welche die Kelche reichen, sollen nun bei jedem einzelnen, der davon trinkt, also dreimal, sagen: zum ersten Kelche wohl *In deo patre omnipotenti;* der Empfangende erwidert ‚*Amen*'. Bei den folgenden: ‚*Et Domino Jesu Christo et spiritu sancto et sancta ecclesia*'. ‚*Amen*'. Wir haben bereits bemerkt, daß hier beim Lateiner eine Lücke ist, indem er nur zwei Aussprüche der austeilenden Presbyter mitteilt, und zwar daß nach *Domino Jesu Christo* oder nach *spiritu sancto* ein ‚*Amen*' des Empfängers ausfiel, und daß es darnach [*et carnis resurrectione*] *et sancta ecclesia* lauten mußte. Für den Ausfall der eingeklammerten Worte beim Lateiner ließe sich ein Versehen des Schreibers namhaft machen, vielleicht aber auch eine Korrektur in der griechischen Vorlage. Wir wissen aus den andern orientalischen Versionen der aegypt. KO, daß der Satz von der Auferstehung des Fleisches, offenbar schon im vierten Jahrhundert, den Neophyten erst nach Empfang der Kommunion mitgeteilt wurde. Die ersten Anzeichen der Geheimhaltung dieses Glaubenssatzes neben jenem ‚der wahrhaft göttlichen Geburt unseres Herrn' und der Zusammenkunft mit ihm finden wir bei *Dionysius von Alexandreia*[3]). Allerdings

---

[1]) Laterc. 74,17 (*Hauler* 112).

[2]) Laterc. 74,13.

[3]) Epist. ad Nepot. de evangel. 1 (ed. *Feltoë* 1904 S. 110, 12) καὶ τοὺς μὲν ἁπλουστέρους ἀδελφοὺς ἡμῶν οὐδὲν ἐώντων ὑψηλὸν καὶ μεγαλεῖον φρονεῖν οὔτε περὶ τῆς ‚ἐνδόξου' καὶ ἀληθῶς ἐνθέου τοῦ κυρίου ἡμῶν ‚ἐπιφανείας' (cfr. Tit 2,13; 2 Thess 2,8) οὔτε τῆς ἡμετέρας ἐκ νεκρῶν

Digitized by Google

scheint es sich da noch um Katechumenen zu handeln. Immerhin ist die Annahme nicht abzuweisen, daß die gesteigerte Arkandisziplin den Ausfall der Worte *‚et carnis resurrectio‘* bei der Rezitation des Symbolums beeinflußt hat[1]).

Anders lauten die orientalischen Versionen. Beim Äthiopen[2]) hält der erste den Honig-Kelch; der zweite jenen mit Milch und spricht bei der Darreichung: θεὸς ὁ πατὴρ παντοκράτωρ. Der dritte hält den Weinkelch, der mit den Worten kredenzt wird: τοῦτο τὸ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Und der Empfänger soll zweimal *‚Amen, Amen‘* sagen. Ebenso soll er beim Empfange des Fleisches Christi *‚Amen‘* sagen, als Symbol der Trinität. Hier ist also schon die Rezitation des kurzen altägyptischen Glaubensbekenntnisses verschwunden; allein ist noch zum Honig-Milch-Kelch, der als zweifacher genommen wird, weil der noch beim Lateiner an erster Stelle stehende Wasserkelch abgeschafft wurde, der Glaubensartikel an Gott Vater erhalten, daneben weiß der Äthiope doch noch von dem Bekenntnis der Trinität, das er in dem dreimaligen *‚Amen‘* ausgedrückt wissen will, während für den Weinkelch eine neue sakramentale Formel auftritt. Es liegt gerade darin das Resultat einer gewissen strengeren Auffassung, welche die sakramentale Bedeutung des Weinkelches in der Formel zum Ausdruck bringt, während dieser in früherer Zeit so ziemlich auf der Stufe der andern Kelche stand.

ἀναστάσεως καὶ ‚τῆς πρὸς αὐτὸν ἐπισυναγωγῆς‘ (2 Thess 2,1) καὶ ὁμοιώσεως (cfr. 1 Joa 3,2).

1) Im eigentlichen Taufsymbol (aeg. KO lat. versio laterc. 73,10, *Hauler* S. 110) ist der Satz natürlich genannt.

2) *Horner* S. 156, 8 f. Das allmähliche Verschwinden mag damit zusammenhängen, daß die trinitarische Formel εἷς πατὴρ ἅγιος, εἷς υἱὸς ἅγιος, ἓν πνεῦμα ἅγιον, welche bereits Klemens von Alex. kennt, nun vom Volke vor der Kommunion rezitiert wurde, so daß das nochmalige Glaubensbekenntnis als Tautologie empfunden wurde. Der geschichtliche Entwicklungsgang mag folgender gewesen sein. Zuerst trinit. Bekenntnis der Neophyten nach der Kommunion, dann des ganzen Volkes vor derselben und Wegfallen des ersteren.

Digitized by Google

Der Kopte und der Araber zeigen eine noch fortgeschrittenere Entwicklung[1]): Jegliche Anspielung auf eine trinitarische Formel ist vollends abhanden gekommen. Die Darreichung von Milch und Honig fand noch statt, aber wie es scheint, ohne Formel; dagegen ist aller Wert auf den Weinkelch gelegt, bei dem nun die Formel wieder mitgeteilt ist: *Hic est sanguis Jesu Christi, Domini nostri*, worauf der Empfänger nur ein ‚*Amen*‘ spricht.

Sämtliche orientalische Versionen der aeg. KO schließen ihren Bericht mit der Ermahnung zu einem gottgefälligen Leben und mit der Bemerkung, daß die Getauften auch schon über die Auferstehung des Fleisches und über alles andere, genügend Unterricht erhielten[2]).

Nach all den angegebenen Varianten im Gegensatze zum Lateiner müssen wir urteilen, daß die erste Entwicklung über die Grundschrift des dritten Jahrhunderts hinaus beim Äthiopen vorliegt, indem er zwar noch eine Reminiszenz an das ursprüngliche Symbolum bei der Darbietung der Kelche behielt, aber die Spendung des Honig-Milchkelches nur noch mit einem Satze des Symbolums sich vollziehen läßt, während die sakramentale Formel zum Weinkelche die Hauptsache bildet. Wir können hier wiederum die Beobachtung machen, daß der Äthiope den Vorrang vor dem Kopten und Araber verdient, welche eine weitere Entwicklung in der Unterlassung jeglicher trinitarischer Anspielung darstellen.

Ein weiteres Stadium der Entwicklung stellen zwei andere Dokumente dar: das Testament unseres Herrn und die sog. Canones Hippolyts. Bevor das Testament unseres Herrn aeg. Boden verließ und nach Syrien hinüber wanderte, war es in Ägypten teilweise nur

---

[1]) Kopte, *Horner* S. 320, 1; Araber, *Horner* 255,29.

[2]) Aeth., *Horner* S. 156, 23; Araber *Horner* S. 256: *Sahide* S. 320, 15 f. Eine solche Mahnrede ist von Klemens von Alexandrien erhalten: ὁ προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους (*Stählin*, Klemens von Alex. Schriften III. Bd. 221, 15); diese Κλήμεντος παραγγέλματα behandeln die Tugenden des Christen im praktischen Leben.

Digitized by Google

eine Neuauflage der Kirchenordnung[1]), unter einem auktoritativeren Namen ausgegeben, als zuvor. Wir sehen auch hier die genuin ägyptische Herkunft noch, indem es entsprechend seiner Vorlage die sog. Katechumenenmesse nicht überliefert[2]), sondern sofort die Liturgie mit dem Gläubigengebet eröffnet. Gegenüber der aeg. KO ist hier der Kuß nicht erwähnt, wohl aber die Hereinbringung der Gaben durch den Diakon, das Dankgebet des Bischofs über Brot und Wein, welcher mit Wasser gemischt ist. Die Symbolik der Mischung wird in ganz ähnlicher Weise wie in der ägypt. KO beschrieben[3]) (ad significandum sanguinem ad aquam lavacri, ut et homo interior, qui spiritualis est, mereatur ea, quae sunt similia, quemadmodum et corpus). Der Kelch mit Milch und Honig hatte keine Verwendung, sobald das Testament nach Syrien übersiedelte[4]), da hier der Gebrauch der beiden Flüssigkeiten sich nie einbürgerte, ja verpönt war. Die Kommunion geschieht unter der Formel: *Corpus Jesu Christi, Spiritus sanctus, in sanationem animae et corporis.* Auch hier hat sich noch ein Rest des trinitarischen Symbolums bewahrt. Die Diakonen hatten mit Wedeln Fliegen ferne zu halten. Es reiht sich eine strenge Vorschrift über das Verschütten des Kelches an und eine Drohung gegen den, der es gesehen hat, aber verheimlicht. Dann folgt wie in der aeg. KO eine Mahnung zu guten Werken. Und zum Schluß sollen sie noch über das Dogma der Auferstehung des Leibes unterrichtet werden; denn vor dem Empfang der Taufe

---

[1]) Vgl. *P. Drews,* Rahmani, Testamentum D. N. J. Chr., Theolog. Studien und Kritiken 74, Gotha 1901, 146. 158.

[2]) *Ign. Ephr. II Rahmani,* Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Moguntiae 1899, S. 131 (lib. II c. 10). Vgl. dazu *E. Schwartz,* Über die pseudoapostol. Kirchenordnungen (Schriften der wissensch. Gesellschaft zu Straßb. Heft 6), Straßb. 1910, S. 8 f, 11, 27.

[3]) *Rahmani* S. 133.

[4]) Vgl. *Drews,* Theol. Studien und Kritiken 1901, 145. 156. Die Canones Basilii can. 106 (*Riedel,* Die Kirchenrechtsquellen des Patr. Alexandr. 1900 S. 283) erwähnen nur: Die Täuflinge bringen nach der Firmung ihre Opfer (das Brot). So kommunicieren sie zum ersten male vor der Gemeinde und danken für diese Gnade vielfach.

Digitized by Google

darf keiner ein Wort über die Auferstehung erfahren. Denn das ist das neue Gebot[1]), welches einen neuen Namen hat, das nur derjenige kennt, der (die Taufe) empfing.

Abgesehen von der syrischen Eigenart, daß die Verwendung von Milch und Honig wegfiel, zeigt das Testament noch kaum einen Fortschritt gegenüber den orientalischen Übersetzungen der aeg. KO; jedenfalls ist die Vorlage unbedingt wiederzuerkennen. Der Kommunionritus ist etwas einfacher gestaltet, einige Vorschriften zB. über das Geheimnis von dem Dogma der Auferstehung sind verschärft und neue hinzugekommen, hauptsächlich am Schlusse. Der Diakon darf einem Presbyter nicht die Kommunion reichen, sondern nur die Patene oder die Pyxis abdecken, dagegen darf er dem Volke die Kommunion mit der Hand reichen, ebenso in Abwesenheit eines Presbyters im Notfalle taufen. Zwar gehören diese Direktiven nicht mehr zur Grundschrift des Testamentum, vielleicht ist dieser Anhang syrischem Usus zuzuschreiben, aber sie zeigen, in welcher Zeit die Taufmeßliturgie noch gebraucht wurde. Wenn wir das Testament in der griechischen Grundschrift, welcher die uns syrisch überlieferte Form am nächsten kommt, (in die Mitte oder) an das Ende des 4. Jahrh.[2]) setzen, so mag die darin beschriebene Taufmesse in dieselbe Zeit datiert werden.

Die Beibehaltung der ägyptischen Eigenarten dieser Liturgie ist noch in den arabischen Canones Hippolyts wahrzunehmen, welche wir fast gleichzeitig mit der Grundschrift

---

[1]) Es wird dieser Satz Johannes in den Mund gelegt und mag auf Apokal. II 17 zurückgehen.

[2]) Vgl. *Drews,* Theol. Studien und Kritiken 1901, 156 f nach *Harnack,* Sitzungsberichte der kgl. Preuß. Akad. 1899, 886 und *Achelis,* Theol. Literaturzeitung 1899, 704 f.

[3]) *H. Achelis,* Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts. Erstes Buch. Die Canones Hippolyti. Leipzig 1891 (T. u. U. VI 4), cap. 19, § 141—153. *W. Riedel,* Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 213 f. *P. Drews,* Theolog. Studien und Kritiken 1901, 158 bemerkt in den Canones Hipp. da und dort jüngere Züge als im Testament.

Digitized by Google

des syrischen Testaments ansetzen möchten. Der Beginn ist fast gleichlautend, wie in der aeg. KO, disponiert: Gebet mit den Gläubigen, Erteilung des Friedenskusses, kurze Andeutung über die Gabenherbeibringung des Diakon und des Dankgebets durch den Bischof. Dann wird die Kommunion dem (gläubigen) Volke am Altare ausgeteilt. Es folgt nun der Kommunionakt für die Neugetauften. Jetzt erst geschieht der Kelche mit Milch und Honig Erwähnung, welche von den Presbytern hereingebracht werden, die auch über die Bedeutung Aufschluß geben (doceant eos qui communicant, iterum se natos esse ut parvuli, quia parvuli communicant lac et mel). Sind keine Presbyter da, so sollen Diakonen die Kelche bringen. Nun reicht der Bischof den Neophyten die Kommunion mit den Worten *‚hoc est corpus Christi'* resp. *‚hic est sanguis Christi'*, worauf die Empfänger mit *‚Amen'* antworten. Dann nehmen sie auch von Milch und Honig, deren Genuß Wirkungen zugeschrieben werden, die sich im altägyptischen Kommuniongebete des 2. Jahrh. oder bei *Clemens Alexandrinus*, oder aber in der aeg. KO teilweise wiederfinden: *memoria saeculi futuri*, die andern Wirkungen auch in aeg. KO: *dulcedo bonorum, quae sunt studium eius, qui non credit ad amaritudinem, neque dissipentur*. Und nun sind die Getauften vollkommene Christen. Es sind Vorschriften über das Fasten vor der Kommunion und die Fasttage angefügt. Nach allen Anhaltspunkten zu schließen, war manches aus der Abendmahlsliturgie der Neugetauften, wie sie die aeg. KO hatte, nicht mehr zeitgemäß. Die Kommunion der Neophyten ist ein Akt für sich. Die Herbeibringung von Milch und Honig und die Belehrung darüber geschieht erst nach der sakramentalen Kommunion von Presbytern.

Die äthiopische Version der sog. aeg. KO hat eine zweite Taufmessebeschreibung[1]), welche ein jüngeres Ritual darstellt. Sie setzt eine vorgeschrittenere Entwicklung der Abendmahlsliturgie voraus. Die sog. Ka-

---

[1]) *G. Horner*, The Statuts of the Apostles or canones ecclesiastici, London 1904, S. 176,18—178,19 (stat. 40).

Digitized by Google

techumenenmesse ist in der Überlieferung mit der eucharistischen Liturgie vereinigt. Das Gemeindefürbittengebet ist zu Beginn der Messe (*Kiddās*) in einzelne bestimmte Gebete aufgelöst und umgeformt. Daneben scheinen im Ritus Berührungen mit dem Testament des Herrn vorzuliegen, so zB. gleich mit der Stellung des Friedenskusses.

Die Katechumenen waren entlassen. Es erfolgte ein dreifaches Gebet, eines für den Frieden, das zweite für die Versammlung, das dritte für den Patriarchen.

Danach rief der Diakon laut[1]): Wer nicht zur Kommunion zugelassen ist, soll sich entfernen. Keiner der Katechumenen darf hier dabeistehen. Der Subdiakon öffne[2]) die Türen, und dann soll er nochmals sagen: Wer nicht zur Kommunion zugelassen ist, entferne sich. Dann spricht der Diakon[3]) zum Volke: ἀσπάσασθε ἀλλήλους [ἁγίῳ φιλήματι]. Nachdem nun die Gläubigen sich die Begrüßung ernst gegeben haben[4]), ruft der Archidiakon: Schließt die Türen, Subdiakonen.

Es folgt noch eine Rubrik zum Gebet für die Gemeinde[5]). Wenn nämlich der Bischof oder ein geweihter Priester die Taufe gespendet hat, dann soll er nicht sagen: Ist kein Katechumene da, der nicht zur Versammlung gehört, noch ist hier ein Feind (Hs b liest dafür: der nicht opfert): vielleicht weil man es ‚für deplaziert oder gegenstandslos hielt‘[6]).

Nun kommt die Anweisung über die Verwendung des Kelches (wohl mit Wasser), dann von Milch und Honig, die nur am Tauftage selbst und zwar nach der προσφορά

---

[1]) Die Hss der äthiop. Version haben verschiedene Varianten, welche Horner S. 394 angibt. Vgl. *P. Drews,* Über altägyptische Taufgebete. Zeitschrift für Kirchengesch. XXVIII 1907, 249, 296.

[2]) Die beste Hs b (Brit. Mus. or. 794) liest hier: schließe.

[3]) Die Hs b liest hier: ‚Die Diakonen sollen nähertreten lassen und er soll sagen‘.

[4]) Hs b: Und ehe sie empfangen (sc. den Kuß). Zweifellos hat b den natürlichsten Gang der Geschehnisse bewahrt; s. *Drews,* Zeitschr. f. Kirchengesch. 1907, 295.

[5]) Nach b lautet sie: Das ist in der Tat das Hochzeitsfest (?).

[6]) *Drews* aaO. S. 296.

Digitized by Google

mit dem Brot und dem Weinkelch dargebracht werden sollen[1]), sie sollen auch miteinander gesegnet werden. Nur diejenigen, welche zum erstenmal (die Kommunion) empfangen, sollen davon erhalten.

Und dann soll der Bischof die Danksagung über die Milch sprechen. Das Gebet[2]) hat keine Verwandtschaft mit ähnlichen früheren oder späteren, spielt auf die Wirkungen der Taufe an mit einer Symbolik des Milchempfanges, welche die Mutter Kirche spendet. Dann wird die Kommunion gespendet mit der Formel τοῦτο τὸ σῶμα Χριστοῦ, worauf der Empfangende *,Amen'* antwortet; und der Kelch: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα Χριστοῦ mit einem zweifachen *,Amen'* als Antwort. Und dann sollst du folgendes beten, nachdem du deine Hand auf ihr Haupt gelegt hast: Εὐχαριστῶ σοι κύριε, d. h. ein Dankgebet für den Empfang der Taufe und die Nachlassung der Sünden, für die Gnade des hl. Geistes, für den Leib und das Blut des Herrn. Daran schließt sich eine Bitte um Erhaltung dieser Gnadengaben und eine Doxologie διὰ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ κτλ.

Von dem früheren Ritus ist nur noch die Verwendung von Milch und Honig, und eine leise Anspielung auf das trinitarische Bekenntnis wahrzunehmen; denn bei der Austeilung des Kelches sollte ein doppeltes *,Amen'* gesprochen werden. *Ed. v. d. Goltz*[3]) vermutete, daß manche Stücke hippolytheisches Gut verraten; er rechnete dazu besonders die Danksagung über die Milch. Andere Teile, hauptsächlich diejenigen zwischen dem 3fachen Fürbittengebet und der eigentlichen Anaphora, möchte er einer zweiten Quelle zu-

---

[1]) D. h. vom Bischof bei seinem Darbringungsakte nach dem Einsetzungsbericht, *Drews,* Zeitschr. für Kirchengesch. 1907, 297.

[2]) Das Gebet in deutscher Sprache und griech. Rekonstruktion bei *Ed. v. d. Goltz,* Die Taufgebete Hippolyts, Zeitschr. für Kirchengesch. XXVIII 1906, S. 47 f 49. Vgl. *Usener,* Milch und Honig, Rhein. Museum N. F. Bd. 57, 1902, 177 f.

[3]) Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVII 1906, 48 ff (Stücke Nr. 40—50), dazu *P. Drews,* Über altägyptische Taufgebete, Zeitschrift für Kirchengesch. XXVIII 1907, 294 ff.


Digitized by Google

weisen, welche dem vierten Jahrhundert angehören möchte. *P. Drews* hatte eine Nachprüfung seiner Sätze gehalten und ebenfalls anerkannt, daß zwei Quellen in (dem Taufritual[1]) und) der daran anschließenden Abendmahlsliturgie zu einem Ganzen verschmolzen sind. Bevor wir die wertvollen Aufsätze von *Ed. v. d. Goltz* und *Drews* gelesen hatten, war die obige Teilung in ältere und jüngere Bestandteile in der Liturgie der äthiopischen Kirchenordnung geschieden, und zwar auf Grund der Weiterbildung, welche in diesem neuen Ritual vorliegt. Dasselbe Resultat, welches *P. Drews*[2]) betreffs des eigentlichen Taufritus erreichte, daß die nun vorliegende Gestalt dem 5. Jahrh. angehört, können wir für die Taufmesse feststellen.

Mit der Verschiebung der Darbringung der Kelche in die eigentliche Opferung mag auch die Verlesung der μυσταγωγία im Testament nach der Katechumenenentlassung an den Tauftagen: Epiphanie, Ostern, Pfingsten zusammenhängen. Hierin erhielten die Neugetauften den Unterricht in den Sakramenten, speziell auch der Eucharistie, woran der einzelne Bischof die Erklärung der Symbolik anknüpfen konnte. Selbst nachdem die Verwendung der drei Kelche in der griechischen und koptischen Kirche Ägyptens[3]) mit dem Aufkommen der Kinderkommunion wegfiel, hatte die äthiopische Kirche sie allein beim Taufakte beibehalten.

Das erste und wohl früheste Beispiel, wo die ganze Abendmahlsliturgie durch die bloße Kommunion der Getauften und Gefirmten ersetzt wurde, haben wir in dem Taufbuch der äthiopischen Kirche, welches *E. Trumpp*[4])

[1]) *Drews*, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1907, 294.

[2]) Zeitschr. f. Kirchengesch. 1907. S. 281. 282. 284.

[3]) Die jüngeren Ritualien wissen nur von einer Kommunion nach der Taufe (ohne Honig — Milchkelch) s. die Rubrik am Schluß des Tauf- und Firmungsritus des arab. Testaments: *Baumstark*, Oriens christ. I 1901, 45: et sacra mysteria eis dentur et in pace dimittantur, quoniam circa omnia in congregationem populi fidelium recepti sunt. *H. Denzinger*, Ritus oriental. I Wirceb. 1863, 211, 221 Anm.

[4]) Das Taufbuch der äthiopischen Kirche. Äthiopisch u. deutsch, Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der k. bayer. Akademie der Wissenschaften XIV. Band. III. Abt. 1877—1878, 149 f.

Digitized by Google

zuerst herausgab. Es ist älter als die andern äthiopischen Taufbücher (wahrscheinlich deren Vorlage) und läßt uns einen klaren Einblick in die sich vollziehende Umwandlung tun. Die 3 Gebete περὶ εἰρήνης, περὶ ἐπισυναγωγῆς, περὶ τοῦ πάπα (πατριάρχου), welche in der äthiopischen Taufmesse den Eingang bildeten, sind beibehalten worden, erhielten aber ihren Platz im eigentlichen Taufritual[1]) und zwar nach Verlesung des Evangeliums (Joa 3,1—21), vor der Wasserweihe mit Öl und Chrisam; es trat noch hinzu ein Gebet ‚für diejenigen, welche ihre Namen angegeben haben'.

Nach der Firmung, welche nach der bis heute geltenden orientalischen Praxis sich sofort an die Taufe anschloß und, wie die äthiopische Kirchenordnung verrät, auch durch einen geweihten Priester, wenn er die Taufe vollzog, gespendet wurde[2]), sollen die Getauften[3]) ‚von dem heiligen und lebendigmachenden Geheimnis' empfangen, indem der Priester an ihrer Statt den Glauben bekennt; sie sollen essen das Fleisch und trinken das teure Blut unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Und darauf soll man denen, welche in Jesu Christo (wieder) geboren worden sind, Milch (und) unverfälschten (Honig) geben und er (d. i. der Priester) soll wiederum seine Hand auf sie legen'; es folgen zwei Handauflegungsgebete, von denen das erste sich in der aeth. Kirchenordnung fand und öfters in den jüngern äthiopischen und alexandrinischen Taufliturgien wiederkehrt[4]).

Die äthiopischen Taufritualien lassen nach der Erteilung des *corpus sanctum* und *sanguis venerandi Domini* den Diakon noch Milch und Honig dem Getauften reichen mit den Worten: *lac et mel immaculatum in regenerationem. Amen*[5]).

---

[1]) *Trumpp* S. 152. 176 f. [2]) Ebda S. 153. [3]) Ebda S. 182.

[4]) *P. Drews,* Zeitschr. für Kirchengesch. XXVIII 1907, 297.

[5]) *Denzinger* 231 f. Das äthiopische Taufbuch, welches in lat. Übersetzung durch Petrus Tesfa Sion 1548 publiziert wurde (MSL 138,930), hatte nur den Taufritus, nicht den der Firmung und Kommunion bekannt gegeben.

Digitized by Google

Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus (AG 25,1–12)

Von **Urban Holzmeister** S. J.—Innsbruck

(Erster Artikel)

---

1. Zu den Abschnitten der Apostelgeschichte, welche in den Augen der ungläubigen Kritik schonende Duldung oder gar beifällige Zustimmung gefunden haben, gehört nicht an letzter Stelle der anschauliche Bericht über das würdevolle Auftreten des gefangenen Völkerapostels vor den römischen Statthaltern in Cäsarea. Unter diesen langwierigen Verhandlungen ist es namentlich die vorletzte Szene, welche Interesse und Billigung gefunden hat: Der hl. Paulus macht von seinem römischen Bürgerrecht Gebrauch und appelliert vom Forum des Statthalters Festus an die höchste Instanz, das Kaisergericht in Rom. Jene Stimmen, welche vor 6 Jahrzehnten diesen Bericht fast ganz verwarfen[1]) oder gar den hl. Paulus nicht als römischen Bürger gelten ließen und dadurch sogar die Möglichkeit des hier Erzählten anzweifelten oder leugneten[2]), sind heute verstummt; man erkennt ohne weiteres an, daß uns hier ein wahres historisches Faktum vorliegt.

---

[1]) *F. Chr. Baur*, Paulus I² 238—42; *Zeller*, AG, Stuttgart 1854 288—90; *Overbeck*, AG (Kurzg. Handbuch von *de Wette* I⁴ 4, Leipzig 1870) S. 414 A. 422—25.

[2]) *Renan* (S. Paul p. 256 f), *Overbeck* (S. 266 f A.) und die anderen Vertreter dieser Meinung bei *H. J. Holtzmann*, Handkommentar I 2³ S. 11.

Digitized by Google

Bezeichnend für diesen Umschwung der Meinung ist das Resultat jener Kritiker, welche vor zwei Jahrzehnten die Quellenfrage der Apostelgeschichte behandelten. Aus dem chaotischen Wirrsal dieser alles zerstückelnden Kritik hebt sich als einer der wenigen festen Punkte das Resultat heraus: die Verhandlungen in Cäsarea vor Felix und Festus von 23,33 bis mindestens 25,12 gehören der Grundschrift an, welche auf einen Apostelschüler — anscheinend Lukas — zurückgeht und der wenigstens in der Hauptsache historische Treue nicht abgesprochen werden kann. Zu diesem Ergebnis gelangten *Sorof, Spitta, Clemen, Jüngst, Joh. Weiß* und *Hilgenfeld;* nur der ultraradikale Holländer *van Manen* will auch hier eigene Wege wandeln [1]).

[1]) *Martin Sorof* (Die Entstehung der AG, Berlin 1890 S. 40, 104) schreibt dem Lukas-Bericht den ganzen Abschnitt 23—26, 32 zu; *Fr. Spitta* (Die AG, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, Halle 1891) versetzt 23,29—28,16 mit Ausnahme von $2^1/_2$ Versen der Rede vor Felix in die wertvolle, wahrscheinlich von Lk verfaßte Quelle A; nach *C. Clemen* (Die Chronologie der paulinischen Briefe, Halle 1893 S. 143) ,läuft die von Lk verfaßte Historia Pauli von 24,23 bis 25,23 ohne Unterbrechung weiter'; die Rede des Tertullus zeigt indes Spuren der Tätigkeit des Redactor antijudaicus, während die des Paulus dem Redactor judaicus zugeteilt werden muß. *J. Jüngst* (Die Quellen der AG, Gotha 1895 S. 226) versetzt 23,30—25,24a in die ,ältere, wertvolle, wahrscheinlich von Lk stammende Quelle A' mit Ausnahme von wenigen Versen der Paulusrede vor Felix (24,14c—16.20. 21) und des Verses 25,8. *A. Hilgenfeld* (Die AG u. ihre Quellen VIII ZwTh XXXIX 1896 536—43) streicht in den beiden Kapiteln wieder einige Worte der Rede vor Felix, dann 24,25 u. 25,8 als Zutaten des Auktor ad Theophilum, schließt aber mit 25,12, da von 25,13 bis 26,32 wieder jener tendenziöse Überarbeiter das Wort führen soll. Vgl. Acta ap. graece et latine, Berolini 1899 p. 298. Endlich will auch *J. Weiß* (Über die Absicht und den literarischen Charakter der AG, Göttingen 1897 S. 46 f) den ganzen Schlußteil des Buches der Quelle A zuschreiben, mit Ausnahme einiger ,Enklaven des Bearbeiters oder Gesamtverfassers'. Solche finden sich Kap. 24 in der Rede V. 3. 10. 14—17. 20. 21 und V. 24—26 (die ,inhaltslose Episode' mit Felix und Drusilla, welche ,den Eindruck macht, der Parallele Agrippa und Festus nachgebildet zu sein'). Überdies werden auch 25,26. 38 sowie Teile der Verse 9 u. 10 als eingeschoben erklärt. — Zu andern Resultaten kam *van Manen* (Paulus I: De Handelingen der Apostelen, Leiden 1890 119 f). Die Kapitel 24—26 gehören nach ihm nicht in die um 100 verfaßten ,Handelingen von Paulus', sondern sie sind ein Werk des erst um 125—150 schreibenden Redaktors, der die Werke des Josephus Flavius

Digitized by Google

2. Es ist demnach nicht zu verwundern, wenn auch in den protestantischen Kommentaren die Gerichtsszenen in Cäsarea, besonders die erste und zweite, als historisch anerkannt werden. Diese erfreuliche Rückkehr zur Tradition ist nicht nur in den im konservativen Geiste gehaltenen Erklärungen von *Nösgen*[1]), *K. Schmidt*[2]), *O. Zöckler*[3]), *Bernh. Weiß*[4]) und *Fr. Blaß*[5]) zu bemerken, sondern auch in den als sehr kritisch bekannten von *H. H. Wendt*[6]) und, allerdings mit Beschränkung auf die Appellationsszene, bei *H. J. Holtzmann*[7]) und *R. Knopf*[8]).

Harnack will auch hier manche ‚Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten' entdeckt haben[9]) und behauptet, daß Lk ‚einige Akzente aufgesetzt hat'[10]), wird aber im allgemeinen der Erzählung gerecht[11]). *Jülicher*, welcher bekanntlich dem 2. Werke des hl. Lukas sehr skeptisch gegenüber steht, unterläßt es, auf die Szene Angriffe zu machen[12]). — Man sieht also, welche bedeutsame Wendung nach rechts die ungläubige Bibelkritik seit *Baur* und *Overbeck* hier gemacht hat.

Auch Profanhistoriker und Juristen haben der anschaulichen Darstellung des hl. Lukas ihr Lob gespendet und sie als richtig anerkannt. *Theodor Mommsen* hat in

---

benützte (S. 136 f 149) und die Gefangenschaft des Paulus erfunden hat (S. 138). Die Theorien dieses Vertreters der alleräußersten Linken haben keine Beachtung gefunden. Vgl. zum ganzen das Referat von *W. Heitmüller*, Die Quellenfrage in der AG, Theol. Rundschau II (1899) 47—59; 83—95; 127—140.

[1]) Kommentar über die AG des Lk, Leipzig 1882.

[2]) Die AG I, Erlangen 1882.

[3]) Kurzgef. Kommentar zum N. T. II 2².

[4]) Das N. T. III 1 Leipzig 1902 = TU IX 3 u. 4.

[5]) Acta Ap. Gottingae 1895.

[6]) Im Kritisch-ex. Kommentar von H. A. W. Meyer⁸, Göttingen 1899, S. 381 wird an der Szene vor Festus ‚Anschaulichkeit und Glaubhaftigkeit' gerühmt.

[7]) Handkommentar zum N. T. I 2³, Tübingen 1901.

[8]) Die Schriften des N. T. von Joh. Weiß I 2, Göttingen 1907, S. 109 f.

[9]) Die AG, Beiträge zur Einleitung ins N. T. III, Leipzig 1908, S. 164. Vgl. Neue Untersuchungen zur AG (Beiträge zur Einleitung in das N. T. IV, Leipzig 1911) S. 56 Anm. 2.

[10]) AG S. 181.

[11]) Die AG 180.

[12]) Einleitung⁷ S. 31. 411.

Digitized by Google

einer seiner letzten Arbeiten ‚Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus' zum Gegenstand einer besondern Untersuchung gemacht[1]). Der gewiegte Historiker und Jurist scheut sich nicht, seine Anerkennung über den vorliegenden Bericht offen auszusprechen, indem er ihn ‚in allem wesentlichen historisch korrekt'[2]), ja den Hauptbericht (25,9—12), ‚der nirgends Anstoß gibt'[3]), einfachhin ‚tadellos' nennt[4]) und ihn, weil er ‚ein lebendiges Bild des Strafprozesses vor dem Statthalter gibt'[5]), als ‚vortrefflich' bezeichnet[6]). *Mommsen* schließt den Artikel mit einer Bemerkung über die Eigenart der hier erzählten Appellation, welche den Wert dieser Perikope für die Geschichte des römischen Rechtes hervorhebt: ‚In lebender Gestalt tritt uns [dieses] aus unsern Rechtsquellen verschwundene Verfahren lediglich entgegen in dem Bericht der Apostelgeschichte über den Majestätsprozeß des Paulus vor dem Statthalter von Judäa Porcius Festus'[7]).

3. In den letzten Jahrzehnten wuren zwar, wie oben n. 1 ausgeführt ist, die in den Kap. 24 u. 25 mitgeteilten Reden noch heftig angegriffen; über die daselbst erzählten Handlungen erscheint fast nur der eine Vorwurf: Der Bericht über den Prozeß vor den zwei Prokuratoren Felix und Festus enthält eine ‚Doppeldarstellung'; eine Wiederholung des Prozesses, die so ähnlich verlaufe, sei aber nicht anzunehmen und somit ist eine der beiden Verhandlungen zu streichen. In diesem Sinne äußerten sich namentlich *C. Weizsäcker*[8]), *O. Pfleiderer*[9]) und *H. J. Holtzmann*[10]). *Weizsäcker* läßt die Berufung als historisch gelten, streicht aber die zweijährige Gefangenschaft und

---

[1]) Zeitschrift f. neut. Wissenschaft II [1901] 81—96. Dieser Aufsatz wird im folgenden mit dem Stichworte ‚Rechtsverhältnisse' zitiert, das große Werk ‚Römisches Strafrecht' (Handbuch d. deutschen Rechtswissenschaft I 4. Leipzig 1899) als ‚Strafrecht'.

[2]) Rechtsverhältnisse S. 95, der volle Text ist zitiert unten n. 40.

[3]) Ebd. S. 93, siehe unten n. 48.

[4]) Ebd. S. 93 Anm. 1.

[5]) Strafrecht S. 239 Anm.

[6]) Ebd. S. 243 Anm. 1.

[7]) Rechtsverhältnisse S. 96.

[8]) Das Apostolische Zeitalter[3] 455—461.

[9]) Urchristentum[2] II 528.

[10]) Handkommentar I 2[3] S. 148.

Digitized by Google

muß somit die Appellation ‚wahrscheinlich kurz, nachdem er [Paulus] in Jerusalem gefangen genommen war' (S. 461), ansetzen. Auch *H. J. Holtzmann* gibt der Darstellung des 25. Kapitels den Vorzug vor der im vorausgehenden Kapitel enthaltenen.

Allein diese Anschuldigungen sollten in Zukunft von keinem besonnenen Forscher mehr vorgebracht werden, nachdem ein gewiß unverdächtiger Zeuge, *Th. Mommsen,* über sie das vernichtende Urteil gefällt hat: ‚Mir scheint es arge Hyperkritik zu sein, wenn zB. *Weizsäcker* hier [AG 23—25] tiefgehende Interpolationen erkennen will. Wie ist es möglich, die zwiefache Anklage des Apostels vor dem römischen Gericht als redaktionell zusammengeklitterte Doppelerzählung und demnach eine derselben als Fiktion zu betrachten? Nichts ist glaublicher als die Wiederaufnahme der Kriminalklage unter einem andern Statthalter, nachdem die erste nicht zur Verurteilung geführt hat, und selbstverständlich verlaufen beide Verhandlungen in analoger Weise'[1]).

4. Indes ist *Mommsens* besonnenes Urteil auf Widerspruch gestoßen. *Eduard Schwartz,* Professor der Philologie in Freiburg i. B., veröffentlichte[2]) einen Artikel ‚Zur Chronologie des Paulus', in dem er namentlich den Bericht des hl. Lk über die zwei Gerichtsverhandlungen einer zersetzenden Kritik unterzieht und durch Tilgung von mindestens zwei Dritteln des vorliegenden Textes den ganzen Hergang, speziell auch die Appellation in einem veränderten Lichte erscheinen läßt.

Es empfiehlt sich nicht, solche von ganz subjektiven Grundsätzen getragenen Ausführungen zum Hauptgegenstand einer Untersuchung zu machen. Indes sollen die von *E. Schwartz* erhobenen Einwürfe, die meines Wissens bisher keine Beachtung gefunden haben, im Laufe der Abhandlung einer objektiven Prüfung unterzogen werden. Auch *Th. Mommsen* erhebt trotz des eben n. 2 erwähnten anerkennenden Gesamturteils mehrere Einwürfe gegen einzelne Punkte des zu behandelnden Berichtes. Die reichhaltige Perikope bietet auch sonst einige Probleme, welche

---

[1]) Rechtsverhältnisse S. 87. — *Fr. Spitta* lehnt es gleichfalls ab, hier zwei Parallelerzählungen zu erblicken (AG S. 282 f). Indes ist sein Hauptgrund weit weniger einwandfrei: es ‚findet sich nirgends die charakteristische Steigerung des Berichtes aus [der Quelle] A durch [den Parallelbericht] B' S. 282.

[2]) Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-hist. Klasse, 1907 S. 263—299 = NGW 1907.

Digitized by Google

sie für eine genauere Untersuchung und zusammenfassende Darstellung empfehlen, besonders, da sich in Kommentaren nur da und dort zerstreut einige kurze Angaben finden.

Des notwendigen Verständnisses halber sei eine kurze Untersuchung vorausgeschickt über den Verlauf des Prozesses unter der Amtsführung des Felix, der die entfernte Vorgeschichte der Appellation bildet. Die eigentliche Untersuchung umfaßt folgende Abschnitte: § 2. Die Anklagepunkte. § 3. Der Prozeß vor Festus bis zur Appellation. § 4. Die unmittelbare Veranlassung der Appellation: der Vorschlag des Festus. § 5. Warum konnte Paulus nicht darauf eingehen? § 6. Warum greift der Apostel schon jetzt zur Appellation? § 7. Die Antwort des Angeklagten. §. 8. Die Appellation selbst. § 9. Der Eigenbericht des hl. Paulus im Schlußkapitel der AG (28,19).

§ 1. Die Vorgeschichte der Appellation: der Verlauf des Prozesses unter Felix

Die vorausgehenden Stadien im Kriminalprozesse des hl. Paulus lassen sich auf 3 zurückführen: 1. Die Voruntersuchung in Jerusalem. 2. Der Prozeß in Cäsarea vor Felix. 3. Die Verschleppung der Untersuchung.

5. Der hl. Lukas beginnt 21,15 zu erzählen, wie Paulus zum letztenmale die Stadt Jerusalem und den Tempel betritt, daselbst erkannt wird und wegen angeblicher Tempelschändung in die äußerste Gefahr gerät, der Lynchjustiz seiner wütenden Gegner zum Opfer zu fallen. Diese wüste Tumultszene veranlaßt das Einschreiten des Tribuns Claudius Lysias, des Garnisonskommandanten von Jerusalem. Eben schickt sich dieser Vertreter des kaiserlichen Statthalters an, einen formellen Kriminalprozeß zu beginnen: er erkundigt sich nach dem Verbrechen des Angeklagten (21,33) und gibt ihm Gelegenheit, das tobende Volk durch aufklärende Worte zu beruhigen (21,40—22,21). Als dies mißglückt, geht Lysias daran, nach dem grausamen römischen Prozeßverfahren die peinliche Befragung vorzunehmen. Da erfolgt ein Akt, durch den alles bisher Geschehene sich als ungültig erweist: der bereits an die Geißelsäule gebundene Angeklagte bekennt sich als römischen

Digitized by Google

Bürger (22,25). Damit wurde es dem Tribun klar, daß sein Forum für diesen Fall (Kapitalsache eines römischen Bürgers) keinerlei Kompetenz besitze. Was nun folgt, bildet nur die Vorbereitung für den vom Statthalter in Cäsarea zu führenden Prozeß[1]).

Lysias entledigt sich in meisterhafter Weise seiner dreifachen Aufgabe: er stellt zur Untersuchung des Tatbestandes vor dem Synedrium ein Verhör an, das allerdings zu keinem Resultat führt (22,30 — 23,10), er sorgt mit Umsicht und Kraft für die Überführung des Gefangenen an die zuständige Behörde (23,19—24) und teilt ihr in einem offiziellen Schreiben das Resultat seiner Erkundigungen mit (23,25—30).

Der interessante Brief des Claudius muß hier leider übergangen werden.

6. Mit gleicher Genauigkeit und Lebendigkeit schildert der hl. Lukas den nun folgenden Prozeß in Cäsarea. Selbst die offizielle Vorfrage über die Heimat des Angeklagten ist in den Bericht aufgenommen (23,34)[2]). Der Leser sieht gleichsam vor seinen Augen die Ankläger aufziehen (24,1 f) und es ist gewiß nicht ohne Absicht geschehen, daß die von kriecherischer Schmeichelei strotzende Rede des Gerichtsadvokaten Tertullus in ihrem ganzen Schwulste wiedergegeben wird. Es wäre verfehlt, wollte man hierin Nachlässigkeit des hl. Schriftstellers und nicht boshaften Humor erblicken[3]).

Da die Besprechung der Anklagepunkte etwas eingehender gegeben werden muß, so sei hier gleich der Abschluß dieses ersten Stadiums im Prozesse angeführt. Die Untersuchung wurde von Felix nicht zu Ende geführt und so kamen die Verhandlungen für volle 2 Jahre ins

---

[1]) *Mommsen,* Rechtsverhältnisse S. 92, Strafrecht S. 248.

[2]) An erster Stelle war ja nicht das Forum des Tatortes, sondern das der Heimat des Angeklagten zur Prozeßführung berechtigt. *Mommsen,* Rechtsverhältnisse S. 92, Strafrecht S. 356 f.

[3]) Über die Echtheit von V. 7 wird unten n. 38 gehandelt werden. Die große Zahl von ἅπαξ λεγόμενα, die sich in den wenigen Versen finden (es sind nicht weniger als 8), zeugt dafür, daß der hl. Schriftsteller die Rede nicht ohne Vorlage konzipiert hat.

Digitized by Google

Stocken. Der hl. Lukas führt 4 Gründe dieser Verzögerung an. Der erste ist 24,22 erwähnt: eine vorzunehmende Rücksprache mit Lysias; dies erweist sich auf den ersten Blick als ein bloßer Vorwand, um sich für den Augenblick die unangenehmen Kläger vom Halse zu schaffen. Als Grund der weiteren Verzögerung vernehmen wir V. 24 das Interesse der Gemahlin des Prokurators, der Herodianerin Drusilla. Der Hauptgrund wird V. 26 mitgeteilt: es war die ekelhafte Geldgier[1]) des ehemaligen Freigelassenen Felix, der ‚das königliche Recht mit sklavischer Gesinnung ausübte‘[2]). Wie sich zu Anfang der Verhandlung dem selbstsüchtigen Manne ein Anlaß zum Aufschub geboten hatte, so auch bei seiner Abberufung und so mußte Paulus nochmals den persönlichen Interessen seines Richters dienstbar werden: Der seines Amtes enthobene Felix wollte die mit Recht gegen ihn erbitterten Juden, von denen er eine Anklage beim Kaiser fürchtete, dadurch besänftigen, daß er den Gefangenen nicht frei gab (24,27)[3]).

Mommsen will die angeführten Gründe der Verschleppung nicht als objektiv erwiesen gelten lassen[4]): ‚Es sind dies bei der anderweitig hinreichend konstatierten Nichtswürdigkeit des Mannes sehr begreifliche Vermutungen über seine Motive, die sich keineswegs ausschließen und die möglicher Weise alle richtig und ebenfalls alle unrichtig sein können; sie sehen ganz aus wie Wiedergabe der Meinungen des den Verhandlungen folgenden Publikums‘. *Mommsen* sieht sich aber genötigt anzuerkennen, daß ein solches Vorgehen des Felix der römischen Gerichtspraxis, wie sie in den Provinzen nur zu oft üblich war, genau entsprochen hat: ‚Rechtsmittel, um das Statthaltergericht zur Erledigung der Klage zu nötigen, kennt die römische Ordnung nicht‘[5]). Da aber weder *Mommsen* noch vor ihm *Overbeck* und *A. Hausrath*[6]) gegen

---

[1]) Es wäre ganz unberechtigt, mit *Bruno Bauer* (AG S. 107) u. a. dieses Motiv mit dem Hinweis auf die Armut des Angeklagten abzuweisen (vgl. *Fr. Spitta* AG. 280 f).

[2]) Tacitus Hist. 5,9; vgl. Ann. 12,54. *v. Roden* in *Pauly-Wissowa* I 2616—8.

[3]) Die Glosse des Codex D: Felix ließ den Apostel im Gefängnis ‚wegen der Drusilla‘, hat keine Bedeutung.

[4]) Rechtsverhältnisse S. 93. Vgl. *Overbeck* S. 422 f.

[5]) Rechtsverhältnisse S. 93. Beispiele für Verschleppungen Strafrecht S. 303 Anm. 5 und *Josephus Flavius* Vita c. 3.

[6]) Neutest. Zeitgeschichte III S. 45.

Digitized by Google

die bestimmte Angabe des Evangelisten Gründe vorbringen, um sie als rein subjektive Vermutung zu erweisen, so kann auch von einer direkten Widerlegung abgesehen werden.

7. Wesentlich anders nimmt sich der Hergang des Prozesses aus nach den gewagten Textkonstruktionen, die *E. Schwartz* versucht hat (NGW 1907, 291—295). Schon in Kap. 21—23 hat er manches für verdächtig erklärt[1]), anderes einfachhin gestrichen, zB. die Verhandlung vor dem Synedrium[2]) und den Brief des Lysias. In Kap. 24 wird die Rede des Paulus für unecht erklärt; dann wird das Auftreten von Felix und Drusilla mit dem von Agrippa und Berenike verglichen und natürlich muß sofort nach dem so bequemen Dublettenargument eine der Szenen und zwar diesmal die letztere und mit ihr die Rede Kap. 26 fallen. Der übrige Torso nimmt folgende Form an: ,Zu einer öffentlichen Verhandlung des Prozesses ist es unter Felix' Prokuratur nicht gekommen' (S. 293), denn Felix wurde abberufen, nachdem er zwei Jahre das Amt eines Statthalters verwaltet hatte (S. 294). Im Anschluß an *J. Wellhausen* (NGW 1907, 8 f) will auch *Schwartz* die διετία (24,27) von der Amtsdauer des Festus und nicht von der Untersuchungshaft des Gefangenen verstehen, da „ein gesundes Sprachgefühl nur so verstehen kann". Was von dieser letzten Behauptung zu halten ist, hat *Harnack* mit aller nur wünschenswerten Klarheit dargetan[3]). Zur Charakterisierung der Methode von *E. Schwartz* sei nur die höchst leichtfertige, wenn nicht frivole Art und Weise erwähnt, mit der er eine sehr naheliegende Gegeninstanz abfertigt: ,Der Anfang von Paulus Rede [24,10], der Felix ,viele Amtsjahre' zuschreibt, reicht zum Gegenbeweis nicht aus; die Rede ist eingelegt und außerdem ist πολύς ein Wort, das ins rhetorische Proömium nun einmal gehört, ohne daß man sich viel dabei denkt'. Ich glaube, die letzten Worte gelten mehr den Ausführungen dessen, der sie geschrieben, als denen des hl. Lukas.

§ 2. Die Anklagepunkte

8. Der hl. Lukas hat es verstanden, seinem Leser durch einige wenige, gleichsam gelegentlich hingeworfene An-

---

[1]) So den Bericht über die Verschwörung (23,12), das Auftreten vom Neffen des Apostels (23,16—22) und der ,riesigen' Eskorte (23,23).

[2]) Die ganze Szene sei ,eine Fiktion, so gut wie das Auftreten des Stephanus vor dem Rat'. S. 288. ,Das schiebt sich alles zurecht, wenn . . . die ältern Reste in Kap. 23 mit der Szene im Tempelhofe vereinigt werden'. S. 289.

[3]) AG S. 25 f Anm.

Digitized by Google

deutungen ein richtiges Bild zu geben über das dem Gefangenen zur Last gelegte Vergehen. Es ist an allen hier in Betracht kommenden Stellen (21,28; 24,5 f. 12—21; 25,8) von einem doppelten Vergehen die Rede, einem allgemeinen und einem besondern.

Paulus stand seit Beginn seiner Predigt in den Augen seiner fanatischen Gegner als fluchwürdiger Verbrecher da, welcher sich des Abfalls vom väterlichen Gesetz schuldig gemacht hatte durch seine Predigt von Jesus, den das Synedrium verurteilt hatte, und durch seine Lehre vom gesetzesfreien Evangelium. Schon 21,28 wird ihm die Anklage entgegengeschleudert: ‚dieser predigt überall allen Menschen κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου'. Nach dem jüdischen Strafgesetze wäre dies Verbrechen wohl Schisma (24,5 αἵρεσις) oder Apostasie (21,21) zu nennen gewesen.

Nun fiel aber ein solches durch Spaltung im Judentum angeblich begangenes Verbrechen auch unter das Römische Strafrecht, aber da erscheint es unter einem ganz anderen Namen: es ist das Majestätsverbrechen.

Th. Mommsen begründet diese auf den ersten Blick sonderbar erscheinende These in folgender Weise: ‚Was dem Paulus in dieser Hinsicht [als Kapitalstrafe] zur Last gelegt wird, die Verstöße gegen die jüdischen Religionsvorschriften und die Anstiftung einer Spaltung innerhalb der Judenschaft, kann vom Standpunkt der römischen Justiz aus, wenn überhaupt deliktisch, nur als Staatsverbrechen gefaßt werden, wie denn auch dies wenigstens einmal [25,8 .. ‚εἰς Καίσαρα'] ausdrücklich ausgesprochen wird, und bedingt, falls die Anschuldigungen entgegen genommen und tatsächlich erwiesen werden, die Todesstrafe. Allerdings konnte der römische Beamte dieselben auch bezeichnen als außerhalb seiner Kompetenz liegend, wie dies in der Tat der Statthalter von Achaia, Gallio, getan hat[1]). Andrerseits aber kann die politische Bedeutung einer derartigen Spaltung in dem Judentum und mehr noch der daran sich knüpfenden Bestrebungen nach Ausbreitung desselben in seiner regenerierten Gestalt keineswegs geleugnet werden, und bei der fast unbeschränkten Dehnbarkeit des römischen Majestätsverbrechens läßt die formelle Zulässigkeit der Annahme einer solchen Klage durch die römischen Gerichte sich nicht in Abrede stellen'[2]).

---

[1]) Hier hat Mommsen entschieden unrecht, vgl. unten n. 16.

[2]) Rechtsverhältnisse S. 91.

Digitized by Google

9. Neben diesem allgemeinen Verbrechen erscheint aber stets als zweiter Anklagepunkt ein spezielles Delikt. Der hl. Paulus wurde beschuldigt, seinen Schüler Trophimus, einen Heidenchristen, in den inneren Tempelvorhof hineingeführt zu haben (21,28b f; 24,6; 25,8: εἰς τὸ ἱερόν)[1]). Dieses Verbrechen wurde von beiden Behörden, der jüdischen sowohl als der römischen, als Tempelschändung angesehen und mit dem Tode bestraft[2]).

Mommsen macht[3]) die Bemerkung: ‚In römischer Zeit richtet sich dies Verbot ohne Zweifel zunächst gegen die in Jerusalem garnisonierenden Soldaten und wird als Militärdelikt streng behandelt worden sein; aber man darf doch billig zweifeln, ob ein römischer Statthalter den Juden, der hiegegen sich vergangen hatte, kapital bestraft haben würde'. Dies will indes *Schwartz*[4]) nicht für unsern Fall angewendet wissen, da es sich um einen durch eine [vorgeschützte] Tempelverletzung bewirkten Aufstand handelte und die jüdische Obrigkeit die Bestrafung des angeblichen Täters forderte. Überdies dürfte wohl längst über Paulus vom Synedrium der Bannfluch gesprochen worden sein.

10. Da das allgemeine Verbrechen, das dem hl. Paulus vorgeworfen wurde, nach einer Rücksicht unter das römische, nach einer andern unter das jüdische Strafrecht fiel, so begreifen wir, daß sich Paulus tatsächlich stets von einer dreifachen Anklage reinwaschen mußte.

Dies tritt besonders klar 25,8 zutage: οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον. Indes ist auch die Anklage des Tertullus (24,5a ‚στάσεις' 5b ‚αἵρεσις' 6a ‚ἱερὸν βεβηλῶσαι') sowie die Verteidigungsrede des hl. Paulus vor Felix 24,10—21 nach dieser dreifachen Beschuldigung aufgebaut.

Nachdem der Angeklagte hervorgehoben, wie leicht es seinem Richter Felix sei, sowohl die quaestio juris (24,10b) als auch die quaestio facti (V. 11) zu lösen, macht er den Anfang mit der Widerlegung der politischen Anklage (12 f). Dann geht er über auf seine

[1]) 21,28a ist indes κατὰ τοῦ τόπου τούτου nicht in diesem Sinne zu verstehen.

[2]) Betreff dieses Punktes vgl. *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II[4] S. 261 f. 329.

[3]) Rechtsverhältnisse S. 91 Anm. 2.

[4]) S. 296 Anm. 1.

Digitized by Google

angebliche Apostasie (14—16) und kommt schließlich auf die Tempelschändung zu reden (17—20). Der Schlußvers 21 scheint eine Rekapitulation seiner Unschuldserklärung zu sein. — Demnach ist es nicht richtig, wenn behauptet wird[1]), daß die politische Anklage erst vor dem Richterstuhle des Festus vorgebracht wurde. *Nösgen* will (S. 430 f) aus der vom hl. Lk (24,22) beigefügten Bemerkung, Felix habe dasjenige, was ‚diesen Weg = Lebenswandel' d. i. das Christentum betrifft, ganz gut durchblickt, die Folgerung ziehen, die religiöse Anklage sei bereits von Felix durch Abweisung der Kläger erledigt worden und nur die Tempelschändung sei übrig geblieben. Es sei eine Ungerechtigkeit von Festus gewesen, ‚daß er die Abweisung der frühern Anklage des Hohenrates unbeachtet läßt, anstatt, wie Felix sich nur vorbehalten (24,23), zu entscheiden, ob gegen Paulus eine begründete Anklage auf ein Vergehen gegen den Staat vorliege' (S. 433). Allein von einem Urteilsspruche des Felix ist aaO. keine Rede; es ist vielmehr festzuhalten, daß alle 3 Punkte in den ersten Stadien des Prozesses gemeinsam behandelt wurden, bis Festus die religiöse Anklage nach Erledigung der beiden andern separat entscheiden wollte (n. 16).

11. Fast hat es den Anschein, als ob noch eine vierte Anklage vorgelegt wurde, die auf Unruhestiftung lautete und sich auf die so weit gehende Erregung im Judenvolk bezog (21,30a 31b 35; 22,23; 23,10 Unruhen in Jerusalem; 21,28a Aufruhr in der Diaspora). Was diese Auffassung nahe legt, ist die Verteidigungsrede des Apostels vor Felix, in der dreimal die Anschuldigung auf Unruhestiftung zurückgewiesen wird (24,12. 18. 21). Es scheint also dieses Element zur politischen Anklage hinzugefügt werden zu müssen.

Darauf ist zu bemerken, daß eine solche Veranlassung von Unruhen allerdings in den Prozeß miteinspielte, aber nicht als ein eigener, von den übrigen scharf geschiedener Anklagepunkt, sondern nur als erschwerender, das Einschreiten der Römer fordernder Umstand. Denn nur insofern konnte die vom Angeklagten veranlaßte Volkserregung diesem zur Last gelegt und an ihm strafbar geahndet werden, als die von ihm gegebene Veranlassung

---

[1]) *M. Baumgarten,* AG II S. 255: *K. Schmidt,* AG S. 314; *Camerlynck,* Commentarius in Actus Ap, Brugis 1910, in h. l. *Jak. Schäfer* in Schuster-Holzammers Handbuch II [7] 755 Anm. 2. — Dagegen *Knabenbauer,* Actus p. 405.

Digitized by Google

eine Schuld enthielt. Es kehrt also die Frage wieder: hat der hl. Paulus entweder durch sein ganzes Auftreten oder durch eine spezielle Tat den Aufstand verschuldet? Hier hat *E. Schwartz* recht, wenn er sagt: ‚Daß die Juden auf ihn (Paulus) als Christen wütend waren und ihn hatten lynchen wollen, war kein Grund, ihm, dem römischen Bürger, den Prozeß zu machen: wenn die Sache so lag, wie es nach den Apostelakten allerdings aussieht, so gehörte nicht Paulus, sondern die jüdischen Schreier auf die Anklagebank‘ (NGW 1907 S. 296).

Noch ein Umstand berechtigt uns, von diesem Anklagepunkt abzusehen. Der Garnisonskommandant von Jerusalem, dem die Sorge für die öffentliche Ruhe oblag, der an Ort und Stelle ein richtiges Urteil abgeben konnte und der anfangs den Paulus gerade wegen Unruhestiftung verhaften ließ (21,38), hatte schriftlich seinen Vorgesetzten über diesen Punkt ein beruhigendes Urteil abgegeben (23,29b); es unterliegt keinem Zweifel, daß er bei der 24,22b in Aussicht gestellten Gelegenheit noch mündlich sein Urteil abgegeben hat, es liege nichts Strafwürdiges vor.

Indes begreifen wir, daß solche Unruhen als erschwerendes Moment miteinflossen, insbesondere, daß sie imstande waren, der religiösen Anklage eine starke politische Färbung zu verleihen. So erklärt es sich auch, daß der Angeklagte in der einen Verteidigungsrede dreimal auf diesen Punkt zurückkommt; es war ihm natürlich sehr am Herzen gelegen, nachzuweisen, daß sein Vorgehen niemandem einen berechtigten Anlaß zu Unruhen gegeben hatte.

Aus V. 8 sehen wir zugleich, daß der Angeklagte sich vollkommen unschuldig wußte[1]).

12. Diese vom hl. Lk gebotene Darlegung der Anklagepunkte hat von seiten der Kritiker manchen Widerspruch erfahren. Im Anschluß an *Scholten* u. a. will *A. Hilgenfeld*[2]) nach den Tübinger Prinzipien die Anklage κατὰ νόμου und die darauf bezüglichen Verteidi-

---

[1]) Zwei Kritiker, *Joh. Weiß* u. *E. Schwartz*, sind allerdings mit dieser Schlußfolgerung nicht einverstanden. Vgl. ihre Ansichten und deren Widerlegung n. 12, 34 und n. 35.

[2]) ZwTh XXXIX (1896) 536. 542.

Digitized by Google

gungsgründe des Apostels (auch 25,8) streichen, da sie sich als ,Zusatz des *auctor ad Theophilum*' (S. 536 Anm.) herausstellen, dem alles daran lag, seinen Helden als strengen Beobachter des Gesetzes zu zeichnen (S. 542); überdies sei sie ,nicht gehörig vor den kaiserlichen Statthalter' (ebd.). Und doch muß der letzte Anhänger der Tübinger Tendenzkritik den innigen Zusammenhang eingestehen, den die religiöse Anklage mit der politischen hat: diese setzt ja nach *Mommsens* Ausführungen (n. 9) die religiöse Anschuldigung voraus.

Noch größere Verschiebungen muß sich der Bericht des hl. Lukas über den Gegenstand des Prozesses unter den Händen von *E. Schwartz* gefallen lassen. Der eine Klagepunkt, welche auf Tempelschändung lautet, erscheint wohl inhaltlich in unveränderter Form, wird als erwiesen angenommen, den beiden andern wird ein wesentlich verschiedener Inhalt gegeben, da die objektive Wahrheit ,trotz aller Versuche des Redaktors, den Sachverhalt zu verschleiern', noch durchschimmere: ,Paulus war auf Grund bestimmter Dinge beschuldigt, sich gegen das Gesetz (durch Beleidigung des Hohenpriesters), gegen den Tempel (durch die Einführung eines Unbeschnittenen) und gegen den Kaiser (durch die Aufreizung der Juden zu Gewalttätigkeiten) vergangen zu haben' (S. 297).

Betreffs des ersten Punktes, der Ehrenbeleidigung, ist zu beachten, daß er einem Zusammenhang entnommen ist, in dem *Schwartz* alles für unecht erklärt. Warum soll gerade dieses Stück echt sein? Etwa deswegen, weil es wie kein anderes dem Kritiker eine Handhabe bietet? Ist das objektive, voraussetzungslose Forschung? In gleicher Weise wird es dem Verteidiger des Textes einfach unmöglich gemacht, auf die Entschuldigungsworte des Apostels (23,5) hinzuweisen, denn dieser Vers ist ja interpoliert (S. 297 u. Anm. 1). Ein gleiches Schicksal wäre mir beschieden, wollte ich das Wort des Augenzeugen Lysias 23,28 f herbeiziehen. Indes kann es uns nicht verwehrt sein, die Anklagerede des Tertullus, wie sie in ,alter Überlieferung' erscheint (S. 292 Anm. 1) als Gegeninstanz herbeizuziehen und mit dem Kritiker S. 291 f zu argumentieren: ,Die Ankläger berufen sich nicht darauf'. Die religiöse Anklage lautet dort auf αἵρεσις und nicht auf Beleidigung des Hohenpriesters. Und wie beweist unser Gegner, daß ein solches in der Hitze einer Gerichtssitzung [nach *E. Schwartz* bei der Verhaftung auf dem Tempelplatze] gesprochenes Wort ein todeswürdiges Verbrechen sei?

Der andere Punkt, das Staatsverbrechen, kann nach den soeben n. 12 zitierten Worten des Kritikers nicht als ein von der Tempelschändung und der Ehrenbeleidigung geschiedener Anklagestoff betrachtet werden. *E. Schwartz* fährt fort: ,Es müssen also von den Juden Paulus bestimmte Dinge, Handlungen oder Äußerungen vorge-

Digitized by Google

worfen sein, die auch nach römischem Recht strafbar waren und trotz aller Versuche des Redaktors, den Sachverhalt zu verschleiern, sind zwei solcher Dinge noch in den Apostelacten aufzufinden‘. Nach Erwähnung der Ehrenbeleidigung und Tempelschändung bemerkt Schw. zu letzterem Delikt: ‚Veranlaßte, wie es Paulus schuld gegeben wurde, ein geborener Jude einen Heiden, das Verbot zu übertreten, und reizte dies die Juden zu einem Aufstand auf, so konnte er allerdings wegen seditio belangt und zum Tode verurteilt werden‘ (S. 296 f). Nach diesen Ausführungen wäre das politische Verbrechen, wie oben bemerkt, mit dem Spezialdelikt zusammengefallen und somit der Punkt κατὰ Καίσαρος zu streichen. Indes wird uns niemand verargen können, wenn wir Mommsens fachmännische Ausführungen bevorzugen und an der Dreiteilung der Anklage festhalten.

Es ist noch interessant, die Äußerungen des Freiburger Philologen über das Meritorische dieser Anklagen, besonders der auf Tempelschändung lautenden, zu vernehmen: ‚Er (Paulus) war so belastet, daß er erwarten mußte, vom Statthalter verurteilt zu werden‘ (S. 297). ‚Er wurde [von Nero] in Folge eines jüdischen Aufruhrs in Jerusalem verurteilt, ohne daß das formelle Recht dabei verletzt wurde‘ (S. 299). Also der Apostel soll sich wirklich totwürdiger Verbrechen schuldig gemacht haben, wenigstens vor der Mitwelt! Jener Mann, der ‚den Juden zuliebe‘ sich wie ein Jude betrug (1 Kor 7,20), der andere zum Gehorsam gegen die staatliche Obrigkeit ermahnte (Rm 13,1—8), der schließlich auch den Menschen gegenüber unbescholten dastehen wollte (1 Kor 4,3. 4; 10,32; 2 Kor 8,21)? Da müßte *E. Schwartz* nicht nur die Worte der AG (24,13—16. 18 f; 25,7 c. 8), sondern auch große Stücke der heutzutage allgemein als echt anerkannten Hauptbriefe streichen oder den Völkerapostel einer geradezu unbegreiflichen Taktlosigkeit und Inkonsequenz beschuldigen: er müßte nicht nur den Schüler, der die AG verfaßt, sondern auch den Meister der Fälschung und Heuchelei beschuldigen.

§ 3. Der Prozeß vor Festus bis zur Appellation (25,1—8)

13. Dem widerlichen Gebahren des Felix gegenüber hebt sich das Vorgehen seines Amtsnachfolgers, des unbefangenen ehrlichen Porcius Festus, von dem Josephus Flavius nichts Schlimmes zu berichten weiß[1]), wohltuend ab[2]). Er macht sich bald nach seiner im Sommer d. J. 60

---

[1]) Ant 20,8, 9—11; Bell. 2,14. 1.

[2]) Es ist zu wundern, daß über diesen Beamten sich so widersprechende Urteile finden. Sehr abfällig urteilen über ihn *K. Schmidt*,

Digitized by Google

erfolgten Ankunft an die Wiederaufnahme des auf die lange Bank geschobenen Kriminalprozesses[1]). Dazu bot die Veranlassung die Bitte, welche ihm die jüdische Obrigkeit bei seiner Antrittsvisite in Jerusalem vorlegte. Die Synedristen wünschten die Überführung des Gefangenen nach Jerusalem[2]). Nach dem Eigenbericht des Prokurators V. 24 fand diese Bitte Unterstützung seitens ‚des ganzen Volkes', welches mit stürmischen Rufen den Tod des Gefangenen forderte. Der hl. Lukas führt ein schlimmes Motiv der Bitte des Synedriums an: der Gefangene sollte auf dem Wege meuchlings ermordet werden (V. 3).

Manche Exegeten wollen auch in dieser Anschuldigung eine bloße Vermutung des hl. Lukas erblicken. So ist für *Bernhard Weiß*[3]) der Bericht des Evangelisten ‚natürlich zunächst nur die Voraussetzung, die Lk aus ihrem Eingehen auf das schamlose Anerbieten 23,14 f folgert'. *Johannes Weiß* hat durch diesen von seinem Vater vorgelegten Grund bewogen die ganze Stelle einfach für einen Einschub erklärt[4]). Ebenso urteilt *R. Knopf*[5]): ‚Das ist ein in der Einzelheit verschiedener, im Wesen identischer Plan wie 23,13. Dort wirkt die Erzählung im ganzen echt, hier nachgemacht'. Ähnlich *H. H. Wendt* (z. St.): ‚Das in diesem Mordplan liegende Nebenmotiv bei der Bitte der Hierarchen hat der Verfasser der AG doch wohl nur nach Analogie der ἐνέδρα 23,12—27 vorausgesetzt'. Ebenso schon früher *Zeller*[6]) und jetzt *E. Schwartz* (S. 291). Wie man sieht, fehlt auch hier jeder objektive Anhaltspunkt für den schweren Vorwurf, der gegen die historische Treue des hl. Lukas erhoben wird. Was ist doch psychologisch natürlicher als die Annahme, daß eine noch fort-

---

AG S. 378 PRE² IV 519—22 = ³VI 28—30 und *Hausrath,* Neutest. Zeitgeschichte, während *Felten,* Nt. Zeitgeschichte II 212 f u. *Schürer,* Gesch.³⁻⁴ I 579—581 ihn in einem wesentlich günstigern Lichte erscheinen lassen.

[1]) Etwa 10mal lenkt der hl. Lukas im einen Kapitel 25 die Aufmerksamkeit des Lesers auf das prompte Vorgehen des Beamten. *Joh. Weiß,* Absicht und literarischer Char. d. AG. S. 48.

[2]) Der genaue Gegenstand der Bitte wird hier noch nicht angegeben; selbstverständlich deckt er sich mit dem V. 9b vorgeschlagenen Projekte und muß zugleich mit diesem bestimmt werden (n. 20—25).

[3]) Das Neue Testament III 230. [4]) AaO, S. 47.

[5]) Die Schriften des N. T. I 2, S. 109.

[6]) AG S. 288 A. 3.

Digitized by Google

dauernde Leidenschaft, welche früher einmal nicht befriedigt werden konnte, bei der nächsten Gelegenheit sich auf dieselbe Weise betätigen möchte? Darum kann das bekannte Doublettenargument mit derselben Begründung abgewiesen werden, die wir oben (n. 3) von *Mommsen* vernommen haben. Es sei mit *Felten*[1]) hingewiesen auf den Schwur jener 40 Zeloten, von dem 23,12—21 die Rede ist: konnte denn nicht dem einen oder dem anderen jener Fanatiker der Gedanke an ein Wiederaufleben der vor zwei Jahren eidlich übernommenen Verpflichtung kommen? Kurz, die Gegner haben gar keinen Anhaltspunkt, dem hl. Lukas hierin den Glauben zu entziehen und den hier (25,3) behaupteten Mordplan als eine leere Vermutung des Evangelisten zu erklären.

Harnack findet[2]) einen Widerspruch zwischen den Versen 3 und 15 dieses Kapitels: Der erste gibt als Gegenstand der Bitte der Synedristen die Überführung des Gefangenen nach Jerusalem an, der zweite seine Verurteilung. ‚Festus referiert das Begehren der jüdischen Obrigkeit unrichtig', so lautet der Vorwurf *Harnacks*, der natürlich nicht den Festus, sondern die angeblich ‚nachlässige' Darstellungsweise des hl. Schriftstellers treffen soll. Er ist aber ganz unbegründet, da die Bitte um Überführung des Gefangenen doch nur zum Zwecke der Verurteilung durchs Synedrium gestellt wurde (vgl. 25,24). Ferner steht nichts im Wege, nach dem Vorgang von *Patrizi*[3]) eine doppelte Bitte der Synedristen anzunehmen. Zuerst verlangten sie direkt die Aburteilung, worauf Festus in der V. 16 mitgeteilten Weise durch den Hinweis auf die Notwendigkeit der Konfrontierung von Kläger und Angeklagten abschlägig antwortet. Darauf verändern die Bittsteller ihr Ansuchen und schlagen die Überführung vor (V. 3). Der Statthalter lehnt auch dies ab durch den V. 4 angeführten Grund seiner baldigen Abreise. So lassen sich beide Parallelberichte ohne Schwierigkeit vereinen.

14. Die Antwort des römischen Beamten (V. 4 f) verbindet sehr geschickt einen höflichen, versöhnlichen Ton mit strammer Entschlossenheit. ‚Paulus ist', so können wir seine Worte umschreiben, ‚nun einmal nach Cäsarea überführt worden, an den ordentlichen Sitz meines Gerichtes und dabei hat es zu bleiben. Eine Verurteilung ist nach römischer Gerichtspraxis ohne Konfrontierung von Kläger und Angeklagten nicht zulässig (V. 16)[4]). In Jeru-

---

[1]) AG z. St. [2]) AG S. 164.

[3]) Commentarium in Actus Ap. i. l.

[4]) Vgl. *Mommsen,* Strafrecht S. 333, Anm. 2.

Digitized by Google

salem ist diese aber ausgeschlossen wegen meiner baldigen Abreise, welche es unmöglich macht, den Gefangenen inzwischen herbeizuführen. Aus demselben Grund bedeutet aber diese meine abschlägige Antwort keinen Aufschub der Verhandlungen'. Festus schließt mit einer aus jedem der beiden Gründe sich ergebenden Folgerung, indem er die Kläger einlädt, ihm nach Cäsarea zu folgen. Der neuangekommene Römer kennt noch nicht die offizielle Terminologie der Juden und muß sich in seiner Anrede des vagen Ausdrucks ,οἱ ἐν ὑμῖν δυνατοί' bedienen, was der Evangelist mit unnachahmbarer Originalität wiedergibt.

Als die Aufforderung ohne weiteres ausgeführt wird, verfügt auch Festus ohne Verzug (τῇ ἐπαύριον V. 6) die Wiederaufnahme des Prozesses. Nachdem der hl. Lukas schon die Verhandlung vor Felix ausführlich beschrieben hat, hält er sich mit Recht der Mühe enthoben, die Wiederholung der Untersuchungen ausführlich mitzuteilen. Die Anklage der Juden wird nur mit ganz allgemeinen Worten und als unbewiesen erwähnt, von der Verteidigungsrede des Apostels wird nur die Einteilung gegeben (V. 8) und ihre durchschlagende Kraft hervorgehoben (V. 7).

Indes gelingt es uns, aus Kapitel 26 ein wichtiges Element dieser Rede des hl. Paulus zu bestimmen. Nach der originell naiv klingenden Angabe des Festus verbreitete sich der hl. Paulus des weitern über die Auferstehung des Herrn (26,19). Sicher geschah dies in jenem Zusammenhange, wie er es im pisidischen Antiochien (13,27—41 besonders V. 33) getan hatte: Das A. T. hat die Auferstehung des Messias vorausgesagt; sie soll der Hauptbeweis seiner göttlichen Sendung sein, mit der die Messiaserwartung der Juden und mit dieser das ganze A. T. steht und fällt, also ist die Predigt von Jesus dem Auferstandenen nicht gegen das jüdische Gesetz. Vgl. 26,27.

Fr. Blaß hatte einst Bedenken geäußert gegen die Echtheit von V. 8[1]). *A. Hilgenfeld* hat sie aufgegriffen[2]): ,Sind die vielen und schweren Anschuldigungen der Juden nicht ausgeführt, so wird auch die Verteidigung des Paulus nicht näher angegeben sein'. Den Hauptgrund *Hilgenfelds* haben wir schon oben n. 13 kennen gelernt: das Festhalten des Gefangenen an seiner Gesetzlichkeit. Ebendaselbst ist

---

[1]) Neue Textzeugen zur AG, St Kr 1896, 468. 470.

[2]) Die AG nach ihren Quellen untersucht VIII, ZwTh XXXIX, 1896, 542.


Digitized by Google

die Widerlegung dieses Bedenkens gegeben; es wäre überdies sehr mißlich, diesen schriftstellerisch so glücklich angebrachten Vers zu streichen. Der Einwurf des Kritikers *Joh. Weiß* wegen der folgenden Verse 10 u. 11 wird unten n. 38 zur Sprache kommen.

15. Der Hagiograph unterläßt es, seinem Leser mitzuteilen, daß die Synedristen ihre Bitte um Verlegung des Gerichtes nach Jerusalem neuerdings vorgebracht haben; man muß dies nur daraus entnehmen, daß es heißt, Festus wollte sich den Juden gefällig zeigen (V. 9). In Jerusalem hatte der Prokurator diese Bitte rundweg abgeschlagen; jetzt ist er geneigt, sie zu gewähren. Es ist einerlei, ob wir annehmen, daß ihm die meuchelmörderische Absicht der Juden ganz unbekannt war oder daß er, auf seine schlagfertigen Kohorten bauend, für des Gefangenen Leben unbesorgt sein zu können glaubte: kurz, Festus geht auf die Bitte der Synedristen ein.

E. Schwartz erhebt (NGW 1907, 296) den Vorwurf, ‚daß der Redaktor eine Judenfreundlichkeit des Festus in die Erzählung hineinzwängte, die durch das sonstige Verhalten jenes Lügen gestraft wird‘. Woher wissen wir denn etwas von einem feindlichen Vorgehen des Festus besonders am Anfange gegen die Juden? Weder sein strammes Einschreiten gegen die Sikarier noch seine Parteinahme für Agrippa im Streite wegen der Tempelmauer kann als Feindseligkeit gedeutet werden, und sonst wissen wir nichts, was in Betracht kommen könnte[1]). Und konnte ihn denn nicht die Absetzung seines Vorgängers und der wachsende Einfluß der Jüdin Poppäa zur Vorsicht mahnen? Endlich liegt denn die Annahme ganz fern, deshalb einem Feinde einen Gefallen zu erweisen, um ihn dadurch zu gewinnen?

16. Eine Veränderung in der Haltung des Prokurators ist demnach nicht zu erkennen; es fragt sich nur, ob dieses Schwanken irgendwie sich rechtfertigen läßt oder ob es als Inkonsequenz und feige Schwäche getadelt werden muß. Die Exegeten haben für gewöhnlich kein Bedenken, sich für die letztere Möglichkeit zu entscheiden und den Statthalter einer unberechtigten, ja geradezu kläglichen Nachgiebigkeit zu zeihen[2]). Die Wahrheit dieser Anschuldigung wird sich, wenigstens in ihrem ganzen Umfang, nicht so

---

[1]) Jos. Fl. Ant. 20,8, 9—11. Bell. 2,14, 1.

[2]) *Lorinus, Calvin, R. Knopf, B. Weiß* u. a.

Digitized by Google

leicht beweisen lassen. Festus hat mit seinem Vorschlag, der gleich besprochen werden soll (n. 20), objektiv sich eines mehrfachen Formfehlers schuldig gemacht (n. 37), subjektiv scheint er sich aber wenigstens in der Hauptsache ziemlich korrekt benommen zu haben. Er konnte durch den ganzen Gang der Verhandlung zur Überzeugung gekommen sein, daß diese Maßregel unter den gegebenen Umständen das beste sei.

Zunächst mußte er sich gewiß aus den Verhandlungen von der Hartnäckigkeit der Ankläger überzeugt haben. Die Klugkeit konnte ihm besonders zu Anfang seiner Amtsführung nur raten, äußerst vorsichtig zu sein. Er wird gewußt haben, wie leicht die Juden bereit waren, die römischen Provinzialbehörden beim Kaiser zu verklagen wegen Verletzung religiöser Überzeugungen und wie oft dabei ihre Beschwerden angenommen wurden[1]). Sicher wird er von Rom Weisungen bekommen haben, die von seinem Vorgänger aufs äußerste gereizten Juden nicht noch mehr zu erbittern, sondern wo möglich kluge Nachgiebigkeit walten zu lassen. Doch das waren ja politische Rücksichten, die außerhalb des Prozesses lagen und die seine Entscheidung nicht beeinflussen durften. Es war noch eine andere Überzeugung, die er aus den Verhandlungen gewonnen haben konnte und welche ihm wohl ein aus politischen Klugheitsrücksichten erwünschtes Kompromiß vorzuschlagen erlaubten. Der kaiserliche Beamte mußte bald zur Erkenntnis kommen, daß die politische Anklage ganz unberechtigt sei; desgleichen, daß auch das Verbrechen der Tempelschändung wenigstens nicht erwiesen sei. Es blieb ihm nur noch die Anklage κατὰ νόμου, die religiöse Frage übrig, ‚er war zur Überzeugung gekommen, daß es sich lediglich um eine religiöse Anklage handle'[2]). Festus teilt selbst dem König Herodes Agrippa II·das gewonnene Resultat mit naiver Offenheit mit (V. 18—20): ‚Die Kläger, die sich in seiner Angelegenheit eingefunden hatten, konnten nichts vorbringen, aus dem ich etwas Schlimmes vermuten

[1]) *Schürer* I⁴ 483.

[2]) *H. H. Wendt* z. St.

Digitized by Google

mußte; aber sie brachten gegen ihn einige Streitfragen aus ihrer Religion (δεισιδαιμονία) vor und über einen gewissen Verstorbenen namens Jesus, von dem Paulus behauptete, daß er lebe. Ich wußte nun nichts zum Streite über diese Punkte zu sagen' (ἀπορούμενος ἐγὼ τὴν περὶ τούτων ζήτησιν)[1]. Man sieht schon aus den Worten, mit denen der neuangekommene Römer über die Auferstehung Christi redet, wie wenig er als Heide mit solchen Fragen anzufangen wußte. Sein Vorgänger Felix, der zu Beginn des Prozesses schon auf eine etwa sechsjährige Praxis im Judenlande zurückblicken konnte, hätte ein leichteres Spiel gehabt (24,10. 22). Festus konnte auch nicht das bequeme Mittel anwenden, durch das Prokonsul Gallio in Korinth sich Ruhe verschaffte, er durfte nicht die ganze Frage einfach von seinem Richterstuhl weisen und den Angeklagten dadurch tatsächlich freisprechen (18,12—17): Cäsarea lag ja nicht in der Diaspora, sondern im Judenland, und zwar nicht in Samaria, sondern in Judäa[2], also im Gerichtsbezirk des Synedriums[3]; den Juden war die Ausübung der väterlichen Gesetze von Rom aus garantiert worden[4].

17. Was sollte also der Statthalter machen? Sollte er den Klägern Glauben schenken und ihr Urteil bestätigen? Aber es war ja noch kein Urteil gesprochen und die anwesende Abordnung des Synedriums war dazu nicht kom-

---

[1]) *Th. Zahn* behauptet (PRE[3] XV 84 Z. 50—52, daß ‚diese Darstellung keineswegs genau dem Hergang entsprach, sondern beschönigen sollte'. Daß Festus gar nichts sagen konnte über die religiöse Frage, dürfte in der Tat nicht richtig gewesen sein. Festus hätte bei genügender Aufmerksamkeit auch dies einsehen müssen — so urteilt Paulus und so verstehen wir die Worte V. 18 sowie sein Vorgehen; der Statthalter hat in der Tat die Ausführungen des hl. Paulus über die religiöse Anklage nicht begriffen und so verstehen wir das Vorgehen des Festus.

[2]) *Schürer,* Gesch. II[4] 136.

[3]) *Schürer* II[4] 235 f.

[4]) Hiemit erledigt sich die oben n. 9 mitgeteilte Ansicht *Mommsens,* daß Festus auf die ganze religiöse Streitfrage nicht einzugehen brauchte.

Digitized by Google

petent. Oder sollte er gleich dem Angeklagten recht geben? Damit hätte Festus die Juden aufs heftigste erbittert; sie hätten ihm vorgeworfen, er habe einem Apostaten die authentische Interpretation der Gesetze des Judentums zuerkannt.

Es ist also gar nicht zu verwundern, wenn der rechtliche Mann auf den Gedanken verfiel, die religiöse Anklage und nur diese[1]) vor dem Synedrium in Jerusalem behandeln zu lassen. Die Verhältnisse drängten ihn zu einem wenigstens teilweisen Eingehen auf den Vorschlag der Synedristen[2]). Man kann also schwerlich von Inkonsequenz oder Wankelmut reden, wenn er infolge der aus den Verhandlungen gewonnenen Erkenntnis mit Einwilligung des Gefangenen jetzt dasjenige zu gewähren bereit war, wozu er sich früher geweigert hatte. Wahr ist es: er durchschaute nicht die ganze Tragweite seines Vorschlages, der den hl. Paulus in die unabwendbare Gefahr brachte, entweder einem Meuchelmorde oder einem Justizmorde zum Opfer zu fallen (n. 28—30). Ebenso ist es wahr, daß der Angeklagte ihm drei schwere Vorwürfe machen konnte (n. 37), aber diese objektiven Fehler müssen nicht notwendig subjektiv dem Festus als Schuld angerechnet werden (vgl. n. 37 Schluß).

18. Vielleicht könnte man vermuten, daß noch eine andere Erwägung dem Statthalter diesen Vorschlag nahe gelegt habe. Josephus Flavius berichtet, daß der nachmalige Kaiser Titus den belagerten Juden die Worte zurief: ‚Haben wir euch nicht gestattet, diejenigen zu töten, welche die (Tempel-) Schranke überschritten, selbst wenn es ein Römer war?‘ (οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, κἂν Ῥωμαῖός τις ᾖ; Bell. VI 2,4). Wie die Worte lauten, enthalten sie die Behauptung, es sei den Juden gestattet gewesen, auch einen römischen Bürger wegen des Deliktes der Tempelschändung vor ihr Gericht zu ziehen und abzuurteilen. *Schürer* hat kein

---

[1]) 25,20: κἀκεῖ κρίνεσθαι περὶ τούτων. Im vorausgehenden war nur von den religiösen Streitpunkten die Rede. Es ist ausgeschlossen, daß Festus auch das Majestätsverbrechen zum Gegenstand dieser Untersuchung zu machen beabsichtigte.

[2]) Vgl. *Pölzl,* Paulus S. 721, *Knabenbauer* (z. St.), *Hilgenfeld,* Acta Ap. p. 298.


Digitized by Google

Bedenken, diese Angabe als richtig anzuerkennen[1]). Wir vernahmen aber n. 10 *Mommsens* Vermutung, die Ahndung dieses Verbrechens sei auf Nichtjuden, speziell römische Soldaten, zu beschränken. — Und läßt sich nicht die Übersetzung rechtfertigen: ‚haben wir nicht zu euren Gunsten oder euch zuliebe den Befehl erlassen, jenen zu töten, selbst wenn er ein Römer wäre?‘ Wenn es aber angeht, dieses ganz einzig dastehende, sonst nicht bezeugte Ausnahmsrecht als tatsächlich gegeben zu betrachten, wäre man versucht, sich unsern Fall auf folgende Weise zurecht zu legen: Festus hat seinen Vorschlag gemacht, nachdem es ihm klar geworden war, daß es sich um dieses Spezialdelikt handle und die Kompetenz, über dasselbe abzuurteilen, dem Synedrium zustehe[2]). — Allein dieser Auffassung gegenüber drängt sich die Frage auf: warum verfügt dann Festus nicht aus eigener Machtvollkommenheit die Auslieferung ans Synedrium, warum holt er zuvor die Zustimmung des Angeklagten ein? — Es dürfte sich also empfehlen, diesem Grunde nicht allzuviel Gewicht beizulegen. Festus wird gefunden haben, daß die Anklage auf Tempelschändung ganz aus der Luft gegriffen war und daß darum von einer Auslieferung eines Bürgers an die peregrine Gerichtsbarkeit keine Rede sein könne.

Sollte dieser Grund nicht genügen, so bietet *Schürer*[3]) eine ganz befriedigende Lösung: ‚Eine Einschränkung dieser weitgehenden Kompetenz — freilich eine sehr wesentliche — lag darin, daß der Prokurator und dessen Organe jederzeit nach eigenem Ermessen einschreiten konnten‘.

---

[1]) Geschichte d. j. V. II⁴ 261 f.

[2]) Ähnlich *Crampon,* La s. bible VI p. 549.

[3]) I⁴ 482.

Fortsetzung folgt.

Digitized by Google

Studien über Albert den Grossen (1193–1280)

Beiträge zur Würdigung seiner Wissenschaft und wissenschaftlichen Methode

Von **Franz Pangerl** S. J.—Wien

(Zweiter Artikel)

II.

Die Werke Alberts des Großen (Fortsetzung)

Der Aufzählung der Werke Alberts nach ihrem systematischen Zusammenhang sind noch einige Bemerkungen über die zahlreichen anderen Schriften, die Alberts Namen tragen, beizufügen. Diese Bemerkungen beabsichtigen keineswegs eine endgültige Lösung aller bibliographischen Probleme — für eine solche fehlen selbst noch die allernötigsten Vorarbeiten — sie wollen vielmehr nur einige der wichtigsten methodischen Richtlinien angeben und beleuchten, wie sie die Eigenart des hier vorliegenden Materials mit sich bringt.

Die früher im Text namentlich genannten Werke gelten heute wohl allgemein als echt; der Zweifel *Jourdains*[1]) an der Echtheit der *Politica,* noch festgehalten in *Herzog-Haucks* Realenzyklopädie[2]), ist unbegründet[3]). Für

---

[1]) Recherches 326.

[2]) I 291.

[3]) Vgl. *Loë,* De vita et scriptis B. Alberti M. III, Act. Boll. XXI (1902), 369 (12). Der Zweifel wurde angeregt durch die abweichende Form der *Politica*; dieselben sind eine Aristoteleserklärung, wie D

Digitized by Google

eine kritische Sichtung der übrigen Schriften kommen hauptsächlich drei Hilfsmittel in Betracht: erstens die Kataloge, sei es, daß sie eine einfache Aufzählung der Werke nach ihren Titeln enthalten, oder aber weitere Notizen über ihre Quellen usw. hinzufügen und so eigentlich bibliographische Arbeiten darstellen. Als das wichtigste dieser Verzeichnisse hat unstreitig der schon öfter erwähnte Stamserkatolog (D) zu gelten. Wenn auch die Redaktion dieses wertvollen Schriftstückes etwa um 1320 anzusetzen ist, so ergab sich doch bei seiner Bearbeitung[1]) eine Vorlage, die ins 13. Jhdt. zurückreicht und, wie es scheint, mit hinreichender Genauigkeit in D aufgenommen wurde. Mit D oder seiner verloren gegangenen Vorlage ist der erste und gemeinsame Grundstock gegeben, der sich mehr oder

---

sich ausdrückt, nicht *per modum scripti* (= eine Paraphrase des aristotelischen Textes), sondern *per modum commenti* (= ein eigentlicher Kommentar). Es will allerdings scheinen, daß die *Politica* trotz der Bemerkung: ‚Ideo post perfectionem Ethicorum . . . oportuit suscipere hoc negotium' (opp. VIII 6) sich nicht gut an die *Ethica* anschließt. Nach ihren bezeichnenden Schlußworten: *Ad hoc igitur (sc. ad Politica) facientes principium dicamus incipientes* (opp. VII 641), möchte man eher eine Politik *per modum scripti* erwarten. Die Lösung der Schwierigkeit liegt wohl in D. Dort ist nicht nur zu den *Posteriora*, sondern auch zur Ethik bemerkt *dupliciter: per modum scripti et per modum commenti* und *Petrus de Prussia* kann noch zu dieser doppelten Ethik sein v. h. beifügen (Vita Alberti M. 195). Daß dieses Werk nicht mehr erhalten ist, begründet keine Zurückweisung dieser Zeugnisse. In D und *Petrus de Prussia* sind übrigens noch mehrere nichtbekannte Schriften über Moralphilosophie angegeben, so zB. in D *Super librum Ethicorum quaestiones*, bei *Petrus de Prussia* (l. c.) *de oeconomicis* v. h. und *de monastica* v. h.; es ist dazu bemerkenswert, daß Albert in *de motibus progressivis* die Ethik als vollendet bezeichnet, dagegen ankündigt *scientia Ethicorum monasticorum* (opp. X 333, 335, 340).

[1]) Vgl. *Denifle,* Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. u. 14. Jhdt. Im Archiv f. Literatur u. Kirchengeschichte des MA. II (Berlin 1886) 193—203. Der Katalog der Werke Alberts ist abgedruckt aaO. 236—237; über die Redaktion vgl. aaO. 195, 200; über die Abhängigkeit *Pignons* von D oder seiner Vorlage, deren Stelle *Pignon* bis dahin gleichsam vertreten hat, aaO. 195.

Digitized by Google

weniger in den späteren Katalogen wieder erkennen läßt und um den sich im Laufe der Zeit andere Werke in immer weiteren Ringen angeschlossen haben. Es geschah dies naturgemäß (ebenso wie die Zusammenstellung von D), indem aus Handschriften (und Drucken) mit dem Namen Alberts neue Titel nachgetragen wurden. Unter den späteren Katalogen[1]) ist vom methodischen Standpunkt aus einer der bedeutsamsten der, den *Petrus de Prussia*[2]) mit anerkennenswerter Kritik zusammengestellt hat. Den Inhalt der Kataloge zusammengefaßt und vermehrt bieten *Quetif-Echard*[3]), vor allem bestrebt, vollständig zu sein und ohne eine kritische Scheidung durchzuführen; eine nochmalige Zusammenfassung und Erweiterung stellen die schon zitierten *Primordia novae bibliographiae* von *M. Weiß* dar, die zugleich den Vorteil besitzen, die hineingearbeiteten Kataloge und damit die Art der Bezeugung erkennen zu lassen.

Da die Angaben dieser Verzeichnisse zunächst nur besagen, es habe zur Zeit ihrer Redaktion wenigstens eine Handschrift gegeben, in der dieses oder jenes Werk unter dem Namen Alberts enthalten war, so ist für ihre kritische Verwendung vor allem zu untersuchen, inwieweit damit eine Garantie für die Echtheit dieser Handschrift geboten ist. Es wird sich darum handeln, ob Notizen in den Katalogen oder wenigstens begründete Schlüsse eine Vorstellung über die Quellen der Bücherverzeichnisse ermöglichen. Im letzteren Falle ist selbstverständlich das Alter des Katalogs von der weittragendsten Bedeutung. Man wird zu entscheiden versuchen etwa, ob Autographen oder an diese sehr nahe heranreichende Hss aufgenommen wurden, ob ein einheitlicher Handschriftenkomplex zu Grunde liegt, für den vielleicht eine zuverlässige Tradition Bürgschaft leistet, ob anderweitige Zeugen für die Echtheit beigebracht werden, usw. In allen anderen Fällen

---

[1]) Solche Kataloge sind verzeichnet bei *Mandonnet, Siger de Brabant* II²; *Weiß*, Primordia 4.

[2]) Vita Alberti M. 282—299.

[3]) Scriptores Ord. Praedicatorum I, 171—183.

Digitized by Google

ist stets im Auge zu behalten, daß die Verfasser der Kataloge allen jenen Fehlern ausgesetzt waren, die sich bei Benützung von Handschriften nur zu leicht ergeben; Namensverwechslungen konnten vorkommen oder es geschah wohl auch, daß anonyme Traktate, weil in derselben Handschrift vereinigt, dem Auktor des ersten zugeschrieben wurden etc. Wie hierbei die kritische Tüchtigkeit des Verfassers von Belang ist, so vermag uns andererseits die Kenntnis, die wir im allgemeinen von den Handschriften haben, zu belehren, welche Fehler infolge der Eigenart der Manuskripte besonders nahe lagen, um mit ihnen bei der Benützung der Kataloge zu rechnen; so wissen wir, daß schon früh verschiedene Manuskripte desselben Traktates verschiedene Titel trugen, daß manche Handschriften bloß Teile größerer Werke unter selbständiger Aufschrift enthielten[1]); ja es sind Anzeichen vorhanden, beispielsweise

[1]) Beispiele wurden schon früher angeführt; hier sei noch erinnert, daß die *Summa theologiae* im Cod. 99[a] der Wiener Dominikanerbibliothek f. 446[b] genannt wird *Summa de mirabili scientia Dei*, offenbar im Anschluß an den Prolog; vgl. auch *Petrus de Prussia* op. c. 284; *Panzer*, Annales typographici VI 182; *De Animalibus* heißt öfter *de proprietatibus rerum naturalium* oder ähnlich; so steht in einem römischen Druck von 1478: Hoc praesens Alberti M. de rerum proprietatibus opus. Das große Mariale ‚*Super Missus est*' heißt fast durchweg *De Laudibus B. M. V.*; es ist deshalb nicht zulässig, wenn *Weiß* 109 zu dem Mariale, das ziemlich übereinstimmend dem *Richardus a St. Laurentio* zugeschrieben wird (vgl. darüber *Weiß*, Über mariologische Schriften des seligen Albertus 6—11) und auch den Titel *de laudibus B. M. V.* führt, als Zeugen angibt D, *Pignon, Petrus de Prussia* usw. Vielmehr ist denkbar, daß gerade der gleichlautende Titel Veranlassung gab, dieses Werk Albert zuzuschreiben. Nebenbei sei hier bemerkt, daß der Druck dieses Werkes (opp. XXXVI, 1—841) durchaus den Charakter einer Umarbeitung an sich trägt; stimmt er, wie *Weiß* (aaO.) angibt, mit der von *Christian von Lilienfeld* geschriebenen Hs überein, so ist es sehr wahrscheinlich, daß dieser die Umarbeitung vorgenommen und dann die von ihm selbst verfaßte *Biblia Mariana* (W. 38) durch einige Verweise an sie angeschlossen hat. Mit *de laudibus B. M. V.* konnte dieses Zusammenhanges wegen leicht auch die *Biblia Mariana* auf Albert übertragen werden. Letztere ist gedruckt opp. XXXVII 365—443; Verweise stehen op. c. 365, 373.

Digitized by Google

in den Angaben des *Petrus de Prussia*[1]) und in den von Albert selbst geschriebenen Verweisen[2]), daß schon bei den Autographen derlei Eigentümlichkeiten sich fanden.

---

[1]) So berichtet *Petrus de Prussia,* daß Albert auf seinen Reisen an den verschiedenen Orten Bücher schrieb und dort zurückließ (op. c. 181, 213)'; daß zwei Autographen der Logik existierten, einer vielleicht erst geschrieben vom Bischof Albert (ib. 181).

[2]) Die vielen Verweise Alberts stellen ihrer Verwertung für die Bestimmung einer chronologischen Reihenfolge der Werke eine fast unüberwindliche Schwierigkeit entgegen. Es war im großen und ganzen richtig, in Alberts literarischer Tätigkeit drei Perioden zu unterscheiden: eine philosophische (nach *Mandonnet,* Revue Thomiste V (1891) 95—106, ca. 1245—1256), eine theologisch-dogmatische und eine exegetische und aszetische; aber doch nur im großen Ganzen; im Einzelnen bieten Alberts Bemerkungen ein schwer lösbares Rätsel: so wird im ersten Sentenzenbuch das dritte als vollendet zitiert, im dritten aber auf das erste verwiesen. Die zwei im Sentenzenkommentar vorkommenden Jahreszahlen 1246 (opp. XXVII 139) und 1249 (opp. XXX 354) scheinen eine genügend sichere Datierung zu ermöglichen. Dagegen ist aber wieder oft und deutlich auf die *Summa theologiae* verwiesen und auf den Dionysiuskommentar; in letzterem auf das 4. Buch des Sentenzenkommentars und in allen dreien fast auf alle philosophischen Werke, so daß es den Eindruck macht, als stelle der Sentenzenkommentar den Abschluß aller philosophischen und theologischen Schriften dar. Eine noch größere Verwirrung zeigen die philosophischen Werke; es ist überflüssig nähere Angaben zu machen; wer mit Aufmerksamkeit die Werke liest, kann oft Seite für Seite auf solche Schwierigkeiten stoßen. Solcher Verweise sind nun aber zu viele, als daß die große Mangelhaftigkeit der Ausgabe zur Erklärung genügte; es scheint, daß nur die Annahme verschiedener Redaktionen das Rätsel zu lösen vermag. So wird Albert vielleicht den vor 1250 in Paris geschriebenen Sentenzenkommentar später überarbeitet haben; es mögen die einzelnen Teile der Philosophie mehrfach geschrieben und endlich in neuer Redaktion zusammengefaßt worden sein. Damit wäre aber die Annahme begründet, Angaben in D, wie *de mineralibus, de Lapidibus et herbis* neben *de plantis et vegetabilibus; de partu hominis* neben *de animalibus,* dahin zu deuten, daß es sich nur um verschiedene im wesentlichen gleichlautende Redaktionen der großen Naturgeschichte Alberts und ihrer Teile handelt. Noch unerläßlicher ist eine solche Annahme für die Deutung späterer Kataloge.

Digitized by Google

So konnte es geschehen besonders bei der Zusammenfassung mehrerer Kataloge, daß ein und dasselbe Werk im ganzen oder in seinen Teilen unter mehreren Titeln auftrat. Wiewohl die Kataloge das Bestreben zeigen, vollständig zu sein, so ist natürlich doch das Fehlen eines Werkes zB. in D noch kein Beweis der Unechtheit. Aus all dem läßt sich erkennen, daß die Benützung dieser ersten Hilfsquelle oft eine recht schwierige ist und wenn auch D, wegen des Alters der Vorlage, fast alle Garantien der größten Zuverlässigkeit bietet, ist dennoch die eine oder andere Angabe unklar, ja sehr wahrscheinlich unrichtig. Für die Mehrzahl der hier in Frage kommenden Werke ist die Verwertung der Kataloge im allgemeinen wenig ergiebig.

Wo es irgend möglich ist, wird man zum zweiten Hilfsmittel greifen müssen: Der Prüfung und Einsichtnahme in die Handschriften und Drucke (speziell Inkunabeldrucke), in denen die fraglichen Schriften Albert zugeschrieben werden. Leider ist die Benützung dieser Quelle dadurch sehr erschwert, daß die Angaben der Kataloge über die Handschriften zB. *Incipit* und *Finis* des eigentlichen Textes allzuspärlich ausgefallen sind. Wie es im Einzelnen geschah, daß Alberts Name in gewisse Handschriften hineinkam, das kann nur von Fall zu Fall die besondere Untersuchung ergeben; oft wird man sich mit dem Nachweis der Unechtheit begnügen müssen, ohne von den vielen Möglichkeiten der Fälschung eine bestimmte als wahrscheinlicher bezeichnen zu können. Nur die eine allgemeine Bemerkung kann gemacht werden, daß die ältere Zeit inbezug auf literarisches Eigentum oft äußerst sorglos war, so daß man schon im 13. Jhdt. unechte Schriften unter dem Namen Alberts findet. Eine große Hilfe gewähren hier öfter die bibliographischen Studien über andere Gelehrte derselben Zeit[1]).

An dritter Stelle sind zu nennen die echten Werke Alberts und zwar in einer doppelten Hinsicht: Fürs

---

[1]) Vgl. zB. *Mandonnet,* Les écrits authentiques de s. Thomas d'Aquin, Revue Thomiste XVIII (1910) 297. So ergibt sich das W. 208 *de motu cordis* dem hl. Thomas zugehört: vgl. *Loë* op. c. 369.

Digitized by Google

erste hat Albert, wie schon gesagt wurde, so viele Bemerkungen, Verweise usw. in seine Schriften eingestreut, daß sich daraus ein höchst wertvoller Katalog seiner Werke ergibt. Die Hauptschwierigkeit dabei erwächst aus der kritischen Unzuverlässigkeit der Ausgabe. Zweitens ist Alberts Schreibweise bei aller Mannigfaltigkeit so charakteristisch und von so stark individuellem Gepräge, daß man bei einiger Vorsicht und genügender Kenntnis dieser Schreibart wohl auch die sonst verfänglichen stilistischen Kriterien heranziehen mag. Wichtiger ist, daß in den echten Schriften Alberts über alle möglichen Fragen bestimmte Ansichten ausgesprochen sind, so daß oft leicht entschieden werden kann, ob eine Schrift in den Kreis albertistischer Anschauungen hineinpaßt. Es hat sich dieses Hilfsmittel bereits bei *Petrus de Prussia* bewährt und ist von ihm empfohlen worden. Nicht ohne Interesse dürfte es sein für die Geschichte der Kritik einer übelbeleumundeten Zeit, hier die durchaus richtigen Bemerkungen dieses trefflichen Biographen Alberts über die drei genannten Hilfsmittel und ihr gegenseitiges Verhältnis anzuführen; sie geben zugleich ein Bild von der Entstehungsweise, Gestalt und Verwertbarkeit der Kataloge. *Petrus de Prussia* beschließt seine Zusammenstellung der Werke Alberts mit den Worten[1]: ‚Notandum tamen, quod isti libri hic enumerati feruntur ab Alberto editi; non tamen inveni eos omnes signatos in legenda, quae Coloniae habetur, nec in ipsa, quae apud Zuzatum est, ubi monasterium Albertus ipse instituit, sed in aliis libris quibusdam, qui continebant ipsam legendam, reperi; quapropter non sum ita certus de omnibus hic enumeratis, quemadmodum de illis, quos vidi. Et licet non sit impossibile ipsum fecisse hos omnes, solent tamen quandoque adtribui libri doctoribus, qui ipsorum non sunt; ideo volui notare signanter, quos vidi vel quos habemus in nostro conventu Coloniensi, ne alicui dubium super his oriatur. De aliis autem hic positis, qui raro reperiuntur, ut est de secretis secretorum et nonnullis in Astronomia, potest lector prudens faciliter, si in Alberti doctrina pe-

---

[1]) Op. c. 298—299.

Digitized by Google

ritus est, invenire ex stilo et materia, si ipsius sunt vel non, dum ad manus legentis pervenerint. Quos autem vidi, tali signo notavi v.; si vero vidi et habemus, hujusmodi volui notare signo **v. h.**[1]), ut de levitate non arguamur; sancti enim mendaciis commendari non volunt, cum veritatem constet eos amasse et nunc amare‘.

Bei den folgenden Proben ist in der Hauptsache die alphabetische Reihenfolge der *Primordia* beibehalten:

W. 1. De abundantia exemplorum[2]): Nach *Weiß* zum erstenmal in einer Melker Handschrift des 14. Jhdts. Albert zugeschrieben, wurde diese Schrift im 15. Jhdt., wie es scheint, zu Ulm gedruckt (H. 484)[3]). In diesem Drucke beginnt nach dem *Registrum* der *Prologus:* ‚Incipit liber de abundantia exemplorum magistri Alberti M. Ratispa (!) episcopi ad omnem materiam. Quoniam plus exempla quam verba movent secundum Gregorium et facilius intellectu capiuntur . . .‘ Nach dem Prolog heißt es: ‚Incipit de timore. Quia vero omnis materia sermonis edificatorii reduci potest ad septem dona Spiritus sancti septiformis vel annexa illis, presens tractatus dividitur in septem partes secundum illa dona . . .‘; als Teile sind angegeben I. *de speciebus timoris,* II. *de timore inferni,* III. *de timore purgatorii,* IV. *de timore divini judicii,* V. *de timore mortis,* VI. *de timore peccati,* VII. *de timore periculorum — et de timore dyaboli. Pl. Braun* schreibt in seiner *Notitia historico-litteraria*[4]) über die Inkunabeln von St. Ulrich und Afra in Augsburg, das Werk sei unecht, weil weder *Quetif* noch sonst jemand es unter Alberts Werken erwähne;

[1]) Im früheren Heft dieser Zeitschrift 334 Anm. 1 ist irrtümlich stehen geblieben v. h. = vidi hoc.

[2]) Im Katalog des *Chartularium Universitatis Parisiensis* (II/$_1$ 109) von 1304 findet sich auch *de habundantia exemplorum,* ohne daß der Verfasser deutlich erkennbar wäre.

[3]) So ist im folgenden notiert *Hain,* Repertorium bibliographicum, Stuttgart 1826/28.

[4]) Notitia historico-litteraria de libris ab artis typographicae inventione usque ad annum MCCCCLXXVIII impressis in bibliotheca liberi et imperialis monasterii ad ss. Udalricum et Afram Augustae extantibus, Augustae Vindel. 1788, I 101 CXXXVIII.

Digitized by Google

auch sei es ein Unrecht, solch unsinnige Beispiele (*absona ac putida figmenta*) einem so großen und so gelehrten Manne zuzumuten. Von der Begründung abgesehen, ist das Urteil richtig. *Quetif* erwähnt das Werk, aber unter dem Titel *de multiplici timore*[1]) (W. 369) ebenso wie *Trithemius* und *Gesner;* die *Exempla* sind im allgemeinen maßvoller als in manchen anderen gleichzeitigen Schriften und die im Prolog angegebenen Normen für ihren Gebrauch auf der Kanzel durchaus richtig; aber Albert ist der Verfasser nicht; dem größten Teile nach ist das Buch dem *Tractatus de donis Spiritus sancti* des *Stephanus a Borbone*[2]) († 1261) entnommen. Am Schluß sind einige die Einheitlichkeit störende Kapitel angefügt, zB. *Sermo pro sacerdote, de beata Virgine etc.;* in einem derselben ist durch das Datum 1325 die Zeit der Zusammenstellung nach einer Seite hin abgegrenzt. Eine Stelle aus dieser Schrift ist nicht ohne Interesse; sie könnte bei der Verfasserfrage irreführen: in dem Abschnitt *de timore purgatorii* findet sich ein Exempel, das nicht bloß, wie überhaupt der ganze Traktat, in das *Speculum morale*[3]) übergegangen ist, sondern sich auch im *liber Apum*[4]) des *Thomas Cantinpratanus* findet mit der Einleitung: ‚Erat vir fidelis et bonus, sicut praedictus magister *Albertus* fratribus ordinis praedicatorum sibi ab his, qui rem familiariter noverant traditum referebat, . . .'

Wie man hier Albert ein Exempelbuch zugeschrieben hat, so auch einen Traktat *de arte praedicandi* (W. 27). Auch *Petrus de Prussia*[5]) erwähnt ihn, aber ohne sein Zeichen v. h. *Weiß* führt einen Druck an s. l. a. (Nürnberg); vermutlich ist es derselbe, der nach *Copingers*[6])

---

[1]) Identisch ist auch W. 120. Liber de exemplis in VII partes distributus.

[2]) Vgl. über den Tract. de donis und Stephanus *Quetif,* Script. Ord. Praed. I, 183—193.

[3]) Libri secundi p. I dist. XI; in der bei *Panzer,* Annales I 19,10 notierten Ausgabe f. 227 v.

[4]) Lib. II cap. 51. Vgl. *Petrus de Prussia* op. c. 311—312; es ist dort irrtümlich angegeben vom zweiten Buch des *liber apum* cap. 78.

[5]) Op. c. 287.

[6]) Supplement to *Hain's* Repertorium bibliographicum. In two parts. P. II vol. 1 (London 1898). 21 (202).

Digitized by Google

Meinung mit *Coloniae 1480* zu bezeichnen ist: ‚Ars praedicandi cum sermonibus dominicalibus. Incipit praefatio in sequens opusculum Veritas evangelica praedicatoribus quasi quibusdam paranimphis . . .' Außerdem existiert eine Schrift, gedruckt zu Ulm 1472 (H. 491): *Albertus magnus de arte intelligendi, docendi et praedicandi res spirituales et invisibiles per res corporales et visibiles et e converso pulcra et utilissima*[1]). Das zweite Kapitel dieser Schrift beginnt mit den Worten: *[V]eritas evangelica praedicatoribus quasi quibusdam paranymphis est commissa, ut ipsam custodiant . .*, so daß der obige *Tract. de arte praedicandi* identisch zu sein scheint, aber eine verkürzte Form aufweist. Die Schrift, die keinen Anhaltspunkt für eine Datierung oder Bestimmung des Auktors aufweist, zeigt ebensowenig Stil und Gedanken Alberts, als seine Predigten nach diesen stark gekünstelten Präzepten eingerichtet sind[2]).

W. 63. *De conservatione vini* und W. 268 *de plantationibus arborum. Weiß* führt ohne nähere Angaben drei Hss aus dem 15. Jhdt. als Zeugen an. Ein Kodex der Innsbrucker Universitätsbibliothek (Hs 348) allem Anscheine nach dem 14. Jhdt. angehörend, enthält auf f. 47b—57c eben diese Traktate; f. 54 u. f. 55 sind irrtümlich hineingeraten;

---

[1]) W. 23. *Ars legendi . . . et dicendi* ist wohl auch dasselbe; ebenso würde der Titel W. 97 *de doctrina exponendi theologiam et modo praedicandi* dem Inhalt des Schriftchens entsprechen.

[2]) Ebensowenig stammt W. 24 *de arte bene moriendi* von Albert. Dieses Sterbebüchlein, seit dem 15. Jhdt. stark verbreitet, ja zum Volksbuch geworden, ist oft anonym gedruckt, manchmal unter dem Namen des *Matthäus von Krakau* (H. 5801, 5802); in einem römischen Druck von 1482 heißt er *compilato et composito per reverendo Padre Monsignore Cardinale di fermo (Dominicus Capranica);* in einer Melker Hs (cod. A 10) ist ein gewisser *Wilhelm* als Auktor genannt. Albert ist die Schrift zugeschrieben in mehreren Hss des 15. Jhdts. und in einem Druck Neapel 1476 (H. 483). Der Schluß dieses Druckes *impressus libellus per Arnaldum de Bruxella* erklärt möglicherweise den H. 3997 angegebenen Verfasser des Sterbebuches *Joh. de Brucella.* — In der Ausgabe H. 4388 (anonym), 5801 *(Matth. v. Krakau)* und in dem von Rom 1482 ist Albert der Große zitiert. Desgleichen *Scotus* und das *Compendium theolog. veritat.* Der neapolitanische Druck ist mir nicht zugänglich.

Digitized by Google

sie gehören in denselben Kodex vor f. 138 und enthalten einen Teil der *theoremata de hostia consecrata* des *Fr. Egidius Romanus.* F. 57c steht: Explicit tractatus de plantationibus arborum et praeservatione vini fr. Alberti de Logingen. *Jos. Haupt*[1]) hat eine Wiener Handschrift beschrieben und ansehnliche Stücke daraus mitgeteilt; ein Traktat derselben beginnt: *Palladij librum abbreviatum per Godofridum, Accipe* . . . Ein Vergleich ergibt nun, daß dieser verkürzte Palladius nichts anderes ist, als die obengenannte Albert dem Großen zugeschriebene Schrift. Die Varianten der Innsbr.-Hs sind zahlreich; als Muster diene folgende für die Verfasserfrage wichtige Stelle:

Wiener Hs f. 49c	Innsbrucker Hs f. 53d—56a
Herbipolenses vero et Babenbergenses multique alii quando dubitant, an vas mucorem aut fetorem habeat, picant ipsum vas, quia per picationem tollitur talis fetor extraneus;	Herbipolenses vero et multi alii quando putant, quod vas mufonem et mucorem habeat, picant ipsum vas, quia per picationem tollitur omnis fetor vasis;
sed saepissime contingit, quod picis fetor non tollitur, si scilicet ab indocto picatur; sed cum vinum ejusdem civitatis tale sit natura, quod de facili constringit pectus,	sed saepissime contingit quod fetor vasis picis non tollitur si ab intus picetur et ideo hominibus hoc vinum bibentibus multae infirmitates contingunt:
ledit et perturbat cerebrum et dolorem oculorum facit propter quod ego G. [odofridus] mirabiliter abhominor vinum herbipolense.	ledit et perturbat enim cerebrum et dolorem inducit oculorum, propterea ego multum abhorreo vinum herbipolense.
Sed cum vina ejusdem civitatis talis sint naturae, ut de facile putrescant, oportet ut serventur in picato vase.	Sed cum vina ejusdem civitatis talis sint naturae, quod de facili putrescant, non serventur in pice; ideo, ut dicunt, nunc semper in vasis pice perditur (ponitur?).
Sed cum sim indigena terrae, licet invitus frequenter tale vinum bibere, multum timeo me perdere visum et vocem.	Sed tamen ego Albertus sim coactus semper tale vinum bibere, quare multum timeo perdere rationem et visum.
Pix enim est praecipua causa caecitatis hominum franconiae, Humulus in Turingia . , .	Pix enim est praecipua causa humulorum (?) . . .

[1]) Über das mitteldeutsche Arzneibuch des Meisters *Bartholomäus.* Wien 1872, 110—117.

Digitized by Google

Der Text der Innsbrucker Hs, übrigens nirgends so verdorben, wie an dieser Stelle, erweist sich hier deutlich als eine Verderbung des ursprünglichen Wortlautes. Die Schreibweise ist weit entfernt von der wissenschaftlichen Würde Alberts; das *ego Albertus* fällt sehr auf, weil Albert, wie oft er auch von Selbsterlebtem berichtet, nie seinen Namen nennt; der durchschlagendste Grund aber dafür, daß die Wiener Hs mit ihrem *Gottfried von Franken* recht behält, liegt in den Angaben des Schriftchens, die ein ganzes Itinerar des Verfassers ergeben. So heißt es im Innsbrucker Kod. f. 49b sicut didici in Calabria; f. 53d et nota quod fui in Grecia[1]); f. 50b hic nota quod Greci docuerunt me quoddam mirabile, quando fui Athenis, de melonibus; f. 51b et hoc didici a quodam episcopo in pamirila (?) civitate. Eine solche Reise ist bei Albert wohl ausgeschlossen.

W. 198 *de modo significandi* (und als Fortsetzung dazu *de passionibus sermonum*). *Weiß* gibt dazu eine Oxforder Hs des 15. Jhdts. und zwei Londoner Drucke an. Es scheint hier eine einfache Namensverwechselung vorzuliegen. Die Drucke stehen bei *Graesse*[2]) unter dem Namen Albertus *(Eccardus),* ebenso bei H. 424, 425 und bei *Copinger*[3]); *Brunet*[4]) schreibt Albertus *[Sigandus].* Inhaltlich deckt sich das Werk mit der *Grammatica speculativa,* die *Duns Scotus* zugeschrieben wird (H. 6452, 6453). Eine ähnliche Verwechselung dürfte sein W. 96 *de doctrina dicendi et docendi*[5]) und W. 199 *de modo vivendi, loquendi, tacendi* mit der gleichnamigen, oft gedruckten Schrift des *Albertanus Brixiensis.* Ebenso beruht auf einem Mißverständnis W. 251 *Passio Magistralis;* der bei *Weiß* angegebene Druck,

---

[1]) In der Wiener Hs steht auch an dieser Stelle Athenis in Grecia.

[2]) Trésor de livres rares et precieux I (Dresde 1859) 54; vgl. t. VII (Dresde 1869) 19. *Graesse* hält *Duns Scotus* für den Verfasser.

[3]) Supplement to Hain's Rep. bibl. vol. II p. 1. 17 (158).

[4]) Manuel du Libraire I (Paris 1842) 52.

[5]) Die von *Weiß* zu n. 96 angegebenen Drucke H. 491 u. 492 gehören nicht hierher; der erste enthält die oben besprochene *Ars intelligendi . . . et praedicandi;* der zweite gehört zu W. 197 *de modo opponendi et respondendi.*

Digitized by Google

Köln 1504, führt bei *Panzer*[1]) den Titel: *Passio magistrali dni nri iesu christi* ex diversis sctorum ecclesie doctorum sententiis postillata cum glossa interlineari viri undecunque doctissimi venerabilis dni *Alberti Magni* civitatis Ratispone pontificis gratiosi per religiosum Patrem ordinis predicatorii *Jacobum Gaudensem* collecta.

W. 258 *de perfectione vitae spiritualis. Weiß* führt keine Hss oder Drucke an; um so bezeichnender sind die angegebenen Zeugen: D, *Pignon* und *Valleoletanus;* es konnte auch *Petrus de Prussia*[2]) angeführt werden, freilich ohne sein v. h. Bei W. 3 *de adhaerendo Deo* stehen *Petrus de Prussia* (mit dem Zeichen v. h.), *Trithemius, Gesner* und *Quetif.* Erwägt man nun den Inhalt des letztgenannten Schriftchens, dessen erstes Kapitel überschrieben ist: *de ultima et summa perfectione hominis, quantum in hoc vita possibile est;* beachtet man die Bezeugung und die große Unwahrscheinlichkeit, daß dieses schöne Büchlein, das allgemein als echt gilt, in D. *Pignon* und *Ludwig von Valleoleti* fehlen sollte, so wird es fast zur Sicherheit, daß hier nur zwei Titel desselben Werkes vorliegen, von denen der erstere als der ältere und ursprüngliche erscheint.

W. 169. *Philosophia pauperum* oder *Isagoge in libros Aristotelis physicorum, de coelo et mundo, de generatione et corruptione, meteorum et de anima* (opp. V 445—536); W. 367 *Compendium theologicae veritatis* und W. 252 *Liber de passionibus aëris* (opp. IX 650—682). Es wurde bereits erwähnt, daß die *Isagoge* zusammen mit dem *Compendium theologicae veritatis* in Deutschland wenigstens geraume Zeit in sehr ausgedehntem Maße den Unterricht beeinflußt habe[3]). Die große Verbreitung des Compendiums der Theologie, freilich unter sehr vielen Autornamen, ist bekannt[4]). Aber auch die Isagoge war in den verschiedensten

---

[1]) Annales typographicae VI 63; vgl. *Hartzheim,* Biblioth. Coloniensis 227.

[2]) Op. c. 285.

[3]) Das Gegenstück dazu für die Logik bilden die ebenfalls stark benützten *Summulae* des *Petrus Hispanus.*

[4]) Ein schönes Zeugnis für die Wertschätzung des Compendiums liegt in den Worten des *Thomas Dorniberg de Memigen decretorum*

Digitized by Google

Gestalten, und was öfter übersehen worden ist, unter verschiedenen Titeln[1]) sehr verbreitet; in einer Fiechter Hs (241), 1385 geschrieben, heißt sie zB. *Alberti commentatoris liber mechanicorum.* Für eine Albertstudie ist es aber von großem Interesse zu wissen, welcher Anteil an diesem Einfluß Albert zukommt. Das *Compendium theologicae veritatis* hat nunmehr nach den Ausführungen *M. Grabmanns* in dieser Zeitschrift[2]) als ein Werk des *Hugo v. Straßburg* zu gelten; eine Schwierigkeit scheint in dieser Beweisführung nicht genügend beseitigt. Die Argumentation stützt sich in letzter Linie auf den Satz, Hugo habe im 14. Jhdt. als der Verfasser gegolten. Wie aber, wenn Zeugnisse aus dem 13. Jhdt. das Compendium Albert zuschreiben? Der Pg-Kod. 52 des Stiftes Zwettl, der von 1287 datiert ist, enthält f. 2—120 das Compendium unter dem Titel *Alberti summa theologice veritatis* in VII Büchern; die Vorlage dieses Kod., die wohl vom Westen nach Zwettl kam, mußte in eine Zeit zurückreichen, in der ihr Zeugnis den höchsten Wert gewinnt. Diese Schwierigkeit löst sich indessen mit größter Wahrscheinlichkeit im Sinne der Beweisführung *Grabmanns* bei genauerer Betrachtung des Kompendiums selbst. Sein Charakter als ein bloßer, oft wörtlicher Auszug aus den größeren Werken Alberts, besonders der theologischen Summe, ist unverkennbar. Man vergleiche beispielsweise die im Kompendium beibehaltene charakteristische Art Alberts die Definitionen zu behandeln; das Kompendium läßt die oft langen Auseinandersetzungen des Meisters weg und gibt nur dessen Schlußresultate[3]).

---

arciumque liberalium doctor, der *‚multorum studiosorum clericorum precibus pluries instigatus‘* ein alphabetisches Register des Compendiums angelegt hat in der Erwägung: ‚quod presens liber. . . . non solum curam animarum habentibus, verum etiam omnibus viris ecclesiasticis cujuscumque ordinis, dignitatis aut status existant, utilis et necessarius existit, et merito inter omnes alios libros eisdem praecipuus esse debeat et familiarissimus‘. H. 434 f. 171.

[1]) Sie heißt *Philosophia pauperum, Philosophia naturalis, Summa naturalium, Summulae* usw.

[2]) XXIX (1905) 322—330.

[3]) Vgl. Alberti opp. XXXIV 21, 60, 90 mit den entprechenden

Digitized by Google

Wie sich daraus leicht erkennen läßt, daß das fragliche Werk wenigstens aus der Schule Alberts stammt, so ergibt sich auch eine Erklärung jener Überschrift *Alberti summa theologice veritatis*. Der Genitiv Alberti ist im objektiven Sinne zu fassen; er heißt nicht, Albert ist der Verfasser, sondern aus Albert ist die Summa geschöpft, sie ist ein ‚kleiner Albert', etwa wie später ein Auszug aus *Duns Scotus* ‚*Scotus pauperum*'[1]) genannt wurde. Diese in der Eigenart des Kompendiums begründete Auffassung gewinnt in dem Grade an Wahrscheinlichkeit, als andere Argumentationen zu Gunsten *Hugos von Straßburg* Albert als eigentlichen Verfasser ausschließen.

Es entsteht alsbald die Frage, trifft dasselbe auch zu bei der *Isagoge;* ist auch sie ein von fremder Hand hergestellter Auszug aus Alberts größeren Aristoteleskommentaren? Schon *Petrus de Prussia*[2]) bemerkt: ‚Item scripsit parvam summam philosophiae, quae intitulatur philosophia pauperum; quidam autem dubitant an sit ejus'. *Michael Denis*[3]) spricht sich für die Unechtheit aus: ‚Ich halte diese Einleitung vielmehr für einen fremden Auszug aus den größeren physikalischen Werken Alberts als für seine eigene Arbeit. Auch *Loë*[4]) urteilt im gleichen Sinne, die *Isagoge* sei nicht echt. Als Grund hiefür gibt *Loë* an, daß in der Isagoge nicht selten dieselben Sätze und Erzählungen, die in den größeren Kommentaren stehen, wiederholt werden. Aber dieser Grund ist kaum völlig stichhaltig; erstens müßte absolut gesprochen ein Auszug nicht gerade von fremder Hand sein; zweitens ist das Urteil über den Charakter eines bloßen Auszuges vielfach schwierig genug und eine darauf sich stützende Beweisführung gewinnt eigentlichen Wert erst im Anschluß an andere Argumente. Bei genauerer Prüfung zeigt sich,

---

Kapiteln der theolog. Summe: opp. XXXIV 42 ff ist aus der Isagoge; ib. 78 ist die *Physiognomia* aus *de animalibus* in verkürzter Form aufgenommen etc.

1) Vgl. H. 6456.

2) Op. c. 293.

3) Wiens Buchdruckergeschichte bis MDLX (Wien 1782) p. 115—16.

4) Op. c. 369 (1).

Digitized by Google

daß die Isagoge durchaus nicht so schlechthin als Auszug bezeichnet werden kann. Legt man die mangelhafte Ausgabe *Borgnets* zugrunde, so ist allerdings eine auffallend lange Partie[1]) der *Philosophia pauperum* wörtlich aus dem großen Kommentar der *Meteora*[2]) herübergenommen; im übrigen aber sind die Ähnlichkeiten und Anklänge an die anderen philosophischen Werke keine anderen als sich naturgemäß aus der Identität des Verfassers, der Gleichheit des Gegenstandes und desselben Zweckes der Einführung in die Schriften des Aristoteles ergibt. Gerade die Behandlung der Erzählungen ist nicht die eines fremden Kompilators: in dem Abschnitt *de casu fulguris* ist zur Beschreibung eines Blitzschlages hinzugefügt *et talis casus accidit mihi*[3]); in den größeren Werken fehlt der Abschnitt mit dieser Angabe; es wird ferner erzählt, was Albert bei einem Erdbeben in der Lombardei beobachtet hat, mit dem Zusatz: *duravit sic fere per quadraginta dies*[4]). Dasselbe steht ähnlich in den *Meteora*[5]), der Zusatz aber fehlt. Endlich erwähnt der Verfasser das von ihm selbst beobachtete, durch ein Erdbeben verursachte Verschwinden des Nekarflusses in der Nähe von Lauffen[6]); in den *Meteora*[7]) wird das Ereignis in sehr verschiedener Weise erzählt und in einer ganz anderen Frage verwertet. Weitere Erzählungen kommen nicht in Betracht. Wenn auch die Unzuverlässigkeit der Ausgabe nicht gestattet, die angegebene Verschiedenheit allzusehr zu betonen — tatsächlich fehlt in einigen Hss jenes *et talis casus accidit mihi* — so kann sich jedenfalls auch die Ansicht, in der Isagoge sei eine Kompilation von fremder Hand zu sehen, nicht auf diese Erzählungen stützen. Positive Argumente für die Echtheit der *Philosophia pauperum* können zwei vorgebracht werden. Erstens das Zeugnis von D: *Item librum introductorium in libros naturales;* man wird darin wohl die Isagoge erkennen müssen. Ein zweiter Beweis liegt in dem schon

---

1) Opp. V 495—500.
2) Opp. IV 659—664.
3) Opp. V 493—494.
4) Opp. V 501.
5) Opp. IV 626.
6) Opp. V 501.
7) Opp. IV 558.

Digitized by Google

erwähnten Innsbrucker Kodex. W. 225 ist genannt *Compendium de negotio naturali,* enthalten in 2 Pariser Hss des 14. u. 15. Jhdts.; eben dieses Kompendium ist im genannten Cod. auf f. 1—f. 47^{b} abgeschrieben. (Incipit Compendium fratris Alberti de negotio naturali . . . Fin: Sistimus igitur a scribendo super naturalia; ab eorum tamen consideratione, dum sumus, nolumus absolvi. Explicit compendium fr. Alberti de Logingen super naturalia. Deo gratias). Diese Schrift ist nichts anderes als die Isagoge. Von den Verschiedenheiten gegenüber dem Druck der Gesamtausgabe sind die wichtigsten folgende: Die Kapiteleinteilung ist fast durchweg eine andere, bessere; jene längere Stelle aus den *Meteora* fehlt; an den Text des Druckes schließen sich zwei interessante Zusätze an; f. 39^{c}: ‚*Ex prius positis apparet error ponentium gradus formarum in composito*'.. Die kurze Auseinandersetzung über die *unitas formae* endet mit einer scharfen Bemerkung gegen die lateinischen Aristotelesverderber, wie sie Albert geläufig sind. Dann folgt f. 40^{a}: ‚Jam finem nostro compendio imposuisse cogitavimus et negotii studio valedixisse et ecce quidam sociorum perdilectus affuit etc.'. Dieser *quidam* bemächtigt sich der Membrana und läßt den Schreiber nicht abschließen, bevor er nicht noch einige schwierige Fragen beantwortet hätte, die er ihm vorlegt, bes. über *tempus* und *locus.* Sie werden sofort beantwortet f. 40^{a}—47^{b}. Am Schluß steht wieder ein energischer Tadel gegen die Verderber des Stagiriten. Die Beweiskraft dieser Handschrift liegt weniger in ihrem Alter — man wird sie immerhin ca. 1350 ansetzen müssen; der Bibliothekskatalog setzt sie noch ins 13. Jhdt. — als vielmehr in der Form, in der die Isagoge erscheint. Der letzte Zusatz schließt wohl den Gedanken an einen Kompilator aus. Es ist Albert, der eben aus der Fülle seines Wissens schöpfend einen kurzen Abriß der *Naturalia* für seine Schüler geschrieben hat und der an Ort und Stelle mit gleicher Gewandheit die von einem Schüler vorgelegten Probleme löst. Es liegt nicht der mindeste Grund vor, diesen Zusatz für eine Fälschung zu halten; er empfiehlt sich vielmehr durch die einfache Natürlichkeit der Darstellung. Im allgemeinen sei

Digitized by Google

noch bemerkt, daß anders wie beim *Compendium theologiae* für die Isagoge andere Verfasser nicht genannt werden.

Aus der *Philosophia pauperum* wurde schon bald ein Teil (wörtlich) herausgeschrieben: *de passionibus aëris* und als selbständiger Traktat unter dem Namen *Alberti commentatoris*[1]) verbreitet. Diesen in die Gesamtausgabe neben der Philosophia pauperum aufzunehmen, war freilich überflüssig.

Zum Schlusse seien noch wegen der Wichtigkeit des Katalogs D drei darin erwähnte Werke kurz besprochen. 1. *de Alchimia* (W. 10). Was damit gemeint sei, ist schwer zu vermuten; vielleicht, wie schon *Petrus de Prussia*[2]) andeutet, ein Traktat des Buches *de Lapidibus*, etwa opp. V 59—82, wo eingehend über die wissenschaftliche Grundlage der Alchimie gehandelt wird; jedenfalls sind die unter dem Namen Alberts in Umlauf gesetzten Schriften W. 10, W. 325 unecht; derselbe *Petrus de Prussia*[3]) hat dies bereits schlagend nachgewiesen; umso seltsamer ist, daß eines dieser Bücher in die Gesamtausgabe Aufnahme fand, in welchem der Nürnberger Patrizier *Philippus Ulstadius*[4]) aus dem 16. Jhdt. angeführt wird. 2. *de sphera*. Wenn damit, wie es allerdings wahrscheinlich ist, die Schrift bei W. 347 bezeichnet sein soll, dann liegt ein Irrtum vor; denn deren Verfasser ist *Joh. de Sacro Busto*. 3. *Liber qui dicitur secretum secretorum Alberti*. Über den Inhalt dieser Schrift ist nichts bekannt; es geht nicht an, hier an jene unechten Machwerke zu denken, die unter ähn-

---

[1]) Dieser Titel hat in bibliographischen Arbeiten schon öfter Verwirrung angerichtet, indem neben *Albertus Magnus* ein *Albertus Commentator* angeführt wird. Diese Schrift *Alberti commentatoris de passionibus aëris* ist besonders ausgiebig benutzt worden von dem Verfasser des *Lumen animae*. Das seltsame Werk ist, wie es scheint, auch Albert zugeschrieben worden (W. 176 ?) Der Autor nennt sich aber selbst *Mathias farinatoris de wyenna sacri ordinis beate dei genitricis et virginis Marie de monte carmeli lectorum sacre theologie minimus*. (Im Prolog der Ausgabe von 1482 H. 10333).

[2]) Opp. c. 296.

[3]) Opp. c. 157—159.

[4]) Opp. XXXVII 551.

Digitized by Google

lichen Titeln den Namen Alberts usurpiert haben[1]). Wenn man bedenkt, daß Albert es sich zur Aufgabe gemacht, Aristoteles zu kommentieren und daß im 13. Jhdt. das Schriftchen *Epistola de regimine dominorum* für ein Erzeugnis des Stagiriten gehalten wurde, möchte man am ehesten an eine Erklärung desselben denken; denn diese *Epistola* führte auch den Titel *Secretum secretorum*[2]).

Diese Bemerkungen mögen vorläufig genügen; sie zeigen einigermaßen, daß die in der ersten Aufzählung angegebenen Werke ziemlich vollständig die echten Arbeiten Alberts darstellen und daß die Gesamtausgabe, was die Zahl der Werke angeht, eine ziemlich befriedigende ist; es wäre nur zu wünschen, daß der Text ein ebenso befriedigender wäre und daß er nicht dem Studium so unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellte.

III.

Zur wissenschaftlichen Methode Alberts des Großen

Besser als jede Einzeldarstellung über positive Resultate der wissenschaftlichen Tätigkeit Alberts vermag eine allgemeine Orientierung über seine Arbeitsmethode die Größe und Bedeutung dieses einzigen Mannes zur Darstellung zu bringen. Freilich ist eine Zusammenfassung der methodischen Grundsätze, nach denen Albert arbeitet, auf so engem Raume vielfacher Einschränkung unterworfen: es ist nur möglich, das allerwichtigste herauszuheben; es ist ferner notwendig, mit den Zitaten möglichst sparsam zu sein, wie wünschenswert es auch wäre, genauer zum Ausdruck zu bringen, in welchem Ausmaße Albert selbst seine Methode entwickelt und gebraucht. Was über Alberts Philosophie und seine Naturwissenschaften bereits treff-

[1]) Vgl. *Petrus de Prussia* op. c. 297; *Borgnet* (Alberti opp. I, LXI) identifiziert die Schrift mit *de secretis mulierum*. Aber nach seinen eigenen Beweisen ist letzteres jünger als der Katalog D, den er nicht zu kennen scheint.

[2]) Vgl. zB. H. 1782.

Digitized by Google

liches geschrieben wurde, braucht hier nicht wiederholt zu werden; dagegen ist eingehender zu handeln über die Art und Weise seiner Literaturbenützung, über einige prinzipielle Gesichtspunkte zur Beurteilung seiner Stellung zu Aristoteles und vor allem über seine Methode in der Theologie, speziell über das Verhältnis der ‚profanen' zur ‚heiligen' Wissenschaft. Vorauszuschicken sind zum richtigen Verständnis des folgenden und zur allgemeinen Würdigung der Werke Alberts zwei Gedanken, deren Nichtbeachtung notwendig zu einem falschen und unhistorischen Urteil führen müßte.

1. Albert hat sein großes, das gesamte Gebiet der Philosophie und Theologie in breitestem Rahmen umfassendes Werk nicht als Nachschlagebuch für Laien oder als Handbuch für Anfänger geschrieben; er will vielmehr den angehenden oder bereits tätigen Lehrern aus der Zahl seiner Brüder, durch vieles Bitten gedrängt, ein gediegenes Hilfsmittel für ihre Vorlesungen und Disputationen an die Hand geben. *Pro fratribus legentibus et disputantibus*[1]), so bezeichnet Albert diejenigen, deren praktischen Bedürfnissen seine Arbeit angepaßt ist. Speziell die Aristoteleskommentare richten sich überhaupt an die gesamte damalige (‚lateinische') Gelehrtenwelt. Dieser geistig hochstehende Leserkreis bedingte einerseits eine bedeutende wissenschaftliche Höhe der ihm gewidmeten Schriften, anderseits aber häufig eine solche Behandlungsweise der Fragen, die in einem Schulbuche oder in einem nicht praktischen Zwecken dienenden gelehrten Werke verfehlt erscheinen müßte.

2. Der Maßstab, nach dem die wissenschaftlichen Leistungen Alberts eingeschätzt werden müssen, ist nicht der Gegenwart, sondern dem 13. Jahrhundert zu entnehmen[2]).

---

[1]) Opp. XXXIII 402; vgl. opp. III 1; II 232 etc.

[2]) *R. Eucken,* Thomas von Aquin als Philosoph (Augsburger allgem. Ztg., Beilage n. 266, 1882) hat diesen Standpunkt folgendermaßen charakterisiert: ‚In Wahrheit liegt es uns so fern als möglich, das im Bewußtsein unserer Zeit gegenwärtige als absoluten Maßstab zu nehmen und wie von sicher erreichter Höhe auf die Leistungen

Digitized by Google

Der damalige Stand der wissenschaftlichen Entwickelung, die damals aktuellen Fragen und Kontroversen, die Mangelhaftigkeit der technischen Hilfsmittel, die Schwierigkeiten, die kostbaren Handschriftenschätze sich nutzbar zu machen: all das ist zur Beurteilung heranzuziehen, soll sie nicht historisch unwahr werden, und umso mehr ist das zu betonen, weil ein Hauptverdienst Alberts auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und der Benützung fremder Literaturen liegt und weil sein praktischer Zweck es mit sich bringen mußte, dem Bedürfnis seiner Leser geringere Anforderungen etwa der Systematik zum Opfer zu bringen.

Von diesen Gesichtspunkten aus erklärt sich der allgemeine Charakter der Werke Alberts von selbst. Um seiner Aufgabe gerecht zu werden, mußte er mit der Allseitigkeit die Gründlichkeit des Forschers im einzelnen, mit der Universalität des Wissens die zielbewußte Einheit des Systematikers verbinden[1]) und sich dadurch über die Zersplitterung einer bloßen Enzyklopädie[2])

---

der früheren, wie auf ein Niederes herabzuschauen. Die in schwersten Kämpfen und erschütternden Umwandlungen stehende Gegenwart dürfte am wenigsten zu solchem Verfahren berechtigt sein'; *Liliencron, Frh. R. v.,* Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik (Festrede), München 1876, 41—42, schreibt: ‚Wenn uns die Antworten, welche das scholastische System von unhaltbaren Voraussetzungen ausgehend gibt, oft ein Lächeln abgewinnen, so wollen wir bescheiden dessen eingedenk sein, daß andere Zeiten kommen werden, die über unsere neueste Weisheit lächeln möchten'.

[1]) Vgl. *Ehrle,* Der selige Albert der Große, Stimmen aus Maria Laach XIX (1880), 242.

[2]) Albert der Große ist mit dem *‚Speculator'* zusammengestellt worden und man hat seine Methode eine enzyklopädische genannt; vgl. *Charles Jourdain,* La philosophie de s. Thomas d'Aquin 63; *Liliencron,* aaO. 9—10; 23; der Verfasser beruft sich auf *Hertling.* Wer sich die Mühe nehmen will, etwa das *Speculum naturale* des *Vincenz v. Beauvais,* in dem auch Albert ausgiebig benützt ist, mit der Naturphilosophie Alberts zu vergleichen, wird leicht gewahr werden, wie unrichtig eine solche Charakterisierung Aberts ist und wie unzutreffend es war, sein Riesenwerk, in dem der Stagirite der lateinischen Schule geschenkt wurde, mit dem für Laien (*Liliencron,* aaO. 10—11, geschriebenen *Speculum* zu vergleichen.

Digitized by Google

hinausheben. Von der Allseitigkeit des *Doctor universalis* ist eine genügende Vorstellung zu gewinnen aus der früher gegebenen Aufzählung seiner Werke.

Im hellsten Lichte zeigt sie sich in der Naturphilosophie. Mit stets unvermindertem Interesse, mit gleicher Gewandtheit und Sicherheit wendet sich Alberts Geist den disparatesten Gebieten zu. Er ist gleich heimisch in den großen kosmischen Problemen, wie in den Fragen der Zoologie und Botanik; er beobachtet im Kreise seiner Schüler die geheimnisvolle Milchstraße und die Sternbilder und seziert den Maulwurf, um seine Anatomie zu studieren. In größter Lebhaftigkeit stehen die Szenen ritterlicher Jagd aus der Jugendzeit vor dem Geiste des reifen Gelehrten. Neben scharfsinnigen Erörterungen über Raum und Zeit, die für Jahrhunderte die Philosophie beeinflußt haben, stehen in der Naturphilosophie eingehende Vorschriften zur Verbesserung der Rebengelände am Rhein und der Obstkulturen; und doch hinderte all dies Studium Albert nicht, sich mit gleichem Scharfsinn und gleicher Begeisterung in die höchsten Spekulationen der Metaphysik zu vertiefen, und in noch höherem Aufschwung die theologische Wissenschaft zu umfassen, dann wieder in einfach schlichter Weise Predigtskizzen für das ungelehrte Volk zu entwerfen, in seinen aszetischen Schriften das klare, einfache Gemüt eines Heiligen zu offenbaren, als hätte nie Geschöpfliches seinen Geist berührt, und in die mariologischen und exegetischen Schriften wahre Perlen von Andacht und Poesie einzustreuen.

Daß Alberts Schriften im Einzelnen durch tiefe Gründlichkeit sich auszeichnen, soweit die beschränkten Mittel der Zeit es erlaubten, dafür genügt als Beweis das Zeugnis der gelehrten Mit- und Nachwelt. Alberts Werke haben ‚die staunende Bewunderung‘[1]) der Zeitgenossen hervorgerufen, die ihn bereits den ‚Großen‘[2]) nannten; er galt als der ‚Gelehrteste unter den Gelehrten‘[3]), ‚nach dem ein Größerer nicht aufgestanden ist‘[4]); ‚er schreibt nicht anders, als hätte er nur diesem bestimmten Teilgebiete seine Auf-

---

[1]) Nostri temporis stupor et miraculum, sagt *Ulrich v. Straßburg* (bei *Grabmann*, Studien über Ulrich v. Straßb. 91).

[2]) Vgl. *Grabmann* aaO. 82.

[3]) Inter doctos doctissimus habebatur, so *Joh. de Colonna*, De viris illustribus, in *Bernardus de Rubeis'* bekannten Dissertationen, D. Thomae opp. I (Venetiis 1745), VI.

[4]) Et non surrexit post eum vir similis ei, sagt *Trithemius*, de scriptoribus eccl. (Coloniae 1546) 195.

Digitized by Google

merksamkeit zugewendet, ohne andere zu berühren'[1]). Seine naturwissenschaftlichen Leistungen fanden die höchste Anerkennung[2]); die Botanik speziell wurde von fachmännischer Seite als eine einzige Erscheinung bis herab ins 16. Jahrhundert erklärt[3]).

Die einzelnen Schriften Alberts, wie vollkommen sie an sich vom Standpunkt des 13. Jahrhunderts sein mögen, können aber vollständig nur gewürdigt werden im organischen Zusammenhange des Ganzen. Albert besitzt jene imponierende Kraft des Geistes über dem Riesenmaterial sich nicht zu zersplittern oder die einigenden Prinzipien aus dem Auge zu verlieren. Wie aus dem schon früher Gesagten deutlich erkennbar ist, baut sich das gewaltige Werk Alberts in drei Hauptstufen auf in feiner Anpassung an die natürliche Entwicklung der menschlichen Erkenntnis. Die erste Stufe bildet das weite Gebiet der Erfahrungswissenschaften; ihre Resultate sind aber nicht um ihrer selbst willen da; sie dienen den höheren Erörterungen der zweiten Stufe, der *Philosophia prima*, als Grundlage. Alles aber erscheint schließlich in den Dienst der dritten Stufe, der Theologie, gestellt. Mag auch vielleicht ein solcher Aufbau den Einzeluntersuchungen der experimentellen Wissenschaften einigen Eintrag getan haben; in dieser Einheit lag doch ein ungemein hoher geistiger Gewinn und die Hinordnung aller Wissenschaft zu der aus höherer In-

---

[1]) Haud aliter quam si uni dumtaxat operam navasset, cetera ne attigisset quidem, adeo singula in suo genere absoluta sunt. Vgl. *Aventinus* bei *Alex. Natalis,* Hist. eccl. VII (Parisiis 1714) 141 D.

[2]) Vgl. *Michael,* Geschichte des deutschen Volkes III 445—460.

[3]) *Ernst Mayer* urteilt: ‚Es gibt keinen einzigen Botaniker vor Albert, der ihm vergleichbar wäre, wenn nicht vielleicht *Theophrast,* den er nicht kannte. Nach ihm hat niemand in lebendigeren Farben die Natur der Pflanzen geschildert, niemand sie tiefer erfaßt bis auf *Conrad Gesner* und *Cesalpini.* Ehre dem Manne, der so vollkommen zu seiner Zeit die Wissenschaft beherrschte, der in ihr so erstaunliche Fortschritte zu machen wußte und nicht ein einzigesmal im Zeitraum von drei Jahrhunderten, wir sagen nicht übertroffen, sondern auch nur erreicht worden ist. Diesem Manne gebührt die schönste Krone'; siehe die Stelle Alberti opp. X 305'.

Digitized by Google

telligenz stammenden Theologie mußte über alle Untersuchungen ein Licht verbreiten, das ihnen auch die exakteste Beobachtung nicht zu geben vermag[1]). Es wurde überhaupt nur durch diese dem ganzen Mittelalter charakteristische Einheit Albert möglich, ein so imponierendes Werk zu schaffen[2]).

Albert der Große hat sich genau an diese großen systematischen Richtlinien gehalten; im Einzelnen freilich fehlt oft jene künstlerische Ebenmäßigkeit der Teile, jener feine Ausbau des Systems, der den Engel der Schule auszeichnet, ja man hat schon schwer den Mangel auch nur eines Versuches selbständiger Systematisierung, besonders in der Theologie vermißt[3]). Zur historisch richtigen Beurteilung dieser Mängel ist aber wohl zu beachten: Albert war der erste, der kaum übersehbares Material zur Stelle schaffte; es kann nicht Wunder nehmen, daß es ihm nicht vollständig gelang, die ungefüge Masse zu bezwingen; dazu kommt, daß seine Arbeit infolge ihrer Ausdehnung und der Unterbrechungen durch äußere Tätigkeit im Dienste der Kirche und des Ordens über Jahrzehnte sich erstreckte und dadurch an Einheitlichkeit der Darstellung und der Anschauungen Einbuße erleiden mußte. Endlich ist sehr zu betonen, daß nur eine großzügige Systematisierung dem Zwecke Alberts entsprach: der Anschluß an den Stagiriten und an *Petrus Lombardus* war seinen Lesern einzig dienlich und wer nur auf die Bitten anderer hin schreibt, muß doch wohl schreiben, um was er gebeten wird; eine feinere Ausfeilung hätte Albert gezwungen, vieles wegzulassen, manches zu ändern, was seinem Leserkreise höchst nützlich war. Der Hinblick auf den praktischen Zweck hat übrigens den Werken Alberts eine andere, wenig beachtete, man möchte sagen polemische Einheit gegeben, die ihnen einen bes. Wert für die Geschichte der Philosophie und Dogmatik verleiht: es fällt

---

[1]) Vgl. *Michael,* Geschichte des deutschen Volkes III 460.

[2]) Vgl. *Reinhard de Liechty,* Albert le Grand et s. Thomas d'Aquin (100—102).

[3]) Vgl. *Hertling,* Albertus Magnus 36—37.

Digitized by Google

dem Leser auf, daß gewisse Fragen zB. die Ideenlehre im Zusammenhang mit dem Nominalismus und dem *‚reatus magnus in philosophia‘*[1]) dem skeptischen Idealismus, die Lehre von den Intelligenzen und ihre jüdisch-arabische Verquickung mit der Engellehre, die Lehre vor allem über den Intellekt und den pantheistischen Konsequenzen ihrer falschen averroistischen Auffassung immer wieder von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zur Sprache kommen. Es bedarf nur einer Erinnerung an die Kontroversen jener Zeit, um zu erkennen, daß es die aktuellsten Fragen sind, um die sich Albert bemüht.

Das sind in Kürze die Hauptgedanken, nach denen Alberts Lebenswerk zu würdigen ist; mögen sich auch viele Mängel finden, sie müssen mit gerechter Einschätzung ihrer Ursachen beurteilt werden und dürfen das Auge vom Überwältigenden des Ganzen nicht abziehen.

a) Die Literatur bei Albert dem Großen

Es ist schwer, in Kürze ein genaues Bild von der erdrückenden Fülle[2]) — *abundare* sagt Albert selber — der von ihm benützten Literatur zu entwerfen[3]); hier gilt von den Werken Alberts *‚satis unum bibliothecae‘*[4]).

Fast alle Schriften tragen überhaupt mehr oder weniger den Charakter von Erklärungen fremder Werke an sich.

In der Philosophie ist es seine ausgesprochene Absicht, die Schriften des Aristoteles ‚den Lateinern verständlich zu machen‘[5]), und wo das System eine Ergänzung fordert, wird ein anderer klassischer Autor herangezogen, so für die *Praedicabilia* die *Isagoge* des *Por-*

---

[1]) Opp. VI 239.

[2]) Vgl. *Hertling* aaO. 25—30.

[3]) Nirgends auch macht sich der Mangel einer textkritischen Ausgabe so fühlbar; viele Verstümmelungen fremder Namen sind wohl nicht auf Rechnung Alberts zu setzen. Da es sich hier und im folgenden lediglich um die Methode Alberts handelt, soll von einer Bestimmung der richtigen Schreibweise arabischer Namen sowie von näheren Angaben über die Echtheit der zitierten Werke abgesehen werden.

[4]) Vgl. *Petrus Labbe,* Elegium Alberti M. (opp. I LXXI).

[5]) Vg. Opp. III 1—2.

Digitized by Google

phyrius[1]), zur Vervollständigung der Prädikamenta *de sex principiis* des *Gilbertus Porretanus*[2]) für *de syllogismis categoricis* und *de divisionibus Boetius*[3]), für *de differentia spiritus et animae Constabenluce*[4]). Ebenso geht Albert in der Theologie vor: der Summe so gut wie dem Sentenzenkommentar liegt der *Lombarde*[5]) zu Grunde. Verschiedene Quaestionen werden dann an andere Werke angeschlossen, so daß zB. *Anselm* de casu diaboli, Cur Deus Homo, *Augustin* de trinitate, *Damascenus* de fide orthodoxa, *Gregorius Nyssenus* de homine (= *Nemesius*, περὶ φύσεως ἀνθρώπου) fast vollständig erklärt werden, freilich in der durch *Sic et Non*-Methode geforderten Verschiedenheit von den philosophischen Werken. Öfter wird dieser Anschluß schon im Titel ersichtlich gemacht zB. Quaeritur, in quo differt fatum a fortuna et eupraxia; de hoc enim quaerit Gregorius Nyssenus in ultima parte libri sui, quem fecit de homine[6]), oder De modis providentiae, quos tangit Damascenus in lib. II. de fide orthodoxa[7]), etc.

Neben diesen Vorlagen zieht Albert noch alle Literatur, die ihm erreichbar ist, zur Beleuchtung der Frage heran: ‚Wir wollen nämlich', sagt er[8]), ‚unserer Gewohnheit gemäß nach Kräften alles zusammentragen, was zur Klärung der Lehre dienlich ist'.

Als Muster mögen folgende Stellen der theologischen Summe dienen: In S. Th. II. q. 72 membri quarti a. 2. u. 3[9]) sind auf nicht ganz elf Seiten angeführt: *Augustinus*, IV de civitate Dei (zwei Zitate), super Genesim ad litteram (eineinhalb Spalten); *Avicenna*, de Naturalibus (fünf Zitate); *Alexander Graecus; Xenophanes; David de Dinanto*, de divisionibus (zwei Spalten); *Aristoteles*, I, II, IV physicorum, I de Anima, V metaphysicorum, liber de fortuna et eupraxia; *Gregorius Nyssenus*, de homine (eine Spalte); *Damascenus*, de fide orthodoxa; *Plato*, Timaeus, Phaedo, Mennon; *Pythagoras; Socrates; Chrysostomus*, Homilia super Joannem; *Manes haereticus*: *Chalcidius*, Commentum super Timaeum; *Macrobius*, Super somnium Scipionis (eine Spalte); *Ptolomäus*, Quadripartitum; Rom X; Glossa. Dabei sind die

---

[1]) Vgl. Opp. I 18. [2]) Vgl. Opp. I 305.

[3]) Vgl. Opp. II 4. [4]) Vgl. Opp. III 9.

[5]) Für die Auffassung der theol. Summe ist das wichtig; man könnte mit dem Ausdruck des Stamser Katalogs beinahe sagen: Sentenzenkommentar und Summe behandeln beide den Magister; der erste *per modum commenti;* die zweite *per modum scripti.*

[6]) Opp. XXXI 706. [7]) Opp. XXXI 692.

[8]) Opp. I 11: vgl. opp. III 34 f; IX 123.

[9]) Opp. XXXIII 42—52.

Digitized by Google

Zitate oft so verteilt, daß Albert selbst nur in ein paar Zeilen zu Worte kommt.

In S. Th II. q. 107 m. 2[1]) werden auf drei Seiten außer der Heiligen Schrift, der Glosse und dem Magister zitiert: *Ambrosius, Hugo a Sto Victore, Gregorius M., Origenes,* Periarchon, und von *Augustin:* Ad Valerium, de natura et gratia, super Psalmos, super Joannem, de eccl. dogmatibus, Responsiones, Retractationes, contra Pelagium et Coelestium, de vera Religione.

Sehr oft begegnet man Seite für Seite Zusammenfassungen wie: Hoc autem dictum stare non potest, quia ab omnibus doctoribus Augustino, Hieronymo, Ambrosio, Hilario et a Graecis Joanne Chrysostomo et Basilio et Gregorio Nazianzeno computatur Eucharistia inter N. L. sacramenta ... Ideo dixerunt alii sicut Praepositivus et Guillelmus Antisiodorensis et Stephanus Cantuariensis et Cantor magnus Parisiensis ...[2]).

Das möge genügen, um eine Vorstellung zu geben von der erstaunlichen Menge der Literatur; alle zitierten Schriftsteller anzugeben, erforderte eine eigene Arbeit, die übrigens für literaturhistorische Studien eine reiche Ausbeute verspricht. Es ist zu bedauern, daß Albert der Große in dieser Hinsicht noch wenig benützt worden ist[3]).

Immer wurde die ganz enorme Belesenheit Alberts betont; öfter aber ist so darüber geurteilt worden, als hätte diese ausgedehnte Verwertung der Literatur den Wert der Werke herabgedrückt[4]).

---

[1]) Opp. XXXIII 286—289.

[2]) Opp. XXXVIII 356.

[3]) So hat *Denifle* (Chartularium Univ. Paris. I 80[1]) unter Hinweis auf Albert (opp. XXVII 452: Haec est sententia philosophi secundum tres commentatores *Averroem, Maurit, Rabbi Moyses*) zeigen können, daß die Ansicht *(Renans), Averroes* und *Maurit* seien identisch, nicht zutreffe; *M. Manitius,* Beiträge zur Geschichte römischer Dichter im Mittelalter (Philologus, Supplement VII [1899] 739—768) kennt Albert nicht, hätte aber in dessen Werken manches für seine Untersuchungen finden können.

[4]) Man spricht von einem stets empfundenen Bedürfnis der Anlehnung an fremde Auktoritäten (vgl. *Hertling,* Albertus M. 37); nennt Albert im Sinne abfälliger Beurteilung nur den Kanal, durch den fremdes Wissen den lateinischen Schulen zugeströmt sei (bei *Hertling* aaO. 17); einen ‚Stofflieferanten' sogar einen ‚unverständigen Kompilator' (so *Prantl,* Gesch. d. Logik III, Leipzig 1869, 96. Der


Digitized by Google

Es ist richtig, die Werke Alberts des Großen machen den Eindruck einer eigentümlichen Mosaikarbeit, aber es ist eine Meisterhand, die diese Steine zu einem Gemälde zusammenfügt.

Zunächst entsteht die Frage, woraus hat Albert der Große seine Literatur entnommen? Ohne Zweifel stammt vieles aus zweiter Hand[1]). Indessen hat er doch eine eigene, sehr ansehnliche Bibliothek besessen und auch in fremden Büchersammlungen sich eifrigst umgesehen. Wie er nach Pflanzen und Steinen suchte, um seine Beobachtungen daran zu machen, so hat er auch mit größtem Eifer nach Handschriften geforscht und sie in großer Anzahl zusammengebracht und gelesen.

Diese Tatsache ist für eine Würdigung Alberts so wichtig, daß reichlichere Belege am Platze sind. Von dem Buche des Aristoteles über die Metalle teilt Albert mit, daß er nur einige Exzerpte besitze. er habe darnach gesucht ‚*per diversas mundi regiones*‘[2]); glücklicher war er mit dem Schriftchen des Stagiriten *de motibus animalium,* das ihm auf einer Reise in Italien *(iuxta Greciam in Campania)* in die Hände fiel[3]). Der alchemistischen Frage wegen habe er, so berichtet Albert, *plurimos libros alchimicorum* eingesehen[4]). Das Buch des Aristoteles über den Intellekt kenne er nicht, dagegen habe er über den Gegenstand ‚*quam plurimos libros et epistolas*‘ der verschiedenen Peripatetiker gelesen[5]). Ein Gleiches sagt er von den botanischen Büchern der Alten[6]). Mehrmals spricht Albert von Hand-

---

Verfasser hat sich noch andere Ausdrücke erlaubt: Albert sei ‚schwachköpfig‘, ebd. 2, ein ‚kopfloser Mensch‘, ebd. 100).

[1]) Albert pflegt selbst in diesem Falle seine Quelle anzugeben. wo sie nicht bereits ersichtlich ist; so zB. entnimmt er vieles über Plato dem *Apuleius,* de Deo Socratis (vgl. opp. IX 179, 258). Es ist nicht zu verwundern, daß Albert dabei oft seltsame Verwechslungen unterlaufen; auf eine Reihe hat schon *Jourdain,* Recherches 292—95 hingewiesen; vgl. *Ritter,* Geschichte d. christl. Philosophie IV 186. Einmal bringt Albert ‚zwei Philosophen‘ *Pompeius* und *Herculaneus,* die dem ganzen Zusammenhang nach (über die Erdbeben und vulkanischen Erscheinungen am Meeresufer) wohl nichts anderes sind als die untergegangenen Städte Pompeji und Herculanum.

[2]) Opp. V 59. [3]) Opp. X 323.

[4]) Opp. V 68. [5]) Opp. IX 478.

[6]) Opp. X 45.

Digitized by Google

schriften, die er auf seinen Reisen eingesehen, zB. *nam ego inveni hunc errorem scriptum in uno libro in Alemania in coenobio quodam*[1]), oder *constat mihi, quod antiquissimi libri in illis terris (Alemania) habent . . . et haec sunt verba scripta in libris antiquissimis, quos prae antiquitate vix legere valebam*[2]), oder *quia in antiquissimis quibusdam libris inveni*[3]), oder *Et hoc invenitur in antiquis libris quorundam coenobiorum, in quibus consilium scribitur Apostolorum .. et haec ego iam legi, sed non sunt authentica*[4]), oder *haec igitur sunt potissima, quae ego ipse legi in Graecorum assertionibus etc.*[5]); hieher gehört als Zeugnis das *speculum astronomicum,* das nichts anderes ist als eine Art Bücherschau auf dem Gebiete der Astronomie; die Schriften der dort angegebenen 45 mit Namen genannten und 11 anonymen Schriftsteller waren Albert genau bekannt, stellen aber nicht die ganze Masse der von ihm über den Gegenstand gelesenen Bücher dar; er schreibt: ‚Isti sunt duo modi imaginum necromanticarum, quae nobile nomen Astronomiae (sicut dixi) usurpare praesumunt et ex eis iam diu est, quod multos libros inspexi, sed quoniam eos abhorrui, non extat mihi perfecta memoria super eorum numerum, titulis, initiis atque continentiis sive auctoribus eorundem; spiritus enim meus nunquam requievit in eis‘[6]).

Neben diesen allgemeinen Zeugnissen finden sich an sehr zahlreichen Stellen bei einzelnen Büchern und Büchergruppen deutliche Hinweise, daß sie Albert *in extenso* vorlagen. So zitiert er einen *liber Arii* des Häresiarchen mit der Bemerkung: *‚sicut ego ipse legi in libro Arii‘*[7]). Daß Albert dem Großen jene Bücher bekannt waren, die er kommentiert hat — und das ist eine stattliche Zahl — versteht sich von selbst. Auch dort, wo er genaue Inhaltsangaben oder Kritiken der Bücher bringt, zB. ‚rationes autem, quibus hic probant (sc. *Alexander Graecus* et *David de Dinanto*), sunt istae, sicut sunt in libris eorum positae‘[8]); wo er auffallend lange Texte zitiert — so werden zB. einmal vier Spalten aus *Gregorius Magnus* gegeben[9]) — oder wo er verschiedene Übersetzungen erwähnt, so zB. von *Damascenus* de fide orthodoxa: *‚veritas litterae est ut apparuit in alia translatione‘*[10]) — wird man oft schließen müssen, daß er nicht aus zweiter Hand schöpft. Ebenso, wenn er auf Grund seiner Belesenheit falsche Texte zurückweisen kann, wie: Ad aliud dicendum, quod illorum mathematicorum libri, in quibus illa quae dicunt continentur, ad neminem nisi ad eos

---

[1]) Opp. XXVII 17.
[2]) Opp. XXX 9.
[3]) Opp. XXXIII 112.
[4]) Opp. XXIII 189.
[5]) Opp. XXXVIII 419.
[6]) Opp. X 641.
[7]) Opp. XXXI 319.
[8]) Opp. XXXIII 42.
[9]) Opp. XXXIII 402.
[10]) Opp. XXVIII 437.

Digitized by Google

perveneruut, cum *Ptolemaeus, Abbatemo, Thebit Geber, Alfarabius* et alii nihil horum scribant; unde certum est solito more eos hoc confixisse et philosophis imposuisse ad stabilimentum opinionis eorum'[1]).

Auf einen Beleg für die selbständige Literaturbenützung, besonders in der Theologie, ist der Wichtigkeit halber noch hinzuweisen: Albert setzt seine Texte sehr häufig selbst in Gegensatz zur *Glosse* oder zu den *Florilegien;* so muß wohl der häufig vorkommende Ausdruck *,in originali'* gedeutet werden. Augustinus in glossa marginali . . . adhuc Aug. super idem verbum in originali, ubi exponit epistolam Joannis[2]). Zu einer schwierigen Glosse bemerkt er: solvendum per ipsum Gregorium, quia illa glossa sumitur ex libro XXXII. Moralium c. 10 et ibi post glossam infra sequitur in originali etc.[3]); Augustinus de trinitate in originali[4]), in originali de doctrina christiana[5]); Hieronymus in originali[6]); et istis videntur consentire omnia originalia sanctorum si quis ea bene inspexerit[7]); glossa de originali sumpta[8]); Chrysostomus super Mth. in originali[9]); Chrysostomus super Joh. in originali[10]); Basilius in originali super principium Proverbiorum[11]) etc.

Mit dem Gesagten ist die erste Eigentümlichkeit der Methode Alberts bei der Literaturbenützung angegeben, das Aufsuchen der ,Originalien'. Dadurch allein steht Albert der Große über den meisten Gelehrten seiner Zeit und hat selbst dem eifersüchtigen *Roger Bacon*[12]) Ausdrücke hoher Anerkennung abgenötigt. So reich mit Büchern versehen und frei von der beengenden Benutzung der Glossen und Florilegien, ist er instand gesetzt, die Literatur in wissenschaftlich sehr hoch stehender Weise zu benützen. Besonders drei Vorzüge Alberts sollen hervorgehoben werden.

---

[1]) Opp. XXX 549. [2]) XXXIII 380.
[3]) Opp. XXVII 234. [4]) XXVIII 432.
[5]) Opp. XXV 21. [6]) Opp. XIX 339, 458, 459, 633.
[7]) Opp. XXXIV 504. [8]) Opp. XIX 134.
[9]) Opp. XXIII 104. [10]) Opp. XXXVIII 219.
[11]) Opp. XVIII 89.

[12]) *Roger Bacon* schreibt: ,Et vere laudo eum plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est et vidit infinita et habuit expensum et ideo multa potuit colligere utilia in pelago auctorum infinito'; bei *Michael,* aaO. 115[5]; *Roger Bacon* ist in diesem Punkte ein sehr kompetenter Beurteiler.

Digitized by Google

1. Infolge der ausgebreiteten Literaturkenntnis hat Albert ein zur Zeit seltenes Interesse, die Autorfrage zu behandeln:

Über den oft zitierten *liber de causis* gibt er in seinem Kommentar auf zwei Seiten Untersuchungen über den Autor[1]); die Schrift, so erkennt er, ist nicht von Aristoteles, wenn sie auch dessen Ideen wiedergebe. Den damals gefährlichen *David de Dinanto* beschuldigt Albert unter Hinweis auf eine von ihm in Deutschland gefundene Handschrift des Plagiats aus dem Griechen *Alexander*[2]). Eine schwierige Glosse, an der sich schon manche versucht hatten, weist er zurück als ‚*Victorini cuiusdam, cuius dicta non sunt magnae auctoritatis*'[3]). Ähnlich bemerkt er zu einer anderen Glosse, sie sei sehr zweifelhaft. ‚Et dicitur esse Ambrosii . . . tamen hic cavendum est, quia in dictis S. Ambrosii frequenter inveniuntur immixta dicta Ambrosii adoperti et sunt illa frequenter falsa et aliquando haeretica'[4]).

Die dem hl. Augustin zugeschriebene Abhandlung *De Spiritu et anima*, die in den psychologischen Kontroversen mit dem Augustinismus von Bedeutung gewesen zu sein scheint, fand Albert mit anderen schon öfter verdächtig; endlich hat er den Verfasser entdeckt; es ist der Zisterzienser *Wilhelm*, ‚der viel unrichtiges geschrieben hat'[5]). — Eine Schrift *Quaestiones Nicolai peripatetici*, durch das Ansehen des *Nicolaus* unterstützt, brachte durch ihre ‚*foeda dicta*' Verwirrung in die Philosophie des Aristoteles. Albert benimmt ihr den Nimbus; sie stammt nicht von *Nicolaus*, sondern von *Michael Scotus*, ‚der den Aristoteles nicht verstanden hat'[6]).

In der Frage, ob die alten Heiden das Geheimnis der hlst. Dreifaltigkeit kennen konnten, macht ein Text große Schwierigkeiten; in einem Buche, das man dem *Trismegist* zuschrieb, schien das hl. Geheimnis genau beschrieben: ‚*Monas gignit Monadem et in se suum reflectit ardorem*'. Albert erkannte auf Grund seiner Belesenheit, daß

---

[1]) Opp. X 433—435: Albert schreibt irrtümlich das Buch dem dem Juden David zu. Vgl. üder den wirklichen Verfasser *Bardenhewer Otto*, Die ps.-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen *lib. de causis*. Im Auftrag der Görresgesellschaft, Freiburg 1882.

[2]) Opp. XXVII 17. [3]) Opp. XXIX 520.

[4]) Opp. XXII 387—388.

[5]) Opp. XXV 257; später wurde die Schrift dem Mag. *Hugo a St. Victore* zugeschrieben; vgl. *Konrad Bitschius*, hgb. v. *Dr. Galle*, Gotha 1905, 193.

[6]) Opp. IV 697.

Digitized by Google

dieses Buch nicht von *Trismegist* herrühre, sondern vom *Magister Alanus (ab insulis)*[1]).

2. Um zu einem möglichst tiefen Verständnis der Literatur zu gelangen, wendet Albert der Große alle jene Mittel an, die ihm eine durchaus wissenschaftliche Methode an die Hand gibt. So muß ihm immer die Heranziehung verschiedener Kommentare, Übersetzungen, Paralleltexte und die Rücksichtnahme auf den Kontext (*circumstantiae litterae*)[2]) helfen, den oft dunkeln Sinn der Vorlage aufzuhellen oder einen Text verständlich zu machen. Dabei vergißt er nicht, einen Unterschied zu machen zwischen Stellen, an denen der Autor nur zufällig die Sache berührt, und solchen, wo sie *ex professo* behandelt wird; so sagt er zB. Dicendum quod Augustinus in tribus locis ex intentione et proposito principium Genesis exponit in libro sc. contra epistolam fundamenti et in ultimis libris duobus Confessionum et in libro super Genesim ad litteram. Sed in nullo loco dicit omnia creata fuisse simul in materia et forma . . . nisi in libro super Genesim ad litteram. In aliis duobus operibus magis intendit mysterium quam historiae verificationem[3]) etc.

Beispiele zu dem Gesagten ließen sich in großer Menge beibringen; es genügt, hier kurz auf das Meisterstück Alberts hinzuweisen, auf seine Aristoteles-Erklärung. Nachdem er zuerst alles nur immer Erreichbare an Handschriften gesammelt[4]), benützt er zunächst in der richtigen Erkenntnis, daß seine Vorlage sehr mangelhaft sei, mehrere Übersetzungen, sie vergleichend und gegenseitig korrigierend mit berechtigter Vorliebe für die ‚*e Graeco facta*'.

So in der Logik drei Übersetzungen: die des *Boetius,* die griechisch-lateinische des *Johannes* und eine arabisch-lateinische. In der Physik eine griechisch-lateinische und eine arabisch-lateinische: in *de Caelo et mundo* zwei arabisch-lateinische; ebenso zwei Übersetzungen für *de anima, Ethica, Metaphysica.* Für die *Politica,* wie es scheint drei. In der Logik erscheint ihm zB. ein Satz in seiner Vorlage zweifelhaft; er bemerkt: ‚unde quidam libri habent sic: ‚Etsi

---

[1]) Opp. XXV 114; die Stelle findet sich in *Regulae theologiae* des *Mag. Alanus,* MSL t. 210, 624 reg. 3.

[2]) Opp. XXXIV 315—316; vgl. opp. XXV 432: XXXV 460, 489 etc.

[3]) Opp. XXXIV 745.

[4]) Über den Erfolg des Sammeleifers vgl. *Hertling* aaO. 49—65.

Digitized by Google

A non inest in B' etc. et haec littera melior est et est translatio Joannis e Graeco facta, sicut translatio Boethii'. Im 1. Buche de anima heißt es über die Definition der Seele: ‚Quod autem haec vera sit.. testatur Aristotelis translatio arabica, quae sic dicit: . . . Graeca autem translatio discordat ab hac et ut puto est mendosa; habet enim sic: . . . et si deberet concordare cum arabica, sic deberet ordinari etc.' Bis zu welcher Genauigkeit ja modernen Feinheit Albert geht, zeigen Stellen wie: ‚Et hoc videtur Aristoteles tangere in litera, ubi dicit: Ex eis quidem oportet nos existimare, est homo habens dextram et sinistram *consimiles* in figura deinde continet super se orbem. Et quidam libri habent: Ex . . . *non diversas* . . . orbem'[1]).

Ein anderes von Albert mit Erfolg angewendetes methodisches Hilfsmittel ist die möglichste Heranziehung von Parallelstellen, die ihm bei seiner Belesenheit und seinem treuen Gedächtnis immer zur Verfügung stehen. In keinem einzigen Buche begnügt sich Albert der Große mit der ihm momentan vorliegenden Schrift; er zieht vielmehr die übrigen Schriften des Aristoteles, in denen dieselben Gedanken berührt werden, in reichem Maße zur Erklärung herbei.

Sehr bedeutende Unterstützung gewinnt Albert endlich aus der geradezu erdrückenden Benützung der Kommentatoren und Peripatetiker. Kein Beleg, wenn auch noch so ausgedehnt, kann davon eine genügende Vorstellung geben. Kurz und klar ist in folgenden zwei Stellen das Vorgehen Alberts charakterisiert: Quia vero librum *Aristotelis* de scientia ista habemus sequamur eum eo modo quo secuti sumus eum in aliis . . . nos autem omissis operibus quorundam modernorum sequemur tantum Peripateticorum sententias et praecipue *Avicennae* et *Averrois* et *Alfarabii* et *Algazelis*, quorum libros de hac materia vidimus concordantes; tangemus etiam quandoque opinionem *Galeni*'[2]). Noch deutlicher ist die Einleitung zu *de memoria et reminiscentia*: ‚Ponemus ergo primum sententias *Averrois, Avicennae, Alexandri, Themistii* et *Alfarabii*'. Dann folgt: ‚sic igitur intelligendum est de reminiscentia quam peripatetici multi recordationem vocant: et secundum ista debemus interpretari dicta Aristotelis qui princeps fuit peripateticorum'[3]). Interessant ist, wie Albert auch die Platoniker zu benützen versteht, um Aristoteles zu erklären. Den Traktat *de motibus animalium*, zu dem ihm Aristoteles zunächst nicht vorlag, leitet er mit der Bemerkung ein, er wolle zuerst angeben, was die *Socratici et Platonici physici* über das Thema sagen, denn gemäß ihrer ganz anderen Voraussetzungen behaupten sie immer das Gegenteil von der peripatetischen Schule[4]).

---

[1]) Opp. XXXIV 409—410. [2]) Opp. IX 479.
[3]) Opp. IX 108. [4]) Opp. IX 157.

Digitized by Google

3. Eine dritte deutlich wahrnehmbare Eigenart der Werke Alberts ist, daß sie infolge der Literaturbenützung gewissermaßen das Gepräge einer Geschichte der Philosophie und Theologie an sich tragen. In der Philosophie war dies durch Aristoteles veranlaßt, der immer wieder der alten Philosophen Erwähnung tut. Albert fügt seinerseits, wo es ihm möglich, die lateinischen und die anderen hinzu, so daß fast eine jede bedeutendere Frage in der Literatur zurückverfolgt wird, bis sie sich in den dunkeln Anfängen der alten griechischen Weisen verliert. Dabei ist es Alberts bewußtes Bestreben, nicht einfachhin abzuschreiben, was dieser oder jener Philosoph für eine Ansicht hat, sondern diese verschiedenen Meinungen aus der Verschiedenheit der Grundideen zu erklären, ihre Begründung anzuführen, ja selbst diese Meinungen untereinander in Zusammenhang zu bringen.

Man lese zB. die verschiedenen Traktate, in denen Albert die Frage über den Intellekt *(possibilis, separatus)* behandelt, etwa in *de anima*, tract. II des 3. Buches: Zuerst wird die Ansicht des *Aristoteles* auseinandergelegt; dann verfolgt Albert bis ins kleinste die Ansichten der Peripatetiker: *Alexander*, ‚der einmal für den besten der peripatetischen Schule galt': *Theophrastus* und *Themistius*, ‚beides hervorragende Männer unter den Peripatetikern'; *Avempace; Abubaker; Averroes*, ‚der sich rühmt, in dieser Frage alle Zweifel beseitigt zu haben'; *Algazel; Avicebron*, ‚der in wesentlichen Punkten der Schule untreu geworden ist'; *Avicenna.* Dabei ist jedem ein langes Kapitel gewidmet, in dem die Ansicht begründet und auf ihre Grundlagen zurückgeführt wird selbst bis auf *Anaxagoras;* in ebensolcher Weise folgen dann die Ansichten *Platos,* des hl. *Gregorius Nyssenus* und des *Boetius;* endlich die der Modernen.

In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn Albert der Große kurz die Geschichte der Disziplin zB. der Logik[2]) zusammenstellt und wenn er nicht versäumt, aus freilich sehr trüben Quellen Notizen über das Leben der Philosophen einzustreuen.

In der Theologie geht Albert ganz ähnlich vor: in oft geradezu störender Breite werden besonders im Sentenzenkommentar die verschiedenen Ansichten gesammelt

---

[1]) Opp. V 329—367. [2]) Opp. II 711—713.

Digitized by Google

und kritisiert. Oft greift dabei der geschichtliche Ausblick auf die Philosophie hinüber.

In der Frage *,de fluxu omnium creaturarum a Deo'*[1]) gibt Albert in der *Solutio* eine historische Skizze aller Ansichten der Philosophen und ,Doktoren der hl. Schrift'. Die falschen Voraussetzungen der Philosophen sind *,ex nihilo nihil fit'* und *,Omne, quod extrahit aliquid de potentia ad actum, simile est illi in actu secundum speciem'*. Zunächst folgerten die *Epicuräer (Democrit* und *Leucippus)*, die Materie und ihr Ort (*atomi* und *inane*) sind vorauszusetzen und es gibt keine formale Veränderung. *Empedocles* steht ihnen sehr nahe: es gibt nur Mischungen der Elemente ohne eigentliche Form. *Lis* und *amicitia* sind die treibenden Kräfte. *Anaxagoras* glaubte Formen annehmen zu müssen; da dieselben aber nicht ,werden' können, sind sie *ab externo actualiter* in der Materie, und zwar *,omnia in omnibus'*. Die diszernierende Kraft ist der *Intellectus agens purus et immixtus. Pythagoras* und *Plato* versuchten den Schwierigkeiten zu entgehen durch Annahme von drei Formengruppen, *aeternae generantes, mathematicae, particulares generatae.* Dann folgt Aristoteles mit seinen Anhängern in längerer Auseinandersetzung, endlich die Ansichten der Theologen, von denen die einen für jedes Werden den unmittelbaren Eingriff Gottes verlangten, die anderen aber bloß den Concurs.

Hieher gehört die Gewohnheit Alberts, fast nie eine eigene Definition zu geben[2]), sondern die verschiedenen Auktoren sprechen zu lassen und deren Begriffsbestimmungen zu prüfen. Albert hat auch wenig Vorliebe für selbstkonstruierte Einwürfe und bringt dagegen die in der Literatur gegebenen in reicher Auswahl[3]).

Diese neue Seite der Literaturverwertung bei Albert dem Großen darf nicht übersehen werden; wie unbeholfen

---

[1]) Opp. XXVIII 32—35.

[2]) Als Muster, wie Albert vorgeht, kann dienen die lange Erörterung *Quid sit anima* im 2. Teil der *Summa de creaturis* opp. XXXV 9—62. Dieselbe enthält Q. II *de definitionibus Sanctorum*, Q. III *de definitionibus philosophorum*, Q. IV *de definitionibus secundum Aristotelem.*

[3]) Vgl. zB. opp. XXXI 300; opp. XXXIII 223, wo eine lange Reihe von Einwürfen als historische eigens bezeichnet sind. Opp. XXXVIII 6 korrigiert sich Albert einmal nach einigen Einwürfen selbst; es sei leicht solche Objektionen anzuhäufen; er wolle deshalb nur eine geben, die alle enthalte; *Thomas* hat in der gleichen Frage über die Convenienz der Incarnatio diese eine des Albert in mehrere auseinandergelegt.


Digitized by Google

und unzureichend im einzelnen die Versuche einer Geschichte der Fragen sein mögen; wie verwirrt und unrichtig die Geschichte der nur wenig älteren Philosophie und Theologie erscheinen mag[1]), das Bestreben, die historische Entwicklung, die Zusammenhänge zu erfassen, ist deutlich vorhanden und bildet in Anbetracht der Zeitumstände einen wichtigen Vorzug Alberts des Großen.

Mit diesem Bestreben ist noch ein doppelter Vorteil verbunden gewesen, dessen Betrachtung hieher gehört: eine solche Darstellung der Fragen, in der so viele und so hervorragende Männer zur Sprache kommen, mußte notwendig zur Klarstellung der Probleme vieles beitragen. Sie ergab aber auch genau den Punkt, bis wohin die Forschung gediehen war; Albert vermochte leicht die Sache weiter zu fördern.

Es ist Alberts Art, stets das bisher von Autoritäten Gesagte zusammenzufassen, es sodann einer genauen Überprüfung zu unterziehen, und wo es irgend möglich ist, je nach der Natur des Gegenstandes durch eigene Erfahrung oder Spekulation die Frage um einen Schritt weiterzufördern; ist dies nicht möglich, so wird wenigstens das Überlieferte nicht nach der Weise eines bloßen Kompilators, sondern eines

---

[1]) Über die Mängel in Alberts Kenntnis der Geschichte vgl. *Hertling* aaO. 27—28; *Michael* aaO. 116. Die Einteilung der Philosophen in Stoiker, Epikuräer, Peripatetiker, wobei Plato als Stoiker genannt wird, entnimmt übrigens Albert dem *Averroës* (opp. XXXII 80). Diese Gruppierung findet sich schon bei *Joh. v. Salisbury,* der im 8. Kap. des *Polycraticus* (MSL 199, 633) schreibt: ‚Stoicus enim ut rerum contemptum doceat in mortis meditatione versatur; Peripateticus in inquisitione veri volutatur; in voluptatibus Epicureus. Bei Albert erscheint diese Einteilung übrigens durchaus als eine solche nach Grundprinzipien des Systems nicht nach historischen Rücksichten. Eigentümlicher ist Albert die Betrachtung der Dichter bes. des *Ovid* als Philosophen; er sieht in den Fabeln der Dichter nur Einkleidungen von naturphilosophischen Anschauungen der Stoiker und Epikuräer und pflegt in oft ganz überraschender, modern klingender Erörterung den Kern aus der dichterischen Hülle herauszuschälen. Vgl. opp. IX 618, 621, 627, 630; X 327; IV 664, 675 *(cujus fabulae hoc est mysterium).* Interessant ist, daß er es als einen schwachen Punkt in der Philosophie Platos erachtet, daß gerade seine Anschauungen bei den Dichtern sich finden (opp. XII 139).

Digitized by Google

Forschers dargelegt. ,Volo primo totam Aristotelis scientiam pro nostris viribus explanare et tum aliorum Peripateticorum inducere opiniones et post hoc de Platonis opinionibus videre et tunc demum nostram ponere opinionem'[1]). Das ist gleichsam das typische Schema, nach dem Albert der Große im ganzen und im einzelnen arbeitete.

So schreibt er[2]) zB., was *Avicenna* über die Steine sage, genüge nicht: *Hermes Cuates, Dioscorides, Aaron* und *Joseph* glaubten zwar, sie hätten genügend vorgebracht, aber sie behandeln bloß die Edelsteine; *Plinius* in seiner *historia naturalis* habe sich, was die Steine angeht, in wesentlichen Stücken geirrt. *Aristoteles* aber besitze er nicht.

Was Albert über die *Divinatio* an Literatur gibt[3]), faßt er in der Einleitung so zusammen: ,Die Literatur in dieser Frage ist arm; die Peripatetiker schwanken hin und her und nähern sich in ihren Anschauungen eher der Schule Platos. Aristoteles ist zu kurz, unvollständig und zu dunkel; vor allem fehlt die Hauptfrage nach der Ursache der in die Zukunft oder in die Ferne weisenden Träume. *Averroes* bekämpft den *Avicenna, Algazel* den *Adamidin*, die wieder mit den ersteren nicht übereinstimmen. Von allen abweichend behandelt die Frage *Rabbi Moyses; Cicero*, der ausführlich darüber spricht, steht ganz abseits mit seiner Meinung. Die Platonische Schule interessiert sich, soweit aus *Apulejus* ersichtlich ist, sehr für diese Untersuchungen, hat aber nichts Befriedigendes zutage gefördert, kurz *,ante nos numquam invenimus praeinductae disputationis solutionem'*. Hier ist also der Punkt, wo Albert in der Forschung über die sinnliche Tätigkeit im Schlafe einzugreifen hat. So ergibt sich öfter die Notwendigkeit, die Literatur im Sinne einer wissenschaftlichen Fortentwicklung zu ergänzen.

Es ist schon angedeutet worden, daß große Vorbilder wie Aristoteles Albert zu so ausgedehnter Literaturbenützung hingeführt haben. Auch *Hieronymus* und *Augustin* werden in dieser Hinsicht nicht ohne Einfluß geblieben sein. Von besonderem Interesse ist aber, was Albert selbst über die Gründe andeutet, die ihn zu solcher Arbeitsmethode drängten: Wo Albert den Gedanken des Stagiriten erklärt[4]), daß man allen Dank wissen müsse, die sich um die Erforschung der Wahrheit bemüht haben, bemerkt er: Die Anregung, die sich in der Literatur weiterpflanzt, sei das wichtigste Mittel für den Fortschritt der

---

[1]) Opp. V 330. [2]) Opp. V 2.
[3]) Opp. IX 180. [4]) Opp. VI 119.

Digitized by Google

Wissenschaft; dieselbe Idee genauer erklärend, schreibt er in der Botanik[1]): ‚Zur Unterstützung wird es uns dienen, wenn wir erwägen, was die Erfahrenen unter den Alten darüber gesagt haben und wenn wir ihre Bücher einsehen, die sie darüber geschrieben haben, um das Gute daraus zu entnehmen; denn wir selbst können kaum oder nie alles das prüfen‘. Neben dieser Betonung der Perennität der Wissenschaft sowohl nach ihrer idealen wie praktischen Seite ist besonders beachtenswert, was Albert in der theol. Summe sagt, sich entschuldigend, daß er so lange Texte bringe: ‚Quia haec summa fit pro fratribus legentibus et disputantibus, qui non semper habent copiam originalium, placuit verba Gregorii interponere‘[2]). Dadurch wurde ja sein Werk doppelt wertvoll für jene Zeit, weil man aus ihm nicht bloß gediegenes Wissen schöpfen konnte, sondern auch Texte, ausgiebiger und besser geordnet, als aus den Glossen und Florilegien. Der praktische Zweck legt aber auch die Bedeutung nahe, die Alberts Werk gerade infolge der Literaturbenützung haben mußte: Der fortwährende Anschluß an die Alten mußte besonders in der Theologie fördernd wirken, eine gewaltige Summe von fruchtbaren Ideen der Schule zuführen und ein beachtenswertes Gegengewicht bilden gegen die Gefahr einer einseitigen Spekulation. Alberts des Großen Verdienst wird dadurch nicht geschmälert, daß tatsächlich dieser heilsame Einfluß seiner Forscherarbeit bald erlosch. Es ist zu bedauern, daß nach Albert nicht in seinem Sinne fortgewirkt wurde, daß man nicht bloß nicht über ihn hinausgriff, sondern nicht einmal sein Erbe erhielt. Das Aufgeben eines so wirksamen Mittels der Anregung mußte verhängnisvoll werden; es hat zum Niedergange der Scholastik geführt.

---

[1]) Opp. X 45. [2]) Opp. XXXIII 402; vgl. II 232.

Digitized by Google

Literaturberichte

A. Übersichten

Kritiker und Kritisches zu Grisars ,Luther'

Ein Beitrag zur Lösung der Lutherfrage

Wie zu erwarten war, hat das neueste katholische Lutherwerk die Geister in lebhafte Bewegung gebracht. Von den gewöhnlichen Anzeigen abgesehen, haben nicht wenige Zeitungen und Zeitschriften den ersten Wissensdurst ihrer Leser durch ziemlich ausführliche Skizzen, zum Teile mit guten sachlichen Bemerkungen zu befriedigen gesucht. Ohne auf vollständige Aufzählung Anspruch zu machen, seien hier auf katholischer Seite die gediegenen Rezensionen von *Schmidlin* **1)**, *Schaub* **2)**, *Weiß* **3)**, *Baden* **4)**, *Widmann* **5)**, *Bellesheim* **6)**, *Reichmann* **7)** und die der *Revue de Metz* **8)**, auf protestantischer Seite die von *Braun* **9)**, *Wolfhard* **10)**, *Bonwetsch* **11)** und *Scheel* **12)** genannt. *Meissinger* **13)**,

---

1) Wissensch. Beilage zur Germania 1911, Nr. 18 und 43. — **2)** Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung, 1911 Nr. 11; 1912 Nr. 14. — **3)** Kathol. Kirchenzeitung, 2. März und 12. u. 19. Okt. 1911, Nr. 9, 41, 42. — **4)** Magazin für volkstümliche Apologetik 10, 1911, Nr. 4. — **5)** Literarischer Handweiser 1911, Sp. 369—374, 417—423; 1912, Sp. 53—58. — **6)** Luther in neuer Beleuchtung, in Hist.-polit. Blätter 1911 II, S. 471—478. — **7)** Stimmen aus Maria-Laach 1911 II, S. 180—185. — **8)** Revue de Metz 1911 Nr. 10. — **9)** Evangelische Kirchenzeitung 1911, S. 485—489, 501—507, 517—521. — **10)** Süddeutsche Blätter für Kirche und Freies Christentum, Heidelberg 1911, Nr. 24, 25, 26, 38, 39, bes. Nr. 26. — **11)** Allgem. Evang. Lutherische Kirchenzeitung 1911, Nr. 27 und 29. — **12)** Die Christliche Welt 1911, 23. Okt. — **13)** Süddeutsche Monatshefte, Juli

Digitized by Google

der ‚zur gesinnungsmäßigen protestantischen Stellungnahme‘ **14)** referiert, sucht, nach einem Ausdrucke *Mallets* **15)**, ‚dem Lutherbilde Grisars das eigene entgegenzustellen‘, desgleichen manche andere.

Von der Sprache mancher ‚Evangelibündler‘ **16)** abgesehen, die noch heute die eiserne Faust des Tiroler Dominikaners herausfordern würden, hält sich auch die protestantische Kritik (von einigen Ausnahmen ist nicht zu reden) auf einer anerkennenswerten Höhe. **Freundlich muß man die Aufnahme nennen, welche das Werk bei mehreren protestantischen Autoren** gefunden hat, die, bei aller Wahrung ihres konfessionellen Standpunktes, sich nichts zu vergeben glaubten, wenn sie auch sachlich bestrebt waren, sich von der Mäßigung ihrer Vorlage nicht übertreffen zu lassen. ‚Unser Wunsch ist‘, so kennzeichnet einer von ihnen, *Ackermann* **17)**, am besten seine Stellung, ‚daß beide Kirchen, die nach Gottes Fügung neben einander bestehen, sich gegenseitig unter Gottes Augen erziehen, daß beide ihr Bestes auch zu Nutz und Frommen des Andern geben. Und wenn katholischerseits über evangelisches Christentum in so maßvollem Tone, wie ihn Grisar angeschlagen hat, gesprochen wird und durch sein Beispiel auch die populäre katholische Literatur und Praxis sich beeinflussen läßt, so kann man hoffen, daß der konfessionelle Friede erhalten bleiben und beiden Kirchen eine erfreuliche Frucht dieses Friedens heranreifen wird‘. ‚Irrtumslosigkeit, Unfehlbarkeit nehmen wir für uns nicht in Anspruch und wollen katholischen Einflüssen den Weg in unseren Gedankenkreis nicht versperren‘; der Boden, auf dem der Protestantismus ruhe, sei zu gewiß, als daß er irgendwie erschüttert werden könne. Ähnlich *Mallet* (oben Nr. 15): ‚Es muß für jeden wahrheitsliebenden Protestanten ebenso belehrend und interessant sein, zu sehen, welches Bild von dem Reformator in dem Geiste eines gelehrten und ehrlichen Jesuiten entstanden ist‘. ‚Suchen wir einander zu verstehen!‘, es sei offenbar der Wille Gottes, daß beide Konfessionen nebeneinander wohnen. Wohltuend berühren folgende Worte von *Ulmer* **18)**: ‚Als evangelischer

---

1911. — **14)** So er selbst im Protestantenblatt 1911, Nr. 45. — **15)** Bremer Kirchenblatt 1911, Nr. 37. — **16)** Hierher gehören zB. die Rezensionen von *Buchwald* (Wartburg 1911, 19. Mai; Wissensch. Beilage der Leipziger Zeitung 1911, Nr. 28), *Fey* (Studierstube 1911, Nr. 6; Das Pfarrhaus, 1911, Nr. 11). — **17)** Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge. Bücherbericht, Juli 1911 und Januar 1912, hier die Stelle. — **18)** Korrespondenzblatt für die evang.-lutherische Geistlichkeit Bayerns. Literarische Mitteilungen 1912,

Digitized by Google

Pfarrer habe ich das Bedürfnis empfunden, Grisar zu lesen. Wir brauchen der protestantischen Lutherforschung wahrlich nicht mit Mißtrauen zu begegnen; der Gedanke könnte trotzdem nahe liegen, daß die Liebe zu Luther Art und Farbe der Gerechtigkeit zu stark bestimmen'. Nachdem er dann eine Stelle aus Grisars Vorwort zitiert, fährt er fort: ,Einer, der also ernst genommen sein will, wendet doch nicht Jahre seines Lebens daran, um von ernster Wissenschaft einfach als unehrlich oder böswillig abgetan zu werden'. ,Trotz schwerwiegender Bedenken, die *Steinlein, Kawerau* u. andere noch vermehrten, ist es mir kein Zweifel, nicht nur daß Grisar von der Wahrhaftigkeit und Exaktheit seiner Forschungen durchdrungen ist, sondern auch, daß er unter Würdigung der Verhältnisse das Recht auf die Beurteilung seines Werkes als einer wissenschaftlichen Leistung hat'. Wissenschaftliche Noblesse zeigt auch *Cohrs* **19)** mit seinem Urteil: ,Wiederholt treten in Grisars Buch gewissermaßen Ehrenrettungen Luthers auf . . . Freilich kann man dabei mehrfach des Eindrucks sich nicht erwehren, daß Grisar solches Zugeständnis nicht leicht fällt. Aber gerade, daß es das nicht tut, ist ja im Grunde ein Beweis dafür, daß es ihm wirklich um die Wahrheit zu tun gewesen ist und daß der objektive Befund etwaige subjektive Bedenken hat niederzwingen müssen'. Bei *Eckert* **20)** heißt es im gleichen Sinne: ,So bedeutet sein Werk doch auch für uns Protestanten, die wir nicht Menschen vergöttern wollen, einen bemerkenswerten Beitrag zur Erforschung der geschichtlichen Wahrheit über Luther; . . es zwingt zur Nachprüfung, zu anderm Urteil, aber auch zur Anerkennung mancher Schattenseiten in dem welthistorischen Charakter des Reformators'.

Um auf die ,Schattenseiten' nicht weiter zurückzukommen, seien hier nur noch einige Urteile *Harnacks* **21)** notiert: ,Gewiß hat sich Luther auch jener [,Schmutz und Zote'] schuldig gemacht und in vielen Fällen unterschreibe ich das harte Urteil Grisars'; er erwähnt ,alle die Züge des kirchlichen Revolutionärs, ferner der ungebändigten Naturkraft, der leidenschaftlichen Parteilichkeit und des Unvermögens Luthers sich zu zügeln'. ,Mangel an wissenschaftlicher Überlegung und eine unlogische Veranlagung mag man an Luther mit Recht tadeln'; ,seinen Geist brachte er an Augustin, Bernhard, Tauler usw. heran'; ,dabei hat er aus der Geschichte seltsame Eideshelfer zitiert, in die er hineinlas, was er hinzubrachte'.

* * *

---

15. Januar. — **19)** Theologisches Literaturblatt 1912, Sp. 169—171, 194—197. — **20)** Literaturbericht für Theologie, Januar 1912. — **21)** Theolog. Literaturzeitung 1911, Nr. 10 und 24.

Digitized by Google

Vom Rechte **sachlicher Kritik** hat man natürlich, besonders auf protestantischer Seite, und da freilich **nicht immer ohne unsachliche Spitzen**, ausgiebigen Gebrauch gemacht. Am ersten erschien *Kawerau* **22)** auf dem Plan: *Kawerau*, *Scheel* **23)** und *Steinlein* **24)**, letzterer bei aller Entschiedenheit seines Standpunktes mit dem sichtlichen Streben nach ruhiger Sachlichkeit, liefern Charakteristiken der Methode Grisars, die stark an die ersten protestantischen Urteile über die Methode *Janssens* erinnern. Der Rezensent im *Literarischen Zentralblatt* **25)** erklärt kategorisch, Grisars Werk sei ‚keine Bereicherung der Lutherliteratur‘. In dasselbe Horn bläst *Buchwald*, der Hauptherausgeber der Lutherpredigten in der Weimarer Ausgabe: ‚Hatten wir von Denifle, dem hervorragenden Kenner des kirchlichen Mittelalters mancherlei lernen können, von Grisar haben wir, wenigstens aus diesem Bande, nichts gelernt‘ (Beil. zur Leipziger Zeitung, oben Nr. 16). Auch aus andern Büchern hat *Buchwald*, wie leicht es gewesen wäre, anscheinend ‚nichts gelernt‘: so tischt er, wie übrigens auch *Kawerau* (oben Nr. 22), aufs Neue das polemisch sehr brauchbare, wissenschaftlich längst als nichtig erwiesene Märchen auf, der Jesuitenorden sei gegen den Protestantismus gegründet worden. Bei *Duhr*, Jesuitenfabeln hätten er und *Kawerau* den Beweis für das Gegenteil finden können, und wenn *Buchwald* schon einmal von einem ‚Jesuiten‘ nichts lernen wollte, hätte er sich ja von dem Protestanten *Köhler* sagen lassen können, daß die katholischen Gelehrten im Rechte sind und auf Seiten der protestantischen Polemik eine Verwechselung der Stiftung des Ordens mit seiner späteren tatsächlichen Entwickelung auf deutscher Erde zur Zeit der Gegenreformation vorliege. Wenn übrigens *Buchwald* erklärt, ‚wir‘ haben nichts gelernt, so ist das ‚wir‘ nur als ein *Pluralis maiestaticus* zu fassen; die bereits angeführten oder noch anzuführenden Stellen aus anderen protestantischen Autoren zeigen, daß diese durchaus nicht seiner Meinung sind.

Ausdrücklich erklärt auch *N. Bonwetsch* (oben Nr. 11): ‚An gründlicher Arbeit fehlt es nicht; und manches läßt sich beson-

---

22) *Gustav Kawerau*, Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen über H. Grisars Luther, in Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 1911. — **23)** Siehe oben 12, ferner: Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther, in Zeitschrift für KG 1911, H. 3 und 4, und Grisars Lutherbiographie und ihre Aufnahme, in Theol. Rundschau 15, 1911 H. 5. — **24)** Kritische Bemerkungen zur neuesten Lutherbiographie, in Neue Kirchliche Zeitschrift 1911, H. 5. — **25)** Literarisches Zentralblatt 1911 Nr. 36, gezeichnet *J. N.*

Digitized by Google

ders aus den Abschnitten über den Römerkommentar lernen'. ,Gegenüber der älteren protestantischen Forschung', so *F. Kropatschek* **26)**, ,sehen wir in der Anlage des Werkes unzweifelhaft zunächst viele Fortschritte. Luther ist kräftig mit der Scholastik und Mystik konfrontiert und mit einem nicht mehr so polemisch gezeichneten Mittelalter. Das dogmengeschichtliche, theologiegeschichtliche und „psychologische" Material ist stark erweitert, überhaupt ist der Theologe Luther wieder mehr beachtet, während man früher nur den religiösen Reformator oder den Heros der Aufklärung sah'. ,Wertvolle Anregung für die Lutherforschung'. so *Geyer* **27)**, ,dürften die ausführlichen Erörterungen über die Stellung zu seinem Orden und den ihn beunruhigenden Streit zwischen den Konventualen und Observanten darbieten . . . Eine genauere Nachprüfung wird da freilich entscheiden müssen, ob Grisar nicht manchem von ihm angeführten Lutherwort einen allzu speziellen Sinn untergelegt hat'.

* * *

An den von Grisar stark, nach *Schmidlins* (Germania Nr. 18, oben Nr. 1) und *Merkles* **28)** Ansicht zu stark betonten, nach *Merkle* auch auf ungenügendem Quellenbericht gestützten, sogenannten **Observantenstreit** knüpfen nach dem Vorgange *Kaweraus* (oben Nr. 22) und *Scheels* (oben Nr. 12 und 23) zahlreiche Einwendungen an. Nach *Bonwetsch* (oben Nr. 11) ist es charakteristisch, ,daß Luthers Hineinwachsen in die evangelische Erkenntnis auf seinen Gegensatz zu den Observanten des Augustinerordens zurückgeführt wird — gefördert haben mag er sie ja'. Bei *Scheel* (oben Nr. 12) heißt es: ,Dieser unablässige Kampf gegen die Observanten, den die bisherige Lutherforschung nicht beachtet hat, wurde [nach Grisar] für Luthers Entwickelung höchst bedeutsam; denn er führte zur reformatorischen Predigt hin. Grisar meint darum, seine Entdeckung besonders unterstreichen zu müssen. Die Predigt gegen die Werke der Observanz wurde zur Predigt gegen die Werke überhaupt'.

Mit gereizten Worten, die es an persönlicher Herabsetzung des Gegners nicht fehlen lassen, holt dann *Scheel* zu einem ,vernichtenden' Schlag gegen die Position Grisars und womöglich gegen sein ganzes Buch aus. Nach *Scheel* (Theol. Rundschau, oben Nr. 23) ist nur Mangel an ,Sachkunde und eindringender Lektüre' der

---

26) Zeitschrift für KG 32, 1911, H. 2. — **27)** Nürnberger Allg. Zeitung, 2. Sept. 1911. — **28)** Wiederum das Lutherproblem, in Hochland 1911/12, Nr. 8.

Digitized by Google

Grund, warum zahlreiche protestantische Stimmen Grisar Anerkennung zollen konnten; *Scheel* hat ihrer aller Wissen und das Maß ihrer Vertiefung in die Lektüre Grisars auf seiner persönlichen kritischen Präzisionswage gewogen und sie alle zu leicht befunden. Doch die Wissenschaft braucht deswegen noch nicht zu verzweifeln, *Scheel* wägt andere, und das Ergebnis ist ein befriedigendes Vollgewicht: dies besitzen jene, die ‚darauf verzichten, dem neuesten Lutherwerke eine weitreichende Anerkennung zu teil werden zu lassen‘.

In der Tat, wie weit es nach *Scheels* Meinung bei Grisar eigentlich fehlt, sucht er u. a. an Grisars Behandlung des Observantenstreites zu zeigen (Christliche Welt, oben Nr. 12): ‚Nicht leicht wird man eine nachlässigere Behandlung von Quellen kennen lernen‘. ‚Zuweilen möchte man sich sogar die Frage vorlegen, ob der Verfasser einen anderen Text besitzt als der Leser. Nicht bloß, daß die Inhaltsangaben sehr frei gehalten sind, auch die Übersetzung hat mit dem Original oft wenig Verwandtschaft. Sätze werden umgestellt oder geradezu eingeschoben. Und eben diese vom lateinischen Original abweichenden Sätze setzen dem Text erst die Lichter auf, die ihn geeignet machen, Grisars These von der Bedeutung des Observantenstreites für Luthers Entwickelung zu stützen. Die Quellenbehandlung ist hier so willkürlich, daß man jedes einzelne Zitat am Original prüfen muß‘. ‚Mit Grisars Methode freilich lassen sich den Texten leicht Beziehungen geben, die die Forschung bisher nicht erkannt hat‘. ‚Über die Quellen‘, so *Scheel* zusammenfassend an anderer Stelle (Theol. Rundschau, oben Nr. 23), ‚gleitet Grisar ebenso leicht hinweg oder springt ebenso selbstherrlich mit ihnen um wie Denifle‘. Nimmt man nun noch hinzu, daß ‚inzwischen‘ auch *Kawerau*, ‚ohne meinen Aufsatz in der Christlichen Welt gekannt zu haben, meine Einwürfe gegen Grisars Entdeckung rund bestätigt‘ hat, so kann natürlich kein Zweifel mehr sein, daß *Scheel* sich bei seiner Beurteilung ausschließlich von ‚rein historischen Gesichtspunkten‘ hat leiten lassen, daß (Christliche Welt, oben Nr. 12) sein ‚Urteil nicht konfessionell bestimmt ist. Falls Grisar oder seine Freunde es trotzdem behaupten, so würden sie einen Unterschied zwischen allgemein geschichtlicher und katholisch geschichlicher Methode feststellen‘.

Scheel hält es hiernach für ausgeschlossen, daß die Handhabung der ‚rein historischen Methode‘ bewußt oder unbewußt von den konfessionellen Anschauungen eines Forschers zu unrichtigen Ergebnissen geführt werden könnte. Eine wirklich hochideale Auffassung, die wir natürlich nicht versuchen werden, aus ihrer bewundernswerten Höhe herabzuziehen. Da nun aber leider

Digitized by Google

Irren menschlich ist, die Historiker auch bekanntlich in sehr vielen Dingen, auf die konfessionelle Befangenheit keinen Einfluß haben kann, zu sehr verschiedenen, vielfach direkt widersprechenden Ergebnissen zu gelangen pflegen, so sind die temperamentvollen Sprüche *Scheels* natürlich auch noch nicht ohne weiteres richtig: sich selbst in geschichtlichen Fragen die Gabe der Unfehlbarkeit beizulegen, davon ist begreiflicherweise *Scheel* ebenso weit entfernt. Es steht also Scheel gegen Grisar, Grisar gegen Scheel: *et adhuc sub iudice lis est.*

Meissinger (oben Nr, 13) macht denn auch bereits hinter *Scheels* Behauptung und hinter seiner ‚schneidigen' Beweisführung ein dickes Fragezeichen, das am unteren Ende in eine runde Ablehnung übergeht. ‚Diese schneidige Kritik *Scheels* kommt mir eben während des Korrekturlesens zu Gesicht und ich kann nicht umhin, gegen ihre Bekämpfung der eben besprochenen Grisar'schen Hypothese Stellung zu nehmen. Zwar denke ich nicht daran, Grisars Folgerungen gegen Luthers Charakter, die übrigens *Scheel* meines Erachtens zu stark betont, mitzumachen, möchte ihn aber gegen den Vorwurf leichtfertiger Quellenbenützung energisch in Schutz nehmen. Bei einem Teil der von Grisar verwerteten Stellen scheint es auf den ersten Blick, als sei seine Auslegung gesucht; aber der Kenner von Luthers Stil wird sie jener charakteristischen, geistvollen Flüchtigkeit Luther'scher Anspielungen gerade gemäß finden'. Und im Texte, zu dem diese Anmerkung gehört, sagt *Meissinger* im direktesten Gegensatze zu *Scheel* und *Kawerau* von der Grisar'schen Darlegung der Rolle des Observantenstreites in der Entwickelung Luthers: ‚Diese Konstruktion ist ansprechend und gehört zu den vorteilhaftesten Leistungen des Buches'.

Diese Stellungnahme *Meissingers* ist umso bemerkenswerter, da er eine andere Besprechung Grisars (oben Nr. 14) in die Aufforderung an seine protestantischen Kollegen ausklingen läßt: ‚Also mehr inneres Mühen um den Mann Luther und nach Außen etwas mehr geschlossene Phalanx. Unbeschadet der verschiedenen Richtungen [der Artikel steht in einem Blatte von der äußersten Linken!] wird sich diese taktische Einheit innerhalb gewisser Grenzen erreichen lassen, und der Eindruck dieser Zusammenfassung auf Grund einer intensiven Selbstkritik zu Gunsten Luthers wird jenseits nicht ausbleiben. Und so wird die Ausarbeitung der *Homologumena Lutherana* immer mehr in den Bereich des Hoffbaren rücken'. Grisar sei bereits auf dem Wege dazu, es handle sich darum, diese Bewegung, die nie eine freiwillige sein werde, ‚im Gang zu halten'. Die protestantischen Theologen sollten, so meint er, ‚mit Luther, dem sie doch schließlich ihr ganzes geistiges Dasein ver-

Digitized by Google

danken, sich mehr als jetzt üblich ist, solidarisch fühlen und erklären. Das Mittelalterliche an ihm ist mit kritischem Scharfsinn und Selbstbewußtsein, ja man darf sagen, mit einem staatsanwaltlichen Mißwollen herausgearbeitet worden und man hat dem Reformator, der immerhin über einen tüchtigen Scharfsinn verfügt zu haben scheint, Widersprüche und Widersprüche nachgewiesen, die nicht in ihm, sondern in den Dingen selbst liegen‘ [*sic!*].

Das sind keine rosigen Aussichten für eine offene und ehrliche Lösung der Lutherfrage. In Zukunft hätten wir hiernach in den protestantischen Lutherdarstellungen nur mehr den halben Luther zu erwarten, und welche Hälfte das ist, kann kaum zweifelhaft sein. Da *Meissinger* als Rationalist sicher nicht an eine Identifizierung mit dem Luther, der an die Dreifaltigkeit, die Gottheit Christi und an eine suprarationale Offenbarung glaubt, denkt, so wird in dem Luther der Zukunft, mit dem der Rationalismus sich noch zu identifizieren vermag, nur mehr eine Karrikatur des wirklichen Luther übrig bleiben; und die christusgläubigen Protestanten werden eher eine katholische als diese Lutherdarstellung zur Hand nehmen. Auf jeden Fall, und damit kommen wir auf den Observantenstreit zurück, zeugt es nicht gerade für die Festigkeit der *Scheel'*schen Position, wenn ein Mann, der für Homologumena Lutherana eine Lanze bricht, *Scheels* Ausführungen über Grisars These und Methode als irrtümlich ablehnt. Wenn *Scheel* (Theolog. Rundschau, oben Nr. 23) sich wehrt und sagt, *Meissinger* habe nichts bewiesen, so beweist diese Behauptung eben auch nichts. Wenn *Scheel* sich, wie gesagt, zur Stütze seiner Ansicht auf *Kawerau* beruft, so bemerkt *Cohrs* (Theol. Literaturblatt Sp. 194, oben Nr. 19) zu diesen selben Ausführungen *Kaweraus:* ‚Wir müssen uns mühsam in die damaligen Auffassungen hineinstudieren, um uns ein Urteil über derartige Fragen zu bilden. Der katholische Ordensmann könnte hier vor Mißverständnissen viel eher geschützt sein‘. Noch viel weiter geht *Braun* (oben Nr. 9), der schon früher eine sehr eindringende Studie über ‚die Bedeutung der Konkupiszenz im Leben Luthers‘ veröffentlichte; im Wesentlichen stimmt er mit Grisar in der Frage der psychologischen Entwickelung Luthers vollkommen überein, nur daß er ‚Gewissensvertiefung‘ nennt, was Grisar als ‚Hyperspiritualismus‘ bezeichnet; und indem er insbesondere die Stellung, welche Grisar dem Observantenstreit anweist, hereinbezieht, erklärt er: Mir scheint also der Ausgangspunkt, von dem aus sich die neue lutherische Glaubenswelt bestimmen läßt, durchaus zutreffend von Grisar erkannt zu sein‘. Soviel dürfte indessen auch *Scheel* einleuchten: mit einem Husarenritt wird Grisars Dar-

Digitized by Google

egung über den Observantenstreit und sein ganzes Werk auf keinen Fall niedergerannt.

* * *

Andere Ausstellungen, die namentlich von *Kawerau, Steinlein, Scheel* (oben Nr. 22 ff), aber auch von anderen gemacht worden sind, genügt es, in mehr oder weniger chronologischer Reihenfolge aufzuzählen. Man hat sich daran gestoßen, daß Grisar nach dem Vorgange des protestantischen Lutherforschers *Seidemann*, die von dem Konvertiten und späteren Pfarrer von Eisleben, der Geburtsstadt Luthers, *Georg Witzel*, zu Luthers Zeiten wiederholt öffentlich und ohne Einspruche zu finden gemachte Angabe als richtig anerkennt, daß Luthers Vater in der Aufregung einmal einen Mann erschlagen habe. Die Einwendung *Kaweraus*, daß es in Mansfeld noch einen anderen Hans Luther gegeben habe, erledigt Grisar im dritten Bande (S. 670, A. 2) durch den Hinweis, daß *Witzel*, der als Pfarrer von Eisleben sehr gut in der Lage war, das Richtige zu erfahren, nicht einen beliebigen Hans Luther, sondern eben den Vater Martins bezeichnete, dessen berühmter Sohn damals in aller Mund war.

Schmidlin (oben Nr. 1) macht darauf aufmerksam, daß in der Jugendgeschichte Luthers noch verschiedene andere Züge, die im Lichte der späteren Entwickelung Bedeutung gewinnen, mitzuteilen gewesen wären.

Scheel (Theolog. Rundschau, oben Nr. 23) will nicht zugeben, daß Luther ‚von jeher ein zänkischer Mensch gewesen‘; warum denn hier die übereinstimmenden Zeugnisse *Oldecops, Dungersheims* und anderer Ordensbrüder Luthers (vgl. Grisar, Bd. 1, S. 18) nicht gelten lassen? Die Streitsucht, die Luther auch von den eigenen Glaubensgenossen im Leben und nach dem Tode vorgeworfen wurde, kam doch zu tief aus seinem Innern heraus, als daß sie für eine erst später erworbene Anlage gelten könnte.

Verschiedene Ausstellungen knüpfen an Luthers Romreise an. ‚Das Kapitel Grisars über die Romfahrt Luthers dürfte als historisch verfehlt erwiesen sein‘, sagt *Scheel* (Zeitschrift für KG, oben Nr. 23); ‚wer auf Legenden die Darstellung aufbaut und Quellen, die sogar fast urkundlichen Wert besitzen, nicht berücksichtigt, kann nicht erwarten, Einfluß auf die Forschung zu gewinnen‘. ‚Die Motivierung der Romreise‘ gefällt dem Rezensenten im Literarischen Zentralblatt (oben Nr. 25) nicht; daß Luther ‚schon auf seiner Romreise mit seinen mönchischen Anschauungen in Widerspruch geraten‘, will *Kawerau* (oben Nr. 22) nicht gelten lassen; wenn *Oldecop*, nach dem Urteile seines protestantischen

Digitized by Google

Herausgebers ein wahrheitsliebender Mann, erzählt, er sei im Jahre 1519 nach Rom gepilgert und habe sich dort nach Erinnerungen an Luther erkundigt, dessen Schüler er gewesen und er habe hier von zwei Männern, mit denen Luther persönlich diesbezügliche Rücksprache genommen, dem Juden *Jakob* und einem Offizial, erfahren, daß Luther an den Papst eine Bittschrift einreichte, zehn Jahre in weltlichen Kleidern studieren zu dürfen, was ihm aber wegen fehlender Vollmacht von seiten seiner Ordensobern abgeschlagen worden sei (Grisar Bd. 1 S. 26 f), so weigert sich *Scheel* (Theolog. Rundschau, oben Nr. 23) diese Tatsache als richtig anzuerkennen.

Etwas anders verhält sich die Sache mit dem Vorgange an der Lateranstiege; auf eine Aussage von Luthers Sohn Paul, der sich auf eine Mitteilung seines Vaters aus dessen letzten Lebensjahren beruft, gestützt, hatte Grisar (Bd. 1, S. 25, A. 3) gesagt, Luther sei nicht, wie die andern Pilger, auf den Knien hinaufgerutscht, was Grisar dann weiter aus Bequemlichkeit erklären zu müssen glaubte, weil die von Paul Luther gebrachte Motivierung aus historischen Gründen, wie *Scheel* zugibt, abzulehnen ist; *Buchwald* (oben Nr. 16), der Herausgeber der Lutherpredigten in der Weimarer Ausgabe, war nun in der glücklichen Lage, eine Predigt Luthers namhaft zu machen, worin dieser ausdrücklich sagt, er sei auf den Knien hinaufgerutscht; also im Grunde Aussage gegen Aussage, wo man jedoch schon eher Paul Luther, der zur fraglichen Zeit ein Knabe von 11 Jahren war, einen Irrtum zumuten kann. Das der wesentliche Sachverhalt, der *Scheel* zu seinen erneuten ‚schneidigen‘ Reflexionen veranlaßt hat.

Grisars Darstellung des ‚Turmerlebnisses‘ in seinem ersten Bande hat auf der ganzen Linie den Widerspruch herausgefordert. Ob mit Recht, möge man aus folgendem beurteilen. Nach Grisars Auffassung ist die Aufstellung der Heilsgewißheit durch Luther von der Aufstellung seiner Imputationslehre um einen Zeitraum von mehreren Jahren geschieden. Da dies der traditionellen protestantischen Ansicht widerspricht, mußte er sich auf Widerspruch gefaßt machen, der auch nicht ausgeblieben ist. *Harnack* (Theolog. Literaturzeitung Nr. 10) und *Meissinger* (oben Nr. 13), um von anderen zu schweigen, haben Grisars Aufstellung widersprochen. Grisar oblag also die Pflicht, diesen Punkt, der, da es sich um Luthers Zentraldogma handelt, für seine innere Entwickelung von der größten Wichtigkeit ist, besonders eingehend zu beweisen. Er tat es, indem er sich für seine kritische Untersuchung eine äußerst gelungene Basis schuf mit dem unanfechtbaren Satz: Zeit und Raum sind die besten Gedächtnisknoten.

Digitized by Google

Dann aber mußte er, um allen Einwendungen die Spitze abzubrechen, die zeitlichen und örtlichen Elemente, welche in Luthers späterer Erinnerung die Entdeckung der Heilsgewißheit begleiten, einwandfrei herausstellen; daß dies auch gerade an der ihm so verargten Stelle notwendig war, zeigt der neueste Deutungsversuch *Harnacks* (aaO.). Die Wendung bei *Schlaginhaufen* 1532: ‚Diese Kunst hat mir der Spiritus sanctus auf diß Cl. eingegeben', soll hiernach wiederum heißen: ‚über dieses *Capitulum*'; Luther kennt aber in diesem Zusammenhange kein ‚Capitulum', sondern er ‚spekuliert' nach *Lauterbach* ‚über jene *Worte: Justus ex fide vivit*' die Abkürzung ‚Cl,' für ‚*Capitulum*' müßte zum mindesten aus dem Lutherkreise auch sonst belegt werden, ‚auf' dieses ‚Cl.' ist nicht dasselbe wie ‚über' dieses ‚Cl.' und endlich hat *Khummer* in seiner Tischredensammlung von 1554 klar und deutlich die einzig mögliche Auflösung gegeben: ‚Diese Kunst hat mir der heilig Geist auf dieser Cloaca auf dem Turm gegeben'. Es war also überflüssig, hier Grisar unedle Absichten unterzuschieben; wie hier ‚die von ihm in der Einführung aufgewiesenen Grenzen katholischer Geschichtsbetrachtung weit überschritten sind' (Christliche Welt, oben Nr. 12), dürfte *Scheels* Geheimnis bleiben, und wenn Grisars ganz unanfechtbare Darstellung für *Scheel* zu einer ‚Konstruktion' wird, ‚die kein einziges festes Glied enthält', was ‚auch von andern Zügen dieses Lutherbildes' gelte, so dürfte das ein hinreichender Fingerzeig sein, daß in *Scheels* ‚schneidiger Kritik' die ‚Schneide' in Wirklichkeit größer ist als die ruhige ‚Kritik'.

Zu den ‚spitzen Stacheln', von denen das Buch wimmele, rechnet der Rezensent des *Literarischen Zentralblattes* (oben Nr. 25) ‚den häßlichen, wenn auch abgemilderten Vorwurf, Luther habe an Syphilis gelitten' und ‚die Legende von Luthers Ehebruch mit Frau Berlepsch'. Bei *Scheel* (Theol. Rundschau, oben Nr. 23) heißt es: ‚*Kawerau* hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß Grisar hier die Entschlossenheit vermissen ließ, die man erwarten durfte; denn ein kleines Pförtchen wird doch gelegentlich offen gelassen, durch das sich die Verleumdung wieder einschleichen kann. Denn ‚die Behauptung, Luther habe mit der Frau von Berlepsch verbotenen Umgang gehabt, dürfte sich doch wohl dem Vorwurfe der Legendenkonstruktion nicht entziehen': so schreibt Grisar, obwohl die Verleumdung mit Händen zu greifen ist'. Andere werden hier der Ansicht sein, daß Grisar nicht ein ‚Hinterpförtchen', sondern eine fest vermauerte Tür hinter sich zurückgelassen hat; von den katholischen Rezensenten hat jedenfalls noch keiner das ‚Hinterpförtchen' entdeckt. — Die *Deutsch-pro-*

Digitized by Google

testantische Bücherschau **29)**, Organ des Evangelischen Bundes, nach welcher der strengen Wissenschaft ‚nichts ferner liegt, als ein blinder Lutherkultus', sagt: Grisar ‚dichtet ihm [Luther] sogar Erkrankung an Syphilis an'. Grisar, so meint *Grützmacher* **30)**, bringe noch immer viel unhaltbares Material, ‚wie er den Brief eines Arztes über Luthers angebliche Syphilis in einer Form mitteilt, daß das *Semper aliquid haeret* zu seinem Rechte kommt'. Der Rezensent der *Wartburg* (oben Nr. 16) vermutet, daß Grisar eine Verwechselung mit seinem Zeitgenossen Papst Leo X unterlaufen sei.

Sachlich ist *Merkle* (oben Nr. 28); wenn die Syphilis, wie Grisar hervorhebe, nicht nur durch Geschlechtsverkehr entstehe, sondern auch durch anderweitige Ansteckung übertragen werden könne, die Keuschheitsfrage also nicht notwendig heranzuziehen sei, so verliere die Frage wesentlich an Interesse und könnte selbst die Bejahung nur wenig Wasser auf die Mühle derer liefern, die aus der Krankheit Schlüsse auf Luthers Leben führen wollen. Das stimmt. Das Folgende aber ist viel zu kategorisch: ‚Der Brief des Arztes W. Rychard kann auf keinen Fall als Beweis gelten, daß Luther an der bösen Seuche litt; der Arzt denkt an allerlei mögliche Ursachen der Schlaflosigkeit, darunter auch „das französische Übel"; je verbreiteter dies aber damals war, umso weniger kann aus dem „Wenn" auf das „Daß" geschlossen werden'. Daß jedes gegen Luther gesagte Wort auch die höchsten, auch geistlichen Kreise betreffen würde, ist ja richtig; aber es kann doch nicht abhalten, wie für diese, so auch für Luther der Sache so weit als möglich auf den Grund zu gehen. Die ganze in Betracht kommende Stelle aus dem Briefe Rychards ist von Grisar auf S. 461 A. 5 mitgeteilt. Von einem Raten nach den Gründen der Schlaflosigkeit ist in Wirklichkeit keine Rede; Apriolus hat vielmehr dem Rychard einen eingehenden Bericht über Luthers Krankheitserscheinungen mitgeteilt, darunter namentlich die Schlaflosigkeit. Rychard sieht den eigentlichen Grund ohne Weiteres in Luthers geistiger Überanstrengung und verordnet ihm demgemäß ein entsprechendes Schlafmittel: gegen die *siccitas cerebri* etwas das *humectet cerebrum.* Es ist nun die Frage, wie Rychard auf den Gedanken kommt, noch eine Reservemedizin anzugeben für den Fall, daß auch Syphilis sich als schlafstörende Ursache bemerkbar mache. Zwei Gründe sind möglich: Apriolus hatte auch die Syphilis genannt unter den *multa,* die er *de Lutheri nostri mala valetudine adscripsit,* und: Rychard will allen möglichen in

---

29) Deutsch-protestantische Bücherschau, Sept. 1911, Nr. 5. — **30)** Konservative Monatsschrift, Mai 1911.

Digitized by Google

Betracht kommenden Ursachen der Schlaflosigkeit begegnen; für ersteren Grund entscheidet sich Grisar, für letzteren *Merkle,* wo jedoch das Mißliche ist, daß Rychard eben außer der geistigen Anstrengung nur die Syphilis als praktisch in Betracht kommende Ursache ansieht, was sich in der einfachsten Weise in der Annahme Grisars erklärt. Indes auch *Widmann* (oben Nr. 5), der die Schlaflosigkeit als eine der damaligen Zeit schon bekannte, charakteristische Erscheinung der Syphilis erweist, ist der Ansicht, daß man einen Bericht des Apriolus, der auch Syphilis erwähnt hätte, nicht anzunehmen braucht, sondern die weite Verbreitung der Syphilis und die Häufigkeit der gerade durch sie verursachten Schlaflosigkeit in damaliger Zeit zur Erklärung der Verordnung genügt.

Die Stelle, welche Grisar den Ablaßthesen in der Entwickelung Luthers und in seinem ganzen Kampfe gegen die Kirche aufweist, wie *Schmidlin* (oben Nr. 1) mit Recht betont, ein Kapitalpunkt für die Beurteilung der ganzen Reformation, ist vielfach auf Widerspruch gestoßen. ‚Ob es richtig sei', so *Mallet* (oben Nr 15), ‚was S. 46 behauptet wird, daß der Prozeß des Abfalls vom kirchlichen Dogma in Luther abgetan war, bevor der Thesenstreit begann, möchte ich dahingestellt sein lassen'. Es sei eine Übertreibung, sagt *Kropatschek* (oben Nr. 26), daß jetzt der Ablaßstreit ‚gar keinen Ausgangspunkt der Reformation [?] mehr bedeuten soll (S. 81) und daß der Thesenanschlag aus seiner die Neuzeit einleitenden Stellung gestrichen wird, da schon früher Abweichungen Luthers zu verzeichnen sind'. Etwas genauer wird Grisars Stellung von katholischer Seite so zusammengefaßt: ‚Luther war vom Glauben abgefallen, ehe man an jene Umwälzung auf kirchlichem, ethischem und sozialem Gebiete, die man mit dem Namen Reformation bezeichnet, dachte. Durch seinen innerlichen Abfall aber und durch seine ganze Gesinnung und Charakteranlage war er reif geworden für den großen öffentlichen Kampf gegen die Kirche, der durch mancherlei Umstände begünstigt wurde. Es widerspricht den Tatsachen, wenn Luther später die Sache anders darzustellen beliebte' **31)**. *Schmidlin* (oben Nr. 1) rückt ebenfalls die Dinge an die richtige Stelle, wenn er sagt: Den 95 Ablaßthesen von 1517 kommt ‚nicht jene epochemachende Wichtigkeit in der lutherischen Lehrentwickelung zu, die ihnen meistens zugeschrieben wurde; es sind nur flüchtig hingeworfene Auszüge aus dem System, das früher schon zum größeren Teil fertig war. Nur dadurch, daß sie Luther und seine Zeitgenossen weithin auf den klaffenden Wider-

---

31) *Unkel* in Kölner Pastoralblatt 1911, Nr. 8.

Digitized by Google

spruch mit dem kirchlichen Gemeinglauben aufmerksam machten und so diesen Zwiespalt zu einem bewußten erweitern halfen, erhielten sie eine über die ursprüngliche Absicht weit hinausgehende Tragweite. Denn so harmlos die meisten Thesen nach der inhaltlich materiellen Seite hin sein mochten, die revolutionäre Auflehnung, die ihrer ganzen Tendenz zu Grunde lag, verlieh ihnen ein grundstürzendes Gepräge; damit war die Katastrophe unmittelbar eingeleitet'.

Diese wirkliche Bedeutung des Thesenanschlages hebt *Schmidlin* noch gut hervor, indem er bemerkt, noch in den vier Disputationen (1516—1518) fühle Luther ,sich grundsätzlich einverstanden mit der kirchlichen Lehrgewalt; noch spricht er das Formalprinzip von der freien Schriftforschung und Privaterkenntnis nicht aus; ja in aufrichtigem Wahne rühmt er den Gehorsam gegen die Kirche und ruft ein Wehe über die Häretiker wegen ihres Dünkels; auch die Ablaßlehre trägt er noch katholisch vor, so sehr er gegen die Mißbräuche tobt'. Der Hauptgrund, warum Luther sich so lange seines Gegensatzes gegen die Kirche nicht bewußt geworden sei, ,und damit eine Kernidee für die Lösung des Lutherproblems, scheint dem Verfasser entgangen zu sein. Sämtliche Lehrpunkte, um die es sich bisher drehte, bezogen sich auf den materiellen Inhalt, auf einzelne Teile des kirchlichen Dogmas, nicht auf seine formale Grundlage, die kirchliche Lehrautorität. So konnte der Wittenberger Professor, überdies vom Wahne befangen, es seien keine dogmatisch feststehenden Anschauungen, denen seine Angriffe galten, tatsächlich glauben, noch durch und durch auf kirchlichem Boden zu stehen, obwohl er bereits gegen einen wesentlichen Teil des kirchlichen Lehrgebäudes Sturm lief. Erst als ihm der unversöhnliche Widerspruch zum Bewußtsein kam, tat er, anstatt seine Privatmeinung nach dem kirchlichen Gemeinempfinden zu korrigieren, den zweiten verhängnisvollen Schritt, indem er zum lutherischen Materialprinzip das lutherische Formalprinzip hinzufügte, und damit war der definitive Bruch vollzogen'.

Merkle (oben Nr. 28) betont noch, daß Luther den ihm schon früh entgegen gehaltenen Vorwurf, daß er ein Ketzer sei, auch deswegen nicht für ernst genommen habe, weil Verketzerungen zwischen den theologischen Lagern keine Seltenheit gewesen seien; auch sei die Appellation an ein allgemeines Konzil, trotz der päpstlichen Verurteilungen derselben, nach der tatsächlichen Praxis nicht als ein sicherer Bruch mit der Kirche aufgefaßt worden, was aber jedenfalls Luthers Verhalten nur bis zur Leipziger Disputation erklärt, wo Luther, durch *Eck* in die Enge getrieben, auch die Autorität der allgemeinen Konzilien leugnete. Wenn *Merkle* fragt, ob die

Digitized by Google

Wurzeln von Luthers Schriftprinzip in seinen Anfängen nicht schon bis in seine ersten Kämpfe gegen die Scholastik zurückgehen, so liegt tatsächlich nur Luthers hohe, an Übertreibung grenzende Wertschätzung der Schrift vor, verbunden mit einer mehr unbewußten, praktischen Vernachlässigung der Tradition; die formelle Aufstellung des Prinzips jedoch in seinem Gegensatze zur kirchlichen Autorität ist erst eine Folge von Luthers unhaltbar gewordener Stellung gegenüber der kirchlichen Autorität.

Grisar, so formuliert *Scheel* (Christliche Welt, oben Nr. 12) eine andere Einwendung, habe von *Denifle* das Urteil übernommen: ‚Luther und Staupitz haben die schöne Gründung des Andreas Proles zugrunde gerichtet'. Das scheint denn doch eine Tatsache zu sein, an der nicht gerüttelt werden kann. Ganz am Platze sind *Schmidlins* Worte (oben Nr. 1): Im Frühjahr 1515 wurde Luther zum Distriktsvikar und damit zum Obern von 11 Augustinerklöstern gewählt, ‚ein Ereignis, das in den Lutherbiographien viel zu wenig beachtet wird; damit kam die laxe Richtung in der deutschen Ordensprovinz zum Siege', wenn auch *Scheel* (Theol. Rundschau, oben Nr. 23) darin Recht behalten wird, daß die Umstände der Sendung *Zwillings* nach Erfurt nicht als Beweis der Disziplinlosigkeit im Wittenberger Kloster aufgefaßt werden können. Viel schwerer jedoch wiegt hier der ganze, der Klosterdisziplin entgegengesetzte Geist, in dem der Distriktsvikar Luther von seinen äußerer Regularität feindlichen neuen Ideen ganz eingenommen, die ihm unterstellten Klöster weniger regierte als mißleitete; denn *Scheel* (Christliche Welt, oben Nr. 12) hat ganz Recht, wenn er von dieser Zeit schreibt: ‚Die äußere Pflichtmäßigkeit' lehnte Luther ab ‚auf Grund einer schon errungenen neuen religiösen Erkenntnis'; wie konnte er mit seinen im Grunde schon protestantischen Ideen ein katholisches Kloster regieren? Wenn *Scheel* hinzufügt, diese neue Erkenntnis könne also nicht erst während des Kampfes geboren sein, so ist zu erwidern, daß die ‚neue Erkenntnis' erst während des Kampfes und im Dienste dieses Kampfes vom embryonalen Stadium dunkler Ahnung sich zu dem einer festen und klar bewußten Anschauung entwickelte. Wie Grisar klar darlegt, führte Luthers Abneigung gegen Selbstbetätigung — vielleicht besser: gegen eine durch was immer für äußere, objektive Normen ihm auferlegte Selbstbetätigung — ihn zum Kampfe gegen die ihre Ordensvorschriften hochhaltenden Observanten, der Kampf gegen die Observanten zum Kampfe gegen die Werke überhaupt.

* * *

Digitized by Google

Hier ist der Ort, auf die **wirkliche Entwickelung Luthers** von seinen katholischen **zu seinen neuen Grundanschauungen** in Kürze einzugehen. Noch *Eckert* (oben Nr. 20) ist der Ansicht: ‚Daß seine [Luthers] Schilderungen seiner Werkheiligkeit nicht als übertrieben gelten können, darüber kann kein Zweifel herrschen‘. Bei *Scheel* (Theol. Rundschau, oben Nr. 23) heißt es in dem uns bereits bekannten Ton: ‚Die dilettantischen und kritiklosen Versuche Denifles, Grisars und anderer, das Klostererlebnis Luthers der Legende und dem Roman zuzuweisen, sollen hier unerörtert bleiben; ich verweise auf meine Abhandlung in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1911 Heft 4 und meine Darstellung der Entwickelung Luthers in den Schriften für Reformationsgeschichte Heft 100. 1910‘. Diese Darstellung leidet nur an dem Fehler, daß *Scheel* die realen Elemente im Leben des Klosterbruders Martin und ihre wirkliche Gestalt von der Gestalt, welche sie allmählich in der Erinnerung des alternden Luther angenommen haben, nicht unterscheidet. Daß in der Tat wahre Begebenheiten aus dem Seelenleben Luthers mit dem Fortschreiten der Jahre, insbesondere aber seit 1530 herum in Luthers Darstellung in eine Beleuchtung rücken, welche durch die älteren Quellen als unhistorisch erwiesen wird, davon kann man sich jetzt durch eine vorurteilslose Lesung des Kapitels über die Umdichtung des jungen Luther durch den alten im dritten Bande Grisars überzeugen. Denselben Eindruck wird jeder bekommen, der *Scheels* **32)** verdienstvolle Sammlung von Quellentexten mit kritischem Auge durchstudiert, indem er sein Augenmerk einfach auf die Frage richtet: Welche Begleitideen und welche Färbungen der Darstellung treten in der späteren Quellenreihe, insbesondere seit 1530 auf, die in der früheren nicht zu finden sind? Ihre einfache Summierung ergibt die ‚Klosterlegende‘.

Scheiden so die späteren Darstellungen Luthers von seiner eigenen geistigen Entwickelung, soweit sie nicht durch besondere Umstände als glaubwürdig erwiesen werden, als wirkliche Quellen aus, so entsteht die Frage: Wie ist also auf Grund der zuverlässigen Quellen d. h. auf Grund der Schriften Luthers aus der kritischen Zeit, seine innere Entwickelung vor sich gegangen? In welcher Reihenfolge und unter welchen Einflüssen traten Luthers neue, von seinem ursprünglichen katholischen Standpunkte abweichende Lehren auf? Der Versuch einer die wesentlichen

---

32) *Otto Scheel,* Dokumente zu Luthers Entwickelung, Tübingen 1911.

Digitized by Google

Elemente zusammenfassenden Darstellung wurde von mir bereits früher in der Civiltà Cattolica **33)** unternommen.

Nach *G. Ficker* **34)** hat nicht ‚religiöse Erkaltung‘ Luther ‚zum Abfall getrieben‘; ‚alle Welt weiß, daß ihn die Materialisierung der Religion in der damaligen Kirche zwang, sie zu verlassen‘. Nach *Harnack* (Theol. Literaturzeitung Nr. 10, oben Nr. 21) entwickelte sich Luthers neue Lehre im Kampfe gegen eine ‚Theorie‘, die Luther ‚korrekt und richtig aus der Praxis der Kirche abgelesen. Wendet man aber ein, daß die geschriebene Theorie anders lautete, so zeigt sich das Recht Luthers, diese mit jener zu vertauschen, in der Tatsache, daß die dogmatische Theorie der katholischen Kirche es bis auf den heutigen Tag nicht vermocht hat, die [nach *Harnacks* rationalistisch-konfessionellen Anschauungen] schlechte Praxis nachhaltig zu korrigieren, bezw. abzutun. Warum nicht? Weil sie die Keime der [nach *Harnacks* rationalistisch-konfessioneller Anschauung] schlechten Praxis selbst enthält, Luther ging [nach *Harnacks* rationalistisch-konfessioneller Anschauung, vor der es den christusgläubigen Protestanten graut,] auf das Wesen der Religion zurück, um die christliche vom Religionswesen [wozu Luther nach *Harnack* konsequent auch den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, an Dreifaltigkeit, Gottheit Christi usw. hätte rechnen müssen] zu befreien‘. ‚Nicht die scholastischen Systeme, an denen man Luthers Lehre jetzt immer mißt, bilden den realen und ideellen Hintergrund seiner Konzeptionen, sondern die vulgäre Praxis der Kirche und die Tyrannei Roms‘. *Ipse dixit!*

Die ‚Tyrannei Roms‘ hat nun zunächst vollständig auszuscheiden, da Luther mit seiner neuen Fundamentallehre längst fertig war, ehe er an eine Auflehnung gegen das kirchliche Lehramt auch nur dachte; zum Überfluß spricht Luther selbst es wiederholt offen aus, nur weil der Papst ihn, wie er sagt, ‚nicht Christus lehren lasse‘, folglich die römische Kirche von ihrem Gemahl Christus abfalle und in diesem Sinne H.... treibe, habe er sich von ihr getrennt; die neue Lehre von Christus war aber schon im Jahre 1515 fertig, während Luther erst auf der Leipziger Disputation mit der Verwerfung der allgemeinen Konzilien in bewußter Weise mit der Kirche brach.

Bliebe also nach *Harnack* und anderen die in der Praxis sich spiegelnde Theorie der Kirche, in deren Bekämpfung Luther zu seiner neuen Lehre gelangt wäre. Es ist nun die Frage, von

---

33) Civiltà Cattolica 1911, IV p. 14—37, 290—303, 529—540. — **34)** Evangelische Freiheit 1911, H. 9.

Digitized by Google

welchem Zeitpunkte an, in welchem Grade und in welcher Richtung die damalige Praxis in der Kirche in Luthers neuer Ideenbildung eine Rolle spielt. Es ist richtig, was *Merkle* (oben Nr. 28) sagt: ‚Die Mißstände und Mißbräuche, die sich auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens eingeschlichen hatten, mußten einen so sehr dem Praktischen zugewandten Mann, wie Luther es war, in Harnisch bringen'. ‚Daß Luther objektiv Unrecht hatte, sind wir Katholiken überzeugt; aber subjektiv ihn zu verstehen, bleibt die Aufgabe des Psychologen und Historikers. Und es könnte wohl auf katholischer Seite noch manches geschehen, ohne daß man seinem Standpunkte auch nur das Geringste zu vergeben brauchte'. Auch ‚konnte des Mönchtums weitgehende Entfernung von seinen Idealen, das oftmalige Aufgehen in äußerer, formaler Erfüllung von Ordens- und Bruderschaftssatzungen, nicht selten auch das offene Übertreten dieser, wie es schon längst durch Männer von unzweifelhafter Kirchlichkeit beklagt worden war, . . . bei einem zu Extremen geneigten Mann wie Luther leicht zu völliger Verwerfung von Mönchtum und Ordensidealen führen. Keine Frage, daß der Mißbrauch den richtigen Gebrauch niemals aufheben kann, daß ein Abweichen der Praxis von der Theorie nicht die Unrichtigkeit der Theorie darzutun vermag; allein bei Beurteilung einer Persönlichkeit handelt es sich weniger darum, ob ihr Tun das objektiv richtige war, als darum, ob sie subjektiv bona fide gehandelt habe'.

Der prinzipielle Kampf Luthers gegen das Ordensleben gehört nun aber erst der Wartburgperiode an, die demselben vorangehenden Plänkeleien gegen die Observanten in seinem Orden geschahen vom Standpunkte seiner bereits stark hervortretenden neuen Ideen aus, sodaß der Gegensatz zum Ordensleben als solchen kein wesentliches Element bei ihrer ersten Bildung gewesen sein kann.

Es fragt sich also, wieweit der Gegensatz gegen die Mißbräuche überhaupt, und in welcher Weise er für das entscheidende Stadium maßgebend gewesen ist. Ein protestantischer Lutherforscher, *W. Braun* (oben Nr. 9), der sich besonders mit dem Studium, welche die Idee von der Konkupiszenz in der Entwickelung Luthers spielte, beschäftigt hat, ist der Ansicht, daß die Mißbräuche für Luther überhaupt nicht der Anlaß zur Bildung seiner neuen Lehre gewesen sind, daß diese vielmehr eine Frucht theologischer Spekulationen des Wittenberger Professors der Bibel ist. Man könne nicht scharf genug betonen, sagt *Braun*, daß alles das, was man so oft als den Grundgedanken und das Wesentliche der Reformatio erklären möchte, nur sekundäre Bedeu-

Digitized by Google

tung hat. Wir sind Grisar dankbar, daß er dieses unmißverständlich ausspricht. Es ist nicht richtig . . . Ebensowenig ist die Reformation ein Reagieren gegen schreiende Mißbräuche der Kirche, wie zB. das Ablaßwesen, den Wust des Aberglaubens der m. a. Kirche, die Zeremonien: das alles hat natürlich Luther bekämpft, aber es stand ihm erst in zweiter Linie.' Die neue Werklehre sei der Ausgangspunkt. Da nun aber diese selbst eine Frucht der neuen Ideen Luthers über Gott, den Menschen und das fundamentale objektive Verhältnis Gottes zum Menschen und umgekehrt ist, so liegt in der Entstehung dieser ersten neuen Ideen das wirkliche Geheimnis der ganzen Lutherfrage.

Schmidlin (oben Nr. 1) spricht denn auch bezüglich der Mißbräuche einen Gedanken aus, welcher ihnen eine gewisse Rolle in Luthers Entwickelung zuweist, sie jedoch auf einen ganz anderen Punkt verlegt: ,Von größerer Tragweite noch, als Grisar annimmt, müssen die psychologischen Eindrücke gewesen sein, die Luther aus Rom mitbrachte.' ,Aus der Umwandlung zum Gegner der Observanz [was man hier im weiteren Sinne nehmen darf, ohne auf den Begriff in der jetzt strittig gewordenen Bedeutung einzugehen], ergibt sich mehr als Grisar annimmt': Grisar hätte noch weiter schlußweise vorgehen dürfen; es handle sich um ,eine erhebliche Herabstimmung der aszetischen Anforderungen, um nicht zu sagen eine laxere Lebensauffassung.'

Hier liegt der Schwerpunkt, wo die Gefühle zu schweigen haben und nur die Tatsachen sprechen dürfen. Hat *Schmidlin* recht, dann ist folgende Auffassung des oben wegen seiner maßvollen Kritik rühmend genannten *Eckert* (oben Nr. 20) unrichtig: Nachdem er von den ,gut evangelischen Gedanken' gesprochen, ,mit denen manche Ordensbrüder, besonders Staupitz, ihn getröstet' fährt er fort: ,Zweifellos steht fest, daß solche Gedanken nur in Einzelnen, nicht in allen Ordensleuten lebendig waren, und daß das Klosterleben als Ganzes nicht auf ihnen erbaut war. Die allgemeine Meinung der Ordensleute war eben die [man beachte das Hereinspielen von Luthers späteren Entstellungen des Ordenslebens!], daß das Klosterleben als solches schon ausreiche, um über solche Zustände hinauszukommen, wie sie Luther quälten. Im Gegensatz dazu suchte eben Luther seinen eigenen Weg, der ihm die sittliche Vervollkommnung nicht so leicht machte, den Weg der Innerlichkeit, des Gemütes'. Das Ergebnis dieses Suchens Luthers nach einem eigenen Weg waren die eben bezeichneten Ideen über Gott, und es ist die Frage, welcher Art dieses Suchen, Luthers war, warum er sich gerade in jener Richtung bewegte welche in die bezeichneten Ideen mündete.

Digitized by Google

Eckert denkt darüber folgendermaßen: ‚Man muß den jungen Mönch nicht messen an einzelnen hervorragenden Ordensleuten und ihrer abgeklärten, evangelisch orientierten Frömmigkeit, die an den katholischen Formen keinen Anstoß nahm, sondern an dem Gros der damaligen Ordensleute, die ganz anders geartet waren [in der eben erst von dem heiligmäßigen *Andreas Proles* reformierten, blühenden deutschen Augustinerkongregation?], das uns eben all die Mißstände zeigt, die sich ergeben, wenn die echte Frömmigkeit einzelner Brüder durch äußeres Wesen der Mehrheit gebunden wird [= spätere Darstellung Luthers]. Und daß sich Luther über dieses Gros weit erhoben hat, so weit, daß seine späteren Schilderungen seiner Werkheiligkeit nicht als übertrieben gelten können, darüber kann kein Zweifel herrschen [d. h. nach der vulgär protestantischen hohen Idee von Luther], daß er das mönchische Leben, wie es damals üblich war, mit dem dazu gehörigen echt christlichen Geist, mit wahrer innerer Frömmigkeit erfüllen wollte [d. h. mit seinen neuen theologischen Anschauungen; man vergleiche das S. 564 über Luther als Distriktsvikar Gesagte], das war das Ziel seines Klosterlebens. Daran ist er gescheitert, weil ihm seiner Charakteranlage nach es nicht möglich war, über die Unzulänglichkeit der ganzen Institution bei dem Gros der Träger fortzukommen.‘ ‚Die wahre innere Frömmigkeit‘, von der hier die Rede ist, ‚der echt christliche Geist‘ ist eben seine neue Lehre, soweit sie in seinem Psalmenkommentar bereits nach festeren Formen rang, als welche dann zunächst seine neuen Ideen über Gott erscheinen; von Staupitz und seinen Ordensgenossen hatte er sie nicht; woher hatte also Luther die Lehre, mit der er seine Mitbrüder erfüllen wollte?

Luthers eigentliche neue Lehre, die Lehre von der imputativen Gerechtigkeit mit Ausschaltung werktätiger Mitwirkung mit Gottes Gnade, wozu dann erst etwas später die Vervollständigung durch die Heilsgewißheit trat, ist also das spekulative Produkt einer Anzahl von theoretischen Voraussetzungen, die Luther schon lange vorher in unbewußtem Gegensatze zu den ganz anders lautenden katholischen Lehren, sich allmählich gebildet hatte. Falsche und richtige aber von Luther unrichtig aufgefaßte Sätze aus Scholastik und Mystik, aus Augustinus und aus der hl. Schrift, hatten sich in seinem Geiste allmählich zu einem theologischen System über Gott, den Menschen und des Menschen Verhältnis zu Gott verdichtet, das, wegen seiner finsteren Grundanschauung von Gott und von seinem Verhältnis zum Menschen, mit unerträglichem Geistesdrucke auf dem bedauernswerten Theologieprofessor lasten mußte. Das sind in Wirklichkeit die ‚Kloster-

Digitized by Google

schrecken', der späteren Legende, die Luther mittelst einer Verwechselung der Ursachen und Zeiten in seine rein katholische Zeit verlegt und zum Erbteil aller Ordensleute und Mönche gestempelt hat. Auf diesem Punkte entrang sich, aus dem durch sein neues System selbstgeschaffenen Abgrunde der Verzweiflung, die jetzt sehr begreifliche Frage nach dem gnädigen Gott, auf die ihm nicht mehr, wie einstens da er noch katholisch dachte, der Hinweis auf die Wunden Christi eine doch immer wieder beruhigende Antwort gab. Höllenprädestination, Unüberwindlichkeit der Begierlichkeit, absolute Freiheitsleugnung und Sündennotwendigkeit gegenüber einem trotzdem zürnenden und mit ewiger Hölle drohenden Gott, hinter dessen freundlichem offenbaren Willen ein verborgener feindlicher steht: das ist die wahre Geisteswelt des von der katholischen Lehre allmählich abgeirrten Wittenberger Professors, in der ihm erst nach langen inneren Höllenqualen in seiner neuen Imputationslehre ein Stern der Hoffnung aufzugehen schien.

Welchen Einfluß auf diese ganze erste Ideenbildung bei Luther seine zu Schrecken und Angstzuständen neigende Anlage, welchen seine alles mit glühender Übertreibung erfassende und ihn fortreißende Einbildungskraft, welchen seine Lauheit im Ordensleben, welchen sein nicht wegzuleugnender Eigensinn und andere moralische Unterwerte ausgeübt haben, das läßt sich auf einer materiellen Wage nicht messen und der Historiker muß zufrieden sein, alle historischen Beweise für das Vorhandensein und die Stärke jedes einzelnen dieser Faktoren gewissenhaft herauszuheben und dann in ihrer Gesamtheit so zu bewerten, wie man ähnliche Erscheinungen in einem Menschenleben immer und überall zu beurteilen pflegt. Genauere Fingerzeige werden sich verschiedentlich noch in den folgenden Ausführungen ergeben.

,Vor dem Forum der Geschichte', so *Schmidlin* (oben Nr. 1), ,stellt sich der Vater des Protestantismus zwar nicht als ein heruntergekommener Mensch, wie ihn manche katholische Feder zu schildern geneigt war, wohl aber als eine abnorm und exzentrisch veranlagte Persönlichkeit dar, wenn man auch nicht mit [dem Protestanten] *Hausrath* eine periodische Geistesgestörtheit anzunehmen braucht'. ,Grisar', so *Beyl* **35)**, sucht Luther ,nicht aus niedrigen Beweggründen und unmoralischem Wesen zu verstehen, sondern aus festgefügtem Einwurzeln in einer Ideenwelt, die er dann als einen Irrtum zu erweisen gedenkt.' ,Den tiefsten Beweggrund zur Scheidung Luthers von Rom sieht Grisar nicht in den

---

35) Freie bayerische Schulzeitung, Würzburg 1911, Nr. 6.

Digitized by Google

damaligen Mißständen der Kirche und in dem Kampf wider dieselben oder in anderen inneren oder äußeren Erlebnissen Luthers. sondern in einer persönlichen Veranlagung dieses Gewaltigen‘.

Ein ‚Psychologe von Fach‘, der Grisars ersten Band gelesen und dessen Worte *Merkle* (oben Nr. 28) anführt, äußert sich: ‚Luther macht in der Frage über Glauben und Werke durchaus den Eindruck eines Idealisten, der sich ein hohes Ziel steckt, ohne der Schwierigkeiten sich bewußt zu werden, die der Erreichung im Wege stehen. Muß er sich dann durch bittere Erfahrungen von deren Vorhandensein überzeugen und seinen weiten Abstand vom Ideal wahrnehmen, so verliert er leicht allen Mut und erklärt es überhaupt für unerreichbar.‘ Mag sein, daß dieses Motiv in Luthers Seelenentwickelung mitklingt; den eigentlichen Schlüssel gibt es nicht. Bezüglich des Hochmutes als *ultimum movens* meint *Schmidlin* (oben Nr. 1), Grisar hätte das klarer beweisen müssen, und *Merkle* (oben Nr. 28) schreibt: ‚Zugegeben, Hochmut sei die Haupttriebfeder in des Reformators Charakter, so ist die Frage damit nur scheinbar gelöst‘, nicht alle mache der Hochmut zu Ketzern, ‚warum führt der Hochmut bei dem einen nach dieser, bei anderen nach der entgegengesetzten Richtung?‘ Vielleicht ist ein Hinweis auf Luthers finstere Charakteranlage gestattet, die teils rein psychisch war, teils sich durch das spätere Bewußtsein eines den Idealen des Ordensstandes wenig entsprechenden Lebens verschlimmerte, unter deren Druck er dann mehr unbewußt zuerst seine finstere Theorie von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen und umgekehrt und endlich seine Imputationslehre ausarbeitete.

* * *

Ein nicht zu verachtender Gewinn der bisherigen Besprechungen des neuen katholischen Lutherwerkes ist es, daß wir bei dieser Gelegenheit einmal klarer als sonst erfahren haben, welche **charakteristischen Anschauungen Luthers** von seinen heutigen Verehrern als solche anerkannt und etwa noch verteidigt werden. So kommt es auch wieder zum klareren Bewußtsein, daß als wirklich charakteristisch für Luther nicht dies und jenes gelten kann. was dieser oder jener Theologe von seinem Standpunkte aus noch. wie es heißt ‚wertvoll‘ findet: das ist charakteristisch für diesen oder jenen Theologen, aber nicht für Luther; dagegen charakteristisch für Luther sind jene theoretischen und praktischen Lehren, welche Luther, im Gegensatz zu der alten von ihm in allem übrigen festgehaltenen katholischen Lehre, sich aus seinem Eigenen gebildet hat. Hier treten nun in den Besprechungen jene ersten heterodoxen Lehren, welche die wahre Quelle von Luthers Recht-

Digitized by Google

fertigungslehre wurden und deren Aufstellung, Begründung und Verteidigung durch Luther das eigentliche Geheimnis der Lutherfrage birgt, mit überraschender Schärfe hervor.

Da Grisar diese neue Ideenbildung unter dem mitbestimmenden Einflusse einer sittlichen Erschlaffung vor sich gehen läßt, so muß letztere notwendig als ein schwerwiegender Faktor in der kritischen Zeit Luthers in Anschlag gebracht werden, und man kann *Schmidt* **36)** verstehen, wenn er die Frage aufwirft: ‚Wie erklärt sich psychologisch der Übergang Luthers vom Anhänger der Observanten-Partei im Orden zu ihren Gegnern? Den Zeitpunkt der Veränderung im Leben des jungen Augustiners hat P. Grisar so genau angegeben, wie es möglich ist; den inneren Grund aber finden wir bei ihm nicht. Sollte nicht die oft gehörte Behauptung, daß der 22jährige Erfurter Student, der 1505 gegen den Willen des Vaters den Habit anzog, ohne Beruf ins Kloster ging, die Antwort geben?‘

Ganz so wie Grisar datiert auch *Braun* (oben Nr. 9) die Wendung in Luther aus seiner Romreise, läßt sie durch Anstoß an dem in Rom Gesehenen entstehen und sich in der Richtung eines geistlichen Fortschrittes bewegen, während Grisar, wie *Schmidt* und mit ihnen *Schmidlin* (oben Nr. 1) ‚unverkennbare Spuren eines geistigen Rückganges in ihm finden. Welcher Geist ist es also, der in jener kritischen Zeit tatsächlich in die Segel von Luthers Seelenschifflein blies und es zu seinem neuen theologischen System hinüberleitete? In dem oben erwähnten Artikel der Civiltà Cattolica (oben Nr. 33) wurde der Versuch gemacht, durch eine genauere Analyse der Angstideen Luthers nach ihrer inhaltlichen Seite zu einem genaueren Resultat zu gelangen; Ergänzungen dazu bietet eine Artikelserie in den historisch-politischen Blättern **37)**, deren Erscheinen eben begonnen hat. Die finsteren Resultate zu denen bei Luther der Gedankenprozeß jener Jahre führte, dürften der dort ausgesprochenen Auffassung ebenfalls als Stütze dienen.

Von den erwähnten, durch Grisar kräftig herausgestellten Erstlingsgedanken Luthers heißt es nun: ‚Charakteristisch ist es‘, so *Bonwetsch* (oben Nr. 11), ‚daß nichts in dem Maße den Widerspruch Grisars herausfordert, wie Luthers Verkündigung von der völligen Untüchtigkeit des Menschen zu allem wahrhaft Gutem‘, eine Untüchtigkeit, gegen welche bekanntlich nach Luther, im Gegensatz zur katholischen Lehre, auch die Gnade

---

36) Der Katholik 1911, II, S. 67—69. — **37)** Prinzipielles zur Lutherfrage, Historisch-politische Blätter 1912, I H. 10, S. 7; H. 11, S. 856 f. etc.

Digitized by Google

Christi keine innerlich heilende Kraft besitzt. Bei *Grützmacher* (oben Nr. 30) heißt es: ‚In der Betonung der ungeheuren Bedeutung, die für Luther von Anfang an die Alleinwirksamkeit der Gnade und das natürliche Unvermögen des Menschen hatte [dem bekanntlich bei Luther kein auf Gottes Gnadenverleihung beruhendes übernatürliches Vermögen, keine übernatürliche, um der Verdienste Christi Willen verliehene Willenskraft zur Seite steht] Gedanken, die in *De servo arbitrio* ihre schärfste Aussprache fanden, sehen wir eine wichtige und verdienstvolle Leistung Grisars; es ist gut, daß auch Luther und sein reformatorisches Evangelium die Geister immer von Neuem beschäftigt und aufrüttelt.‘ *Harnack*, dessen Hymnus auf Luthers Freiheitsleugnung, durch welche er ‚der Religion die Religion zurückgegeben‘ habe, man bei Grisar Bd. 1, S. 570 A. 2 nachlesen kann, der dann im Widerspruch mit sich selbst und mit Luther den von Luther verkündigten ‚Glauben‘ zu einer ‚verdienstvollen Leistung‘ macht, auf ‚Selbstverantwortlichkeit und Selbsttätigkeit‘ beruhend (s. Grisar 3, S. 382 f), erklärt mißmutig (Theol. Literaturzeitung Nr. 10, oben Nr. 21): ‚Am Unbefriedigendsten in dem ganzen Werk ist meines Erachtens die Behandlung der Willenslehre Luthers‘ usw.; ‚als ob die wirklichen Tatsachen nichts lehrten, werden dort die Folgen des Determinismus in den schlimmsten Farben gezeichnet‘. *Harnack* beachtet eben nicht genügend, daß das tatsächliche Benehmen der Menschen nicht durch eine Theorie, sondern durch die Wirklichkeit und das sich auf diese gründende natürliche Urteil der Menschen bestimmt wird; da nun ‚handeln‘ nach Anleitung einer deterministischen, das wirkliche, das heißt freie ‚Handeln‘ leugnenden Theorie eine *contradictio in terminis* ist, so folgt daraus nur, daß das natürliche, spontane und darum notwendig richtige Urteil der Menschen, die frei zu ‚handeln‘ überzeugt sind und frei ‚handeln‘ wollen, den Determinismus Luthers und *Harnacks* auf Schritt und Tritt durch die Tat widerlegt.

Braun (oben Nr. 9) legt ebenfalls eine Lanze für Luthers Freiheitsleugnung ein. In der ‚Willensfreiheit und Prädestination‘, so *Meissinger* (oben Nr. 13) liege eine ‚schon von Paulus inaugurierte und dann von Augustin stark fortgeführte, aber mit dem Wesen des Gotteserlebnisses dennoch nicht notwendig verbundene Problemverschlingung vor‘; von der Freiheitsleugnung und Höllenprädestination bei Paulus und Augustinus abgesehen, die nur auf einem irrtümlichen Verständnis *Meissingers* beruhen, ist es richtig, daß das ‚Gotteserlebnis‘, katholisch gesprochen: die ruhige Zuversicht, daß Gott mir um Christi Willen gnädig sei, nicht an jene

Digitized by Google

erst von Luther aufgestellten Lehren gebunden ist, im Gegenteil, für einen logisch denkenden Menschen mit diesen überhaupt nicht zugleich bestehen kann; die Kirche lehrt denn auch diese Dinge nicht, und doch genießt jeder fromme Katholik, der von Luthers Schreckensschauern vor dem fürchterlichen Gott nichts weiß, in Frieden das Bewußtsein eines um Christi willen ihm gnädigen Gottes, dessen Wirkung nach katholischer Lehre nicht lediglich ein einfaches Nichtsehen des bleibenden Sünders, sondern eine durch Gottes Gnadenkraft vollzogene und sich fortwährend erneuernde innere Umgestaltung und Heiligung nach dem Muster des Erstgeborenen unter vielen Brüdern, des Gottmenschen Jesus Christus ist. Es ist aber weiter nicht nur richtig, ‚daß Luther anderer Meinung war', bei ihm sind jene Ideen von der Freiheitsleugnung und Höllenprädestination zeitlich und logisch sogar früher; sie sind der Nährboden, aus dem erst sein angstvolles Suchen nach dem gnädigen Gott hervorgeht; wie die Freiheitsleugnung, so sucht *Meissinger* auch ‚Luthers grausige Lehre von der absoluten Höllenprädestination' in Schutz zu nehmen.

Am Ungeschminktesten spricht jedoch über diese Dinge *Geyer* (oben 27) und es ist wertvoll, die Richtigkeit des von Grisar angegebenen Verhältnisses von Luthers Freiheitsleugnung zu der eben aus dieser hervorgegangenen und auf dieser beruhenden Rechtfertigungslehre von solcher Seite bestätigt zu sehen; *Geyer* erkennt als Verdienst Grisars an, daß er ‚den innigen Zusammenhang aufgewiesen hat, in dem Luthers Rechtfertigungslehre zu seiner Freiheitslehre steht. Luther leugnet nicht nur den freien Willen, sondern er behauptet geradezu, daß der Mensch überhaupt keinen Willen habe. Das von *Schrampf* geprägte Wort: Wir leben nicht, wir werden gelebt, hat Luther dem Sinne nach längst vorausgenommen und ohne den deterministischen Hintergrund ist Luthers Gnadenlehre überhaupt kaum verständlich. Die auf Luther folgenden Generationen haben damit, daß sie den Prädestinationsgedanken auszuschalten suchten, der grandiosen Konzeption von der Alleinwirksamkeit Gottes, dessen Willen allein geschieht und in Ewigkeit geschehen wird, etwas von ihrer ursprünglichen Kraft genommen. Es ist zuzugeben, daß Luther diesen Riesengedanken nicht ganz zu Ende zu denken wagte [?], da er mit einer uns schwer verständlichen Entschiedenheit an dem mittelalterlichen Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafe festhielt. So kam er zu dem unbefriedigenden Kompromiß eines offenbaren und verborgenen Ratschlusses Gottes, die sich beide widersprechen.'

Digitized by Google

Es ist in der Tat nicht einzusehen, wie die Hinzunahme der Unterscheidung eines offenbaren und verborgenen Willens Gottes, nicht im Sinne der mittelalterlichen Theologen, wie *Meissinger* unrichtig annimmt, sondern in einem ganz neuen Sinne, die Furchtbarkeit des von Luther erdachten und mit unerträglichem Drucke auf ihm lastenden neuen Gottesbegriffes irgendwie zu mildern imstande wäre; mit Recht sagt darum *Meissinger* (oben Nr. 13), Luther habe in seinem Buche *De servo arbitrio* davor warnen können, er hätte sagen sollen: warnen müssen, ‚in die Tiefen jenes heimlichen Willens Gottes eindringen zu wollen‘; gerade die Idee von dem heimlichen Willen Gottes, gegen dessen willkürlich verdammende Dekrete auch die schönsten Verheißungen des offenbaren Willens Gottes keine Sicherheit bieten, vollendet den geradezu unheimlichen Charakter des von Luther unter dem Drucke seiner krankhaften Angstanlage und anderer Faktoren ausgebrüteten Gottesbegriffes.

Geyer (oben Nr. 27) meint nun aber, offenbar in der Voraussetzung, daß man in dem lutherischen Gedanken die Ewigkeit der Höllenstrafen herausnehme und kalt stelle, wodurch man freilich schon einen ganz anderen Gottesbegriff hätte, — die Berechtigung dazu gegenüber den klaren Zeugnissen der Schrift ist eine andere Frage — es sei durchaus nicht so klar, wie Grisar annehme, ‚daß Frömmigkeit und Sittlichkeit nur auf indeterministischem Grunde gedeihen können‘. Wie ein Mensch, der nach der Voraussetzung, keinen freien Willen hat, überhaupt einer freien, sittlichen Tat, einer bewußten, freien, durchaus persönlichen Hingabe an Gott, in der das Wesen der Frömmigkeit und die Grundlage aller Sittlichkeit besteht, fähig sein soll, verrät uns *Geyer* nicht. Er fährt fort: ‚Wenn nicht alle Anzeichen trügen, ist der Protestantismus eben im Begriffe, sich den Determinismus Luthers wieder anzueignen, und es wird früher oder später dahin kommen, daß der alte [eben wesentlich auf Freiheitsleugnung beruhende und aus demselben bei Luther geborene] Rechtfertigungsglaube, als die Gewißheit unbedingten Geborgenseins in der Macht und Liebe des Gottes, der seine Erziehung allen Seelen zuwendet [nach Luther nur einigen!] und in allen [nach Luther nur in wenigen, und keiner weiß, ob er zu den Wenigen gehört!] vollendet, in neuer Mächtigkeit aufleben wird. Grisar vermutet mit einem richtigen Instinkt in Luthers Determinismus den Ort, wo sich Protestantismus und Katholizismus prinzipiell von einander scheiden. Er hätte im Blick auf Augustin und Paulus [*sic!*], die hierin Luthers Wegweiser gewesen sind, getrost anerkennen können, daß sich in diesem Determinismus eine

Digitized by Google

aus der Tiefe emporwallende Flut des religiösen Lebens ihren Weg in die Zukunft gesucht hat.' Auch *Wolfhard* (oben Nr. 10) findet begreiflicherweise, daß Grisar Luthers Frömmigkeit nicht gerecht wird; dann fährt er aber fort: ‚Doch gerade die eiserne Konsequenz, mit der Grisar an das Lebenswerk Luthers den katholisch religiösen Maßstab anlegt, verleiht seiner Biographie etwas Großzügiges und macht sie uns Protestanten besonders wertvoll, weil dadurch die religiöse Größe Luthers, das genuin Evangelische und Protestantische seiner Gedanken in schärfste Beleuchtung tritt. Eben weil Grisar in seinem Denken durchaus katholisch orientiert ist, fühlt und findet er das Eigenartige, Charakteristische und Bedeutsame an Luther sicher und klar heraus, ohne es freilich richtig werten zu können.'

Auch folgende Äußerung *Meissingers* (oben Nr. 13) ist beachtenswert, weil sie von einer anderen Seite die Haltlosigkeit der Anschauung, daß Luthers Rechtfertigungslehre aus einem Gegensatze zu den Mißbräuchen in der Kirche geboren sei, dartut; *Meissinger* weist hin auf den notwendigen Zusammenhang der neuen Rechtfertigungslehre mit Luthers Lehre von der Konkupiszenz: ‚Grisar hätte die Bedeutung von der Lehre der [nach Luther immer!] schuldhaften Konkupiszenz mehr betonen sollen; dadurch erhält die Gnade als Nichtanrechnung der Sünde vonseiten Gottes erst ihre volle Tiefe.' Der Katholik würde hier vielleicht sagen, daß die Nichtanrechnung einer Sünde, die wegen mangelnder Freiheit keine wahre Sünde ist, keine ‚Gnade', sondern auch für Gott ein elementares Gebot der Gerechtigkeit ist. Wo überhaupt keine ‚Gnade', kann dann natürlich auch von einer ‚Tiefe' der Gnade keine Rede sein.

Ganz zutreffend hebt dann derselbe *Meissinger* weiter den Charakter der vollkommenen Neuheit hervor, den die aus der Konkupiszenzidee Luthers hervorgegangene neue Rechtfertigungstheorie besitzt, indem er aufmerksam macht, es sei ein himmelweiter Unterschied zwischen der kahlen Imputationstheorie *Occams* und dem ganz neuen persönlichen Sinn des Gedankens bei Luther; wem dieser Sinn einmal aufgegangen sei, ‚es ist dieses keine Frage des Scharfsinns', der werde ihn über alle Beschreibung einfach und selbstverständlich finden. Die so einfache intellektuelle Grundlage, zu deren Erfassen es nach *Meissinger* keines besonderen Scharfsinnes bedarf, sei diese: ‚Soll ich Werke tun zur Seligkeit, so ist es einerlei, ob es nur meine Werke sind, oder meine Werke in Verbindung mit der Gnade [*recte:* ob es nur die mit meinen natürlichen Kräften verrichteten Werke sind, oder meine mit den um der Verdienste Christi Willen mir verliehenen Gnadenkräften

Digitized by Google

verrichteten Werke; letzteres, in dem die alles tragende und darum alles beherrschende Rolle der gottverliehenen Gnade zum Ausdrucke kommt, ist in Wirklichkeit die katholische Lehre, nicht aber ein mechanisches Nebeneinander von Natur und Gnade, in der letztere nur zu einem gleichberechtigten Faktor, wenn nicht gar zur Rolle eines Mitläufers herabgedrückt ist]; ich habe stets entweder das Bewußtsein des Anspruches [wie St. Paulus: Ich kann alles in dem, der mich stärkt. Hinterlegt ist mir die Krone der Gerechtigkeit. Ich habe mehr als alle anderen gearbeitet, nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir] oder der Angst [wenn ich nämlich Luthers finstere Gottesidee teile] und beides ist gleich gottlos [das Erstere allerdings, wenn die Freude an dem gewirkten Guten nicht voll und ganz von dem Bewußtsein getragen ist, *quod sufficientia nostra ex Deo est,* wie es auch umgekehrt gottlos ist, jene *sufficientia nostra* nicht anzuerkennen, d. h. jenes von Gott selbst durch sein freies Gnadenwirken uns verliehene Vermögen zum wahrhaft Guten, jenes ‚Talent‘, mit dem wir ‚Handeltreiben‘ sollen]. Also tut Gott alles‘ — d. h. alles allein: *neganda est consequentia!*

Nicht als Wurzel der neuen Rechtfertigungslehre, sondern mehr in ihrer eigenen Wurzel betrachtet *Schmidlin* (oben Nr. 1) die Konkupiszenzidee bei Luther. Er schreibt: ‚Zweifellos kommt dem Axiom Luthers von der Unwiderstehlichkeit der bösen Begierde eine zentrale Bedeutung in dem Entwickelungsprozeß seiner Anschauungen zu, eine zentralere noch, als es bei Grisar hervortritt. Diese Idee lastete mit so furchtbarer Gewalt auf dem Geiste des Neuerers, sie hängt anderseits so innig mit dem praktischen Verhalten zusammen, daß es nach wie vor unwahrscheinlich bleibt, die Theorie Luthers habe hierin keine Bestätigung, vielmehr einen Gegenbeweis in seiner Praxis gefunden.‘ Der etwas unklare Sinn dieser Worte wird aufgehellt durch das Folgende: ‚Aber es bleibt anderseits ein Verdienst Grisars, energisch darauf hingewiesen zu haben, daß die Deutung einzelner katholischer Forscher aus gewohnheitsmäßigen sittlichen Verirrungen, besonders aus andauernden Niederlagen gegenüber der Fleischeslust, im überlieferten Material keine sicheren Anhaltspunkte findet, daß aber auch die theoretische Fassung dieser Idee in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht deterministisch als absolute Notwendigkeit gedeutet zu werden braucht, da sie die Begierlichkeit nur für den Fall als unwiderstehlich hinstellt, daß der Mensch aus eigener Kraft, ohne die göttliche Gnade sie besiegen will, nicht aber wo er von ihr unterstützt wird‘, ein zutreffender Gedanke, der jedoch notwendig dahin zu ergänzen ist, daß nach Luthers Lehre, im Gegensatze zu

Digitized by Google

der oben von *Geyer* angebrachten Korrektur, weder Christus für alle gestorben ist, noch Gott seine Gnade allen zuwendet, auch niemand je wissen kann, ob er wirklich glaube und ob er im Besitze der Gnade sei; Luther leugnet insbesondere den Grundsatz, daß Gott jedem Menschen, der alles tut, was er mit seinen tatsächlichen, natürlichen oder übernatürlichen Kräften vermag, seine Gnade nicht versage. Wenn hier *Meissinger* (oben Nr. 13) auf Grisars Frage, ob der Glaube überhaupt ein vitaler Akt des Menschen sei, antwortet: Alles ist von Gott, so trifft das nicht den Kern der Frage; auch nach katholischer Lehre ist ‚alles von Gott'; es handelt sich erstens darum, ob Gottes Gnade dem Menschen eine übernatürliche Kraft zur Selbsttätigkeit, zum freien Handeln im Sinne der Gnade eingießt, zweitens, ob Gott diese Gnadenkraft nur einigen Menschen oder allen verleiht; beide Fragen sind im Sinne Luthers negativ zu beantworten, während die Kirche auf beide Fragen eine bejahende Antwort gab und gibt.

* * *

Als charakteristisch für Luther tritt nun auch, infolge Grisars Darlegung im zweiten Bande, die **Sendungsidee Luthers** klar hervor. *Meissinger* (oben Nr. 13) erschöpft den Gedanken nicht, wenn er in Luthers Äußerung, er sei ‚wie ein geblendet Pferd in den Kampf geführt worden' nur eine ‚erschütternde Selbstbeschreibung des Genies' sehen will; Luther dachte vielmehr an eine supranaturale Führung seiner Person durch Gott. Richtiger sagt *Eberlein* **38)**: ‚Grisar erklärt Luthers gewaltige Arbeitskraft und seine Macht über die Gemüter aus seinem Glauben an seine göttliche Sendung; dieser Glaube sei bei ihm wie eine Autosuggestion.' An diesem Punkte müsse sich katholische und evangelische Anschauung scheiden; ist Luther der Mann, der sich selbst für etwas hält, was er nicht ist, oder der gottgesandte Bote des Evangeliums? ‚Für uns' so fährt er fort, ‚ist er der Größten einer aus allen Zeiten'; letzteres könnte jedoch richtig sein, auch wenn Luther sich für etwas gehalten hätte, was er nicht war, und noch mehr, wenn er nicht ‚der gottgesandte Bote des Evangeliums' gewesen wäre; die Antwort ist also keine Antwort, sie läßt den Weg zu einer dem Sinne Luthers vollständig ferneliegenden rationalistischen Auslegung seiner Sendungsidee offen. *Dietzsch* **39)** erklärt: ‚Ich bin nicht Grisars Meinung, daß eine supranaturali-

---

38) In einer Versammlung, nach Mitteilung der Strehlener Zeitung, 16. Nov. 1911. — **39)** Luthers Deutschtum, in Über den Wassern 1911, H. 23.


Digitized by Google

stische Selbstauffassung in ihm [Luther] gewohnt hätte.‘ Aus der beigefügten Begründung ergibt sich, daß *Dietzsch* Luthers Sendungsidee restlos als einen Bestandteil seiner ‚mystischen‘ Ideen auffaßt; nun sei aber der wilde Stürmer Luther nicht das Holz gewesen, aus dem fromme Mystiker, tief innerliche, kindlich mit Gott vereinte Seelen wie Thomas von Kempen geschnitzt werden; erst auf dieser Empfindung hätte Luther eine supranaturalistische Selbstauffassung aufbauen können. Diese Kritik geht zu weit; daß Luther sich in einer Ideenwelt bewegte, in der er sich selbst als gottgesandten Boten des Evangeliums auffaßte, darüber kann kein Zweifel sein; eine andere Frage jedoch ist, und diese hat *Dietzsch* eigentlich im Auge, ob Luther im innersten Grunde seiner Seele von der Richtigkeit dieser von sich selbst gehegten Auffassung überzeugt gewesen sei. Zu letzterer Frage nimmt auch *Schmidlin* (Germania, Beilage Nr. 43, oben Nr. 1) Stellung: ‚Auch von dieser [Sendungs-]Idee setzt Grisar voraus, daß sie in Luthers Geist tatsächlich unverrückbar vorhanden war [die durch die Seelenanalyse gebotenen Einschränkungen behandelt Grisar genauer erst im dritten Bande]: „Ist er nicht Gottes Gesandter, mit bindender Verpflichtung der Welt zur Annahme der ihm vom Himmel gegebenen Dogmen, so ist er nicht mehr Luther“. In Wirklichkeit läßt sich streng genommen nur nachweisen, daß Luther den Besitz einer solchen innerlichen Gewißheit vorgab und das gebieterische Bedürfnis empfand, sich auf die göttliche Gesandtschaft zu berufen.‘ ‚Schon die Dürftigkeit und Erbärmlichkeit der Wunder und Weissagungen, welche er als Beweise für seine Sendung ins Feld führte, waren dazu angetan, auch die subjektive Grundlage seiner angeblichen Überzeugung in höchst bedenklichem Grade zu erschüttern und darum auch uns starke Zweifel an der absoluten Realität derselben einzuflößen. In dieser Frage möchten wir daher eher noch mit Denifle zusammengehen, der ihrer Lösung durch seinen ersten Band wie durch seine Verteidigungsschrift gut vorgearbeitet hat.‘ ‚Nicht weniger ausschlaggebend sind für das gleiche Problem die Bedenken, die sich aus Luthers ethischen Schwächen (Kap. 17) ergeben.‘ Daß kein Rationalist, mit oder ohne Anführungszeichen (vgl. *Scheel*, Rundschau, oben Nr. 23), sich für eine wirkliche supranaturalistische Sendung Luthers erklären wird, braucht nicht erst bemerkt zu werden; vorhanden war jedoch die subjektive Idee davon in Luther (in welcher Tiefe ist eine andere Frage) auf jeden Fall, und deshalb gehört sie notwendig zum Charakteristischen an Luther.

* * *

Digitized by Google

Sehr bemerkenswert sind noch manche Ausführungen von Kritikern, welche sich auf **Grisars Werk als Ganzes** beziehen, auf die Komposition, auf die Auffassung seiner Aufgabe, auf seine Methode und seinen konfessionellen Standpunkt. Daß weder ,die Gesellschaft Jesu' hinter dem ganzen Werke steht, wie der Rezensent des Abfallsorganes wittert, noch auch ein einziger Ordensbruder, geschweige denn ,ein Stab von jüngeren Ordensleuten' Grisar bei der Sammlung des ungeheuren Materials Dienste geleistet, wie *Meissinger* (oben Nr. 13) und der Rezensent in einer Tageszeitung **40)** glauben, noch auch gegenwärtige Arbeit irgendwie auf Grisar zurückgeht, sei hier, um jede Legendenbildung in der Wurzel abzuschneiden, ausdrücklich hervorgehoben. Auch daß Grisars Geschichte Roms in Rom auf Widerspruch gestoßen sei, wie man jetzt wieder lesen konnte, ist eine freie Erfindung, von der das genaue Gegenteil richtig ist. Was dann die angeblich so inferiore historische Kritik Grisars in seinem neuen Lutherwerke betrifft, so ist auf die Dragonade *Scheels*, die sich durch ihre Maßlosigkeit selber richtet, hier nicht mehr zurückzukommen.

Wie es nahe lag, wurden auf beiden Seiten Vergleiche mit Denifle gezogen. Derselbe Zwirn, nur eine andere Nummer, so lautete begreiflicherweise vielfach das Urteil aus dem andern Lager; es handelt sich eben auch hier um eine aus katholischer Feder fließende Darstellung Luthers. Auf katholischer Seite heißt es **41)**: ,War für Denifle vor allem der Vergleich der Lehren Luthers mit denen der mittelalterlichen Theologie der Maßstab zur Bewertung seiner Persönlichkeit, so ist es Grisar in erster Linie zu tun um „eine historische und psychologische Charakteristik der in vieler Hinsicht immer noch so rätselhaften Persönlichkeit Luthers, eine eingehende Zeichnung nach seiner äußeren und inneren Seite, die an dem Faden der Geschichte seines Lebens und seiner Tätigkeit von den frühen Jahren bis zu seinem Tode entworfen werden sollte; die innere Seite, der Geistesgang und die Seelengeschichte treten dabei in den Vordergrund"', ,eine Psychologie Luthers in Verbindung mit seiner Geschichte'. In der Germania schreibt *Naumann* (Pilatus) **42)**: ,Denifle mit seinem imponierenden theologischen Wissen, seiner stupenden Quellenkunde und tiefen scholastischen Kenntnis, unternahm es, das ganze theologische Lehrgebäude Luthers bis auf das Fundament niederzureißen und der modernen protestantischen Lutherforschung ungezählte Fehler

---

40) Bayerische Landeszeitung 23. Nov. 1911. — **41)** *J. Aufhauser*, in Allgemeine Rundschau 1911, Nr. 39. — **42)** Germania 1911, Nr. 219.

Digitized by Google

nachzuweisen. Und sein Angriff in dieser Hinsicht war, was auch objektive protestantische Forscher anerkennen, ein gewaltiger zu nennen. Daß er dabei in der Hitze des Gefechtes, in stürmender Leidenschaft, im Ton oft sich vergißt, ist von katholischer Seite offen zugestanden worden. Grisar hat im Gegensatz zu Denifle es erkannt, daß eine nur fachwissenschaftliche Prüfung der Lebensarbeit Luthers nicht das Problem „Luther“ löst und er legt . . . das Hauptgewicht daher auf die psychologische Wertung Luthers. Er sucht die Psyche Luthers bis in die letzten Falten zu ergründen, um es klar zu machen, welche Widersprüche, welche Gegensätze, welches Zweifeln und Ringen in ihm wirkten, auf welchen Abwegen sie oft irrte: in dieser Schilderung, und das betonen wir ausdrücklich, ist es Grisars ausgesprochenes Bestreben, verletzende Worte, unmotivierte Angriffe, allzu leidenschaftliche Werturteile völlig zu unterlassen: er will objektiv sein, nach Art des Anatomen, der einen Körper seziert, die geheimsten Gedanken und Empfindungen des gewaltigen Wittenberger Feindes der katholischen Kirche solchergestalt bloßlegen‘. In derselben Richtung bewegt sich derselbe Vergleich bei *Merkle* (oben Nr. 28). Nach *Meyenberg* **43)** sucht Grisar Luthers Leben und Wirken aus ihm selbst und aus der Zeit heraus zu verstehen und alles in eine einheitliche, geschichtlich-biographische Darstellung zusammenzufassen, und *Meyenberg* ist der Ansicht, daß man bei Grisar findet ,die ganze Tragik der Luthergeschichte und bei allen den vielen Sünden auch auf Seiten der Katholiken, die Größe der Kirche und des katholischen Systems‘. Eine ,Luthersumma‘ wurde Grisars Werk auf katholischer Seite auch genannt (*Baden*, oben Nr. 4).

* * *

Es ist eine Tatsache, daß die **Methode** immer nach dem zu behandelnden Gegenstand und den besonderen ihm innewohnenden Eigentümlichkeiten und Schwierigkeiten bestimmt werden muß; in der Wahl der Methode, wie in dem dadurch bedingten Aufbau der Arbeit hat sich vor allem das Talent des Historikers zu zeigen. Eines schickt sich hier nicht für alle, d. h. nicht für alle Gegenstände. *Harnack* (Theol. Literaturzeitung Nr. 24, oben Nr. 21) vermißt in Grisars Darstellung ein ,einheitliches Bild‘, sie sei ,in der Hauptsache eine an einem biographischen Faden aufgereihte Sammlung von zum Teil sehr weitschichtigen Einzeluntersuchungen über Luthers Persönlichkeit und Entwickelung‘. Am ,schneidigsten‘ natürlich wieder *Scheel* (Christliche Welt, oben Nr. 12): ,Grisar,

---

43) Schweizerische Kirchenzeitung 1911, Nr. 33.

Digitized by Google

der offenbar schriftstellerische Komposition nicht als unbedingtes Erfordernis einer Biographie betrachtet [was bekanntlich Grisar gar nicht leisten wollte, wie *Cohrs* (oben Nr. 19) richtig bemerkt], Unterbrechungen, Breiten, Skizzen, Vorwegnahme einer Frage, halbe Inangriffnahme eines Problems und Vertröstung auf erneute, endgültige Erörterung in den späteren Bänden nicht als unverträglich mit den Grundsätzen einer darstellenden Biographie [*sic!*] empfindet' usw. Indes auch *Schmidlin* (oben Nr. 1) erhob in der Rezension des ersten Bandes folgenden Vorwurf, den er jedoch in der Rezension des zweiten auf eine briefliche Erklärung Grisars hin großenteils zurücknimmt: ‚Was wir am Meisten vermissen, ist die organische Verarbeitung und logische Gliederung des Materials, so daß wir oft nur lose Bruchstücke vor uns haben, die bloß einigermaßen durch den chronologischen Faden miteinander verbunden sind, was natürlich die Lektüre nicht angenehm macht.. Die häufigen Digressionen und abschweifenden Reflexionen erinnern uns lebhaft an die Darstellung von Denifle und Weiß, deren methodische Mängel sonst vermieden worden sind'. Freilich liege das zum Teil in Luthers eigener sprunghafter Entwickelung begründet. *Cohrs* (oben Nr. 19) bemerkt sogar: ‚Diese Art hat ihre Vorzüge und wird bis zu einem gewissen Grade in keiner Biographie ganz vermieden werden können, wenn man nicht zu der alten Chronikenmethode zurückkehren will'; er fügt jedoch einschränkend bei: ‚Aber in Grisars zweitem Bande geht sie doch so weit über das gewöhnliche Maß hinaus, daß das biographische Moment hinter dem beurteilenden völlig zurücktritt', weshalb er den Vorschlag macht, am Ende eine Übersicht hinzuzufügen, ein Vorschlag, auf den Grisar in der Tat eingegangen ist. Auch *Merkle* (oben Nr. 28) beschäftigt sich mit dem Problem und sagt: ‚Die unerschöpfliche Fülle von Material und die fast beispiellos große Zahl von Streitfragen, deren Erörterung unumgänglich war, brachte es mit sich, daß Grisar nicht eine ununterbrochene Darstellung von Luthers Entwickelung geben konnte. Es mußte vielmehr bald zu dieser, bald zu jener Kontroverse Stellung genommen und deshalb manches eng Zusammengehörige auseinandergerissen werden. Die Menge der Details macht so die Übersicht fast unmöglich. Dies soll kein Vorwurf gegen den Verfasser sein, weil er, wenn einmal die zahlreichen Einzelfragen ihrer Lösung näher gebracht werden sollten, kaum einen anderen Weg einschlagen konnte'.

Eine sachliche, aber schwer verständliche Bemerkung bezüglich der Methode Grisars macht *Harnack* (Theol. Literaturzeitung Nr. 10, oben Nr. 21). Die Einzeluntersuchungen Grisars ‚haben nicht die Quellen zu ihrer direkten Grundlage, sondern

Digitized by Google

richten sich zunächst auf die Urteile über die Quellen, wie solche in den letzten beiden Jahrzehnten in beiden kirchlichen Lagern hervorgetreten sind. Durch dieses Medium wird der Leser dann auch an den Stoff selbst herangeführt. Ein solches Verfahren ist an sich nicht unstatthaft, ja es läßt sich durch die besondere Lage, in welcher die Beurteilung Luthers zur Zeit sich befindet, rechtfertigen‘. Der nachfolgende Seufzer *Harnacks*, daß man über Luthers Freiheitslehre 60 Seiten lesen muß, zeigt, daß *Harnack* namentlich an diese dachte. Aber auch für diese ist Grisars Verfahren von *Harnack* nicht richtig gezeichnet; hier wie so oft baut Grisar vielmehr seine Arbeit im allgemeinen direkt auf die Quellen auf, man vergleiche die ganze Darstellung vom Werden Luthers oder über seine Lehre von der Willensfreiheit; wohl aber hat Grisar es für seine Pflicht gehalten, dem Leser vielfach Quelle und Verwertung derselben zugleich im Spiegel der neuesten Literatur zu zeigen. Der Rezensent im *Literarischen Zentralblatt* (oben Nr. 25) faßt dieselbe Sache von einer anderen Seite; er sagt: ‚Ferner läßt er protestantische Forscher (er beherrscht wirklich die neuere Lutherliteratur) als seine Eideshelfer aufmarschieren: jedes (?) absprechende Urteil über Luther wird mit unverkennbarer Freude registriert und geschickt dem Gesamtbild eingefügt. Aber auch hier verfährt der Verfasser oft so, daß er nur die eine Hälfte des Urteils, die ungünstige, wiedergibt‘; die Sache erklärt sich doch sehr einfach: das Günstige von Luther glaubt man einem katholischen Forscher auch ohne protestantischen Eideshelfer, für das Ungünstige ist das bekanntlich wenigstens nicht immer der Fall.

Etwas weiter greift *Harnack* (Theol. Literaturzeitung Nr. 10, oben Nr 12) aus, wenn er schreibt, die katholische Geschichtsforschung und namentlich die der Jesuiten sei immer in Gefahr, ‚die Einheit und urwüchsige Größe der gegebenen Erscheinung aufzuheben, und eine lange Reihe von Prozeßurteilen nach anstrengenden Verhören an die Stelle zu setzen‘; eine Illustration dazu *a contrario* liefert die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* **44)**: ‚Wir sehen immer auf den ganzen Mann, der die Wahrheit suchte und wollte; deswegen können sich seine evangelischen Biographen nicht bogenlang mit der Zerfaserung von vereinzelten Nachrichten aus der Jugendzeit Luthers abgeben, welche ein schlechtes Licht auf seine Sittlichkeit werfen würden . . . Durch solche Darstellung wird der Blick von der geistigen Entwickelung abgelenkt und das Gesamturteil wird in schiefe Bahnen gelenkt‘. Ähnlich ein anderer

---

44) Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 4. April 1911.

Digitized by Google

Rezensent 45): ‚Was den Katholiken, abgesehen von dem dogmatisch abweichenden Standpunkt, nicht zu einer genügenden Erforschung der Persönlichkeit Luthers kommen läßt, das sieht man wieder einmal recht deutlich an dieser bienenfleißigen Arbeit Grisars ... Schon äußerlich verrät sich diese Schwäche an der Disposition, die bei Denifle als wild, bei Grisar als bunt zu bezeichnen ist; vollständig aber zerbricht solches tüchtige Können gegenüber einer genialen Persönlichkeit‘. Daß es hier weniger, wie der Rezensent meint, an tüchtigem Können als am Wollen fehlt, sei nebenbei bemerkt; Grisar wollte offenbar, aus dem namentlich von *Merkle* gut hervorgehobenen Grunde, keine in kühnem Gedankenfluge entworfene Biographie Luthers schreiben; man hätte ihm im Falle einer nicht genehmen Darstellung jeden einzelnen Punkt, aus dem sich dieselbe zusammengesetzt hätte, rundweg abgestritten, während man bei seiner jetzigen nüchternen Darstellungsweise auf Schritt und Tritt nicht mit bloßen Worten Grisars, sondern mit seinen Gründen zu rechnen hat. Der Rezensent fährt fort: ‚Noch nie konnte bloßer Gelehrtenfleiß den Horizont eines Genies ausmessen. Denn das Genie ist keine bloße Addition von kleinen Zügen. Luthers Erscheinen war ein furchtbar majestätisches Gewitter, das reinigend und befreiend wirkte‘, ein Bild, das sich auch der katholische Forscher ganz gut aneignen kann. ‚Die katholischen Gegner aber registrieren fleißig die Pfützen, die es auch mitgeschaffen und die Leute, die es wider ihren Willen naß gemacht hat‘: das nimmt sich ja im Bilde ganz gut aus; sobald man aber daran geht, die dem Bilde zugrunde liegende Wirklichkeit aufmerksam zu betrachten, schwindet die Poesie und man findet, daß jede andere Geistesbewegung, die den Anspruch erhebt, eine religiös-sittliche Reformation in einem seit dem Erscheinen des Christentums in dieser Welt ganz beispiellosen Umfange zu sein, als solche abgelehnt werden würde von dem Augenblicke an, wo das Bild darauf im selben Sinne passen würde, wie auf Luther und sein Werk.

‚Es fehlt der Blick für das monumentale Ganze, für die architektonische Hauptlinie. Luthers Determinismus zB. besonders in *De servo arbitrio*, der Grisars jähes Entsetzen erweckt, ist von der rein religiösen Gesamtposition des Reformators aus ebenso als idealistische Norm zu verstehen, wie die bekannten „starken Stellen“ in der Bergpredigt Jesu. Es sind kräftige Richtlinien, die alle Erweichungen der religiösen oder sittlichen Gedanken von vornherein unmöglich machen sollen‘. Hier ist nur übersehen, daß in der Bergpredigt zum Teil in gar nicht wörtlich gemeinten Bildern,

45) In Vergangenheit und Gegenwart 1, S. 384 f.

Digitized by Google

dem aktiven menschlichen Vollkommenheitsstreben zwar sehr hohe Ideale gesteckt werden, an die nur eine immer größere Annäherung möglich sein wird, daß diese Ideale aber in keiner Weise innere Unmöglichkeiten darstellen; Luthers Determinismus dagegen ist von ihm nicht als irgend ein vorgehaltenes wenn auch noch so hohes praktisches Ideal, sondern als eine theoretische Behauptung gemeint, die, wenn jemand allen Ernstes die evidentesten logischen Folgerungen für das praktische Verhalten daraus ziehen würde, ihn nicht, wie der Rezensent annimmt, zu einer hochidealen, vollkommenen Unterwerfung unter Gott, sondern zu einer vollständigen sittlichen Teilnahmslosigkeit bestimmen würde: nur weil kein Mensch, so wenig wie Luther, praktisch Ernst daraus macht, kann sie den Menschen, indem sie unklar und inadäquat aufgefaßt wird, trotz ihrer Irrtümlichkeit, zu vollkommener Hingabe an Gott anregen. Der Gedanke, daß alles religiöse Leben und Erleben ein unmittelbares und ausschließliches Werk Gottes sei, kann ohne Zweifel genau so wie die katholische Anschauung, welche ebenfalls in allem religiösen Leben und Erleben ein unmittelbares Wirken Gottes sieht, der jedoch die eigene Tätigkeit nicht ausschließt, sondern sie mit seiner Gnade trägt und durchdringt, die Wirkung einer bewundernden Scheu vor dem in der eigenen Seele wirkenden Gott auslösen; er ist und bleibt trotzdem wie ein für die beabsichtigte Wirkung nicht notwendiger, so ein philosophisch und theologisch irrtümlicher Gedanke. Ein grandioser Irrtum aber, auch wenn Luther ihn begeht, kann deswegen nicht schlechthin unsere Bewunderung wecken und eignet sich nicht als ideale Dominante für die Darstellung von Luthers Persönlichkeit. ‚Oder wenn namentlich im zweiten Bande betont wird, daß das Mittelalter gesunde Gedanken Luthers schon längst ausgesprochen hatte, so ist das ebenso eine Verkennung des Ganzen der lutherischen Reformation‘; hier sei übersehen, ‚welche Stellung ein alter Gedanke in einem neuen Leben einnimmt, und wie er dadurch völlig anders erscheint‘. Das ist richtig, nur stehen wir wieder am selben Fleck; wir können in dem deterministischen Milieu, in dem bei Luther die guten mittelalterlichen Gedanken erscheinen, aus dem angegebenen Grunde, der philosophischen und theologischen Irrtümlichkeit des Grundgedankens, beim besten Willen keinen Vorteil für diese Gedanken selbst erkennen, wie sehr auch ihre Betonung durch Luther im Übrigen anzuerkennen ist. Das Lutherbild bei Grisar, heißt es am Schlusse, sei ‚zu klein‘, die Protestanten könnten jedoch aus Grisar das Dämonische, d. h. das Gigantische Luthers lernen, so daß also schließlich Grisar doch nicht jeden großen Zug in Luther verkannt haben kann.

Digitized by Google

Die an erfreuender Sachlichkeit mit der eben genannten auf gleicher Stufe stehende Rezension von *Ulmer* (oben Nr. 18) sagt: ‚Eine Größe wie Luther und auch die Widersprüche eines Überragenden verlangen nicht nur Detailarbeit und Komposition, nicht nur Induktion und Deduktion, sondern Intuition'; eine sehr zutreffende Bemerkung. ‚Wenn wir uns nun einen Augenblick in die Psyche eines Luther und eines Mitgliedes des genannten Ordens versenken, so stehen wir vor der Unmöglichkeit, das ist das harte, fast niederdrückende Ergebnis auch von Grisars Luther'; mit diesen Worten spricht *Ulmer* offenbar seine persönliche Ansicht aus, daß im Werke Grisars die nach *Ulmers* Ansicht Luther wirklich erfassende Intuition nicht vorhanden sei; ob mit Recht, wird das Folgende lehren. Nicht ganz zutreffend dürfte es sein, wenn *Ulmer* sagt: ‚Keine Größe ist Negation; die Wurzeln der Entwickelung Luthers aber in grenzenlosem Hochmut und krankhafter Überspanntheit suchen wollen, heißt Negation zur Grundlage lutherischer Erlebnisse und lutherischen Willens machen'. In Wahrheit kann natürlich der Hochmut immer nur eine wenn auch noch so starke Begleiterscheinung eines positiven Strebens sein. Der Wille des Menschen geht auf etwas Positives, Reales, das ihm selbst, mit Recht oder mit Unrecht, als erstrebenswert erscheint, wobei jedoch immer die Frage offen bleibt, ob nicht und inwieweit bei der positiven Wertung des Ideales von seiten des Strebenden ein mehr oder minder bewußter Irrtum mit unterläuft.

Daß Luther der Gedanke vorschwebte, seine, wie er sich jedenfalls selber einredete, ganz unschätzbar hohe Entdeckung des neuen Heilsweges zu allgemeiner oder doch größtmöglicher Anerkennung zu bringen, steht außer Zweifel. Daß er ferner, um das Recht zur Durchsetzung seiner neuen Lehre um jeden Preis in seinen eigenen Augen aufzurichten, sich selbst eine darauf hinzielende, supranaturale göttliche Sendung beilegte, ist ebenfalls sicher; wie Demosthenes als Sprachrohr der Vaterlandsidee vor seine Athener hintrat, so trat Luther als Gottgesandter vor seine Zeitgenossen. Keiner hat bisher in dem Maße und in dem Umfange diese Tatsache im Leben Luthers herausgestellt wie Grisar. Daß trotzdem seine Auffassung von Luther den großen Zug vermissen lasse und mangelnde Intuition bekunde, der Vorwurf, so scheint mir, läßt sich in Anbetracht dieser Tatsache in keiner Weise aufrecht halten. Daß Grisar dann aber weiter geht und die Sendungsidee Luthers einer eingehenden historisch-psychologischen Zergliederung unterzieht, ist seine Pflicht als Historiker; daß er die von Luther selbst versuchten Antworten auf seine eigenen Bedenken dagegen ungenügend findet, an ihrer Überzeugungskraft

Digitized by Google

auch für Luther selber, wie oben auch *Schmidlin* (S. 579), ernstlich zweifelt und deswegen das moralische Werturteil über das ganze Phänomen nicht zu Gunsten Luthers abzugeben vermag, das ist sein Recht als Kritiker — entgegen der namentlich unter den Protestanten weitverbreiteten Anschauung, ist, wie weiter unten gezeigt werden soll, gerade auf diesem entscheidenden Punkte das konfessionelle Moment für den katholischen Forscher von keinem Belang, er steht einfach vor einer historischen Frage auf psychologischem Gebiet. Und wenn man dann die weitere Frage stellt, wie es denn möglich war, daß Luther mit einer solchen Zähigkeit an einer Idee festhielt, gegen die sich in ihm selber die gewaltigsten Zweifel und Bedenken erhoben, so tritt hier sein geheimer Stolz als letzte und einzige Erklärung hervor; sein Stolz erlaubte ihm nicht, von der einmal in gehobener Entdeckerstimmung eingenommenen, in Sturm und Drang behaupteten Position herabzusteigen und auf den Nimbus eines Propheten zu verzichten — eine ganz gewöhnliche Erscheinung im menschlichen Leben, die nur durch die Umstände bei Luther zu einer allerdings welthistorischen Bedeutung gesteigert wird.

Daß Grisar kein einheitliches Bild von Luther zeichnet, wie *Harnack* meint, ist nicht wahr; das Bild ist sehr einheitlich, nur ist das Einheitsprinzip ein anderes, als jenes, das man auf protestantischer Seite zu Grunde zu legen gewohnt ist, und das man eben auch gerne von Grisar zu Grunde gelegt sehen möchte. ‚Reichen die protestantischen Erklärungen angeblich nicht aus', so *Harnack* (Theol. Literaturzeitung Nr. 24, oben Nr. 21), ‚so muß er [Grisar] nach anderen suchen; aber das einfache gleichwertige Nebeneinander von Ernst gegenüber dem Sittlichen und Heiligen und von Schmutz darf nicht bestehen bleiben, denn ein solches Porträt ist unglaublich und läßt den Maler als hilflos erscheinen'. Das bloße Nebeneinander existiert nur für *Harnack*, der das von Grisar aufgezeigte wirkliche Einheitsprinzip in Luthers Leben, die dominierende Idee seiner ganzen fieberhaften Tätigkeit, nämlich seine Selbstauffassung als zur Verkündigung seiner neuen Lehre von Gott mit einer suprarationalen Sendung betrauter Prophet, nicht nach seinem Geschmacke findet, es ignoriert und dann sagt, es sei keine Einheit da; die Einheit ist da, aber nicht die von *Harnack* gewünschte. Aus demselben Gesichtspunkte werden auch Äußerungen wie die folgenden verständlich: ‚Die Größe Luthers', so die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* **46)**, ‚kann man aus dem Buche nicht herauslesen; sie kann auch nur von denen empfunden

46) Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 15. Dez. 1911.

Digitized by Google

werden, die Luthers Personleben wirklich und aus dem Ganzen kennen, welche die Beweggründe und die Ziele seiner gewaltigen Arbeit verstehen und das Heldenhafte in dem allen bewundern'. So meint denn auch *Kawerau* (oben Nr. 22): ,Eine Lutherdarstellung, die nicht die Größe und Tiefe des Mannes herauszustellen weiß, sondern die überall als Zensor ihn überwacht und beständig sein Verhalten bemäkelt [?], verdächtigt [?] und herabsetzt [?], kann den Ansprüchen nicht genügen, die an eine Lutherbiographie gestellt werden müssen'. *Meissinger* (oben Nr. 14) fordert denn auch ganz gelassen von jedem, der sich mit Luther befassen will, ,die nötige Respektsdistanz vor einer nationalen Größe ersten Ranges, wie sie Luther nun einmal vorstellt'. Wo in diesen und ähnlichen Postulaten das Recht der Kritik bleibt, fragt man sich vergebens.

Man sucht hier überall den großen Zug in Luther anderswo, als wo er wirklich liegt. Wenn *Geyer* (oben Nr. 27) meint, bei Grisar seien ,die von Luther ausgehenden Wirkungen' ,aus zu kleinen Motiven abgeleitet', es sei dabei unverständlich, ,wie eine solche Persönlichkeit ganzen Generationen bis auf unsere Gegenwart herab den frohen Sinn eines unbedingten Gewissensernstes und festen Gottvertrauens einhauchen konnte', so hat er übersehen, daß, wie auch *Harnack* (Theol. Literaturzeitung Nr. 24, oben Nr. 21) richtig hervorhebt, auch nach Grisars Darstellung Luther durchaus kein kalter Heuchler war; er wollte nun einmal an seine eigene supranaturale Sendung zur Verkündigung des eigentlichen und wahren (wie er sich einredete) Evangeliums glauben, er zog die Konsequenzen aus dieser seiner Selbstauffassung und stellte sein ganzes theologisches und populär oratorisches Talent in den Dienst dieser Sache; aber nicht der Verkündigung seiner neuen Ideen als solcher, die er sogar vielfach, in ganz richtigem Gefühl ihrer praktischen Unbrauchbarkeit, vollständig zurücktreten ließ, sondern der populären Darstellung und machtvollen Verkündigung der alten christlichen Wahrheiten, die er in katholischer Zeit in sich aufgenommen, die er durch beständiges Studium der heiligen Schrift in sich stets lebendig erhielt und zu denen insbesondere der den katholischen Mystikern abgelauschte enge Anschluß an Christus gehörte, verdankt er den wirklich positiv religiösen Einfluß auf seine Anhänger, die Luthers eigene Selbstauffassung unbefangen teilten und denen die schweren Bedenken Luthers gegen seinen so außerordentlichen Beruf überhaupt nicht bekannt waren oder die doch deren Bedeutung nicht genügend zu würdigen wußten.

Nach beiden Seiten ist es eben richtig, was die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* (oben Nr. 46) gut hervorhebt: ,Es wird ja weder hier noch sonstwo in den literarischen Erscheinungen ver-

Digitized by Google

gessen werden, daß einem gegensätzlichen Standpunkt seine Einseitigkeit unverlierbar innewohnt‘, und im *Literarischen Zentralblatt* (oben Nr. 25) liest man: ‚Eine gerechte Würdigung dieses Buches wird dem Protestanten ebenso schwer, wie dem Verfasser die gerechte Würdigung Luthers‘.

* * *

Es würde gar keinen Zweck haben, sich die Sache zu verhehlen, daß der Hauptgrund, warum gerade in diesem Punkte ein einheitliches Urteil so schwer wird, in dem von protestantischer Seite, wie man dort glaubt, mit Recht, genährten Verdachte liegt, daß diese ganze Auffassung Grisars von Luther in seinen persönlichen **konfessionellen Anschauungen** begründet sei. Man sagt es ganz offen und in allen Tonarten, ein Katholik und namentlich ein Jesuit könne gar nicht unbefangen über Luther schreiben. ‚Eine Lutherbiographie‘, so *Ramsauer* **47)**, ‚die bei „streng katholischer Überzeugung“ den wirklichen Luther vor das Forum katholischer Leser bringt, wird wohl ungeschrieben bleiben‘. Die Einen suchen mit dem Rezensenten in ‚*Vergangenheit und Gegenwart*‘ (oben Nr. 45) in der bloßen tatsächlichen Stimmung der beiderseitigen Psyche den Grund, die anderen appellieren direkt an die katholische Lehre, die es einem katholischen Forscher unmöglich mache, einen von der Kirche verurteilten ‚Ketzer‘ unbefangen zu würdigen **48)** **49)**. *Martens* **50)** schreibt: ‚Es wird immer eine schwierige, wenn nicht unmögliche Aufgabe für die orthodoxen Katholiken sein, der Persönlichkeit Luthers eine im strengsten Sinne des Wortes historische Würdigung zuteil werden zu lassen. Denn was dem von keinerlei Dogmen [auch rationalistisch-konfessionellen nicht?] beeinflußten Betrachter lediglich als psychologisches Problem erscheint, Luthers Lossagung von der alten Kirche, das muß der rechtgläubige Katholik als Abfall, als eine der schwersten sittlichen Verschuldungen [rein objektiv genommen!] ansehen, und es ist unausbleiblich, daß diese Grundanschauung ihren Reflex auf die gesamte Beurteilung des Menschen Luther [nach der subjektiven Seite?] auch in anderen Seiten seines Wesens wirft‘. Indem ich mir eine eingehendere Beleuchtung dieser Frage für einen anderen Ort vorbehalte (oben Nr. 37), wo dann gleichfalls Gelegenheit sein wird, auf *Harnacks* Schema für eine katholische Lutherdarstellung sowie auf die wichtigsten bei

---

47) Oldenburgisches Kirchenblatt, 25. Okt. 1911. — **48)** So die ‚Union‘, Evang.-prot. Kirchenblatt der Pfalz, 18. Aug. 1911. — **49)** Ebenso die Lutherische Kirchenzeitung von Columbus, Ohio, 1911, Nr. 25. — **50)** Südwestdeutsche Schulblätter. 1911, Nr. 11.

Digitized by Google

dieser Gelegenheit zur Sprache gebrachten konfessionellen Differenzpunkte einzugehen, wird es hier genügen, die Lage kurz aus den Stimmen der Kritiker unter Hinzufügung einiger fester Striche zu beleuchten.

A non posse ad non esse valet illatio, dieses unanfechtbare Denkgesetz erscheint in den Augen zahlreicher protestantischer Kritiker ein unanfechtbares Recht auf aprioristische Ablehnung der Grundurteile Grisars wegen konfessioneller Befangenheit darzutun; selbst der ehemalige katholische Theologieprofessor *Schnitzer* **51)** schlägt sich in der Frankfurter Zeitung auf ihre Seite. *J. Schmidlin* (Germania, Beilage Nr. 43, oben Nr. 1) hat eine hierhergehörige Ausführung, in welcher zwar der wahre Sachverhalt angedeutet, aber nicht genügend betont und verwertet ist. Er schreibt: ‚Freilich kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß er [Grisar] bei der psychologischen Bewertung, ähnlich wie Denifle seiner Zeit umgekehrt von Luthers *mala fides*, in der Regel von der stillschweigenden Voraussetzung der *bona fides* ausgegangen ist. Wie er diesen Standpunkt, der sein ganzes Urteil wesentlich beeinflussen mußte und seinerseits bei der Undurchdringlichkeit des seelischen Innern aller Persönlichkeiten in seinen letzten Tiefen zu den unbewiesenen Problemen gehört, mit den theologischen Anschauungen von der subjektiven Verfassung des Irrglaubens, insbesondere der Häresiarchen zu vereinigen weiß, ist uns nicht klar geworden. Es wird wohl überhaupt immer ein Rätsel bleiben, wie der abgefallene Mönch, bei allen Schwankungen und Unruhen im Einzelnen, dennoch ein so sicheres Auftreten in seiner Gesamthaltung bis zu seinem Tode bewahren konnte‘.

Die ganze Frage wird gelöst und auf den richtigen Punkt gesetzt durch die jedem Moralisten geläufige Unterscheidung von objektivem Irrtum und subjektivem Verschulden; daß ersterer unter Umständen sehr weit gehen kann, ohne subjektiv wirklich erkannt und darum schuldbar zu werden, ist eine allbekannte Tatsache. Die allgemeine Frage bekommt nun, immer *in thesi,* in unserem Falle ein eigenes Kolorit durch die Spezialisierung auf den Fall eines Häretikers, d. h. eines Menschen, der von der kirchlichen Lehre abweichende dogmatische Anschauungen im bewußten Gegensatze zu der ihm entgegentretenden kirchlichen Autorität verteidigt. Das tun nun freilich alle heutigen Protestanten, obschon ihnen kein katholischer Theologe deswegen schon schlechthin die *bona fides* absprechen wird. Warum nicht? Weil man nach katholischer Auffassung selbst gegenüber der Lehre von der

---

51) Frankfurter Zeitung, 29. Okt. 1911.

Digitized by Google

Kirche und ihrer dogmatisch bindenden Autorität schuldlos irren kann. Dornig wird nun erst die Frage, wie *Schmidlin* gut andeutet, weil wir es in unserem Falle nicht mit einem gewöhnlichen Irrgläubigen, sondern mit einem Häresiarchen zu tun haben, und zwar einem solchen, der seine Leugnung zuerst gegen das Dogma von der Kirche und ihre Lehrautorität selbst kehrte. Die Protestanten bringen nun ein langes, zum Teil leider allzu richtiges Register von Mißständen in der Kirche vor, das nach ihrer Anschauung sowohl sie selber zur Verwerfung der kirchlichen Lehrautorität berechtigt, als auch Luthers Auflehnung gegen die Kirche vor seinem Gewissen und vor der Welt legitimieren mußte. Gibt es nun eine katholische Lehre, welche, *in thesi* gesprochen, in diesem Falle ganz *a priori* ohne Rücksicht auf den geschichtlichen und psychologischen Verlauf der Dinge, die *bona fides* bei Luther ausschließen würde? Ich kenne keine. Alles, was man von katholischer Seite gegen Luthers *bona fides* geltend gemacht hat, sind keine aprioristischen, dogmatischen Gründe, es sind nur aposterioristische Hinweise auf Luthers thatsächliches Benehmen, auf sein konkretes Vorgehen und seine gesamte Handlungsweise, in denen man zwingende Gründe für das Nichtvorhandensein der *bona fides* und für das Vorhandensein schwerer Bedenken und ungelöster Zweifel in seiner Brust, mit denen eine schlechthinige *bona fides* nicht mehr bestehen könne, zu haben glaubt: Wir stehen nicht auf dogmatischem, sondern auf historischem, meinetwegen zugleich psychologischem Boden. So wenig also die dogmatische Lehre über Ketzerei und Ketzer hinreicht, um über Luthers subjektiven Seelenzustand ein absolutes Urteil zu fällen, so schwer fallen jedoch anderseits in dem bereits oben (S. 587) beschriebenen Sinne gegen Luthers subjektives Sendungsbewußtsein all die ihm selbst recht wohl bekannten Gründe in Betracht, welche von katholischer Seite gegen die objektive Realität seiner supranaturalen Sendung geltend gemacht wurden und werden, und hier hat *Schmidlin* oben (S. 579) das richtige Wort gesprochen.

Die sehr enge, wirkliche Funktion des dogmatischen Maßstabes wurde von Grisar in der ‚Einführung‘ zu seinem ersten Bande ganz richtig angegeben: Sein Gegenstand ist einzig und allein der objektive Gehalt von Luthers theoretischen und praktischen Meinungen; und auch hier ist es zunächst eine rein historische, vergleichende Funktion, die in derselben Weise vom Katholiken und Protestanten zu vollziehen ist, wenn Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der damaligen kirchlichen Lehre einfach konstatiert wird. Da nun aber der katholische Forscher seine dogmatisch konfessionellen Anschauungen für ob-

Digitized by Google

jektiv richtig hält, wie der Protestant, ob positiv oder Rationalist, mit oder ohne Anführungszeichen, die Seinen, so wird sich bei ihm das eigentlich konfessionelle Werturteil einfach darauf beschränken, daß er zB. Luthers Lehre von der Kirche auch für einen schlechthinigen Irrtum erklärt, genau so wie die Rationalisten, von ihrem rationalistisch-konfessionellen Standpunkte aus, ohne lange Erklärungen, Luthers Lehre von der Dreifaltigkeit, von der Gottheit Christi und von einer supranaturalen Offenbarung als einen überwundenen Standpunkt, als Verirrungen Luthers zu werten und zu behandeln pflegen, genau so, wie schon Luthers Geistesgenosse Melanchthon Luthers Freiheitsleugnung in den stärksten Ausdrücken verurteilt hat. Das vielverbreitete protestantische Mißtrauen gegen die Möglichkeit einer ruhigen, rein objektiven, historischen Behandlung der Persönlichkeit Luthers findet also in dem dogmatischen Standpunkte des Katholiken durchaus keine Stütze.

Ganz vernünftig bemerkt *Wolfhard* (oben Nr. 10): ‚So viel ist klar, eine völlig voraussetzungslose historische Forschung ist nicht möglich, zumal wo es sich um eine Gestalt wie die Luthers oder gar um Fragen, wie das Recht seines Abfalles von Rom, um den Anspruch innerer Erlebnisse, höherer Beauftragung handelt', in welchen Grenzen wurde eben angegeben. ‚Hier wird die Anschauung des Forschers über die Berechtigung des Protestantismus, über die Stufenfolge des evangelischen und katholischen Frömmigkeitstypus, wird letztlich eigene religiöse Erfahrung mitspielen; an solchen Punkten sind die letzten Entscheidungen religiös-philosophischer, übergeschichtlicher, metaphysischer Art'. Er verlangt deswegen nur ‚den Grad der Voraussetzungslosigkeit und Vorurteilslosigkeit, den man billigerweise erwarten kann.' *Pfleger* **52)** schreibt im Aar, indem er das rein konfessionelle Urteil mit dem historischen verbindet: ‚Nicht als ob die Kraftnatur Luthers, des Zerstörers so vieler uns heiliger Ideale, jetzt unserem Herzen näher treten würde: bei allen sympathischen Zügen, die Grisar in seinem Bilde sorgsam zusammenträgt, um den vielen dunkeln Schatten, die sich angehäuft haben, auch Licht gegenüberstellen zu können, können wir uns für die Gestalt des Reformators nicht erwärmen. Einzelne Kapitel dieses [zweiten] Bandes sorgen gründlich dafür.' *Meissinger* (oben Nr. 13) ist für ein gegenseitiges Indiehandarbeiten; ‚ohne Reibung würde es dabei nicht abgehen ... beim Holzhacken fallen Spähne und die Polemiker sind immer Menschen.' Auch *Scheel* (Christliche Welt, oben Nr. 12) bemerkt:

---

52) Der Aar 1911 S. 342.

Digitized by Google

‚Das Recht zu einer katholischen Beurteilung Luthers wird man ihm nicht streitig machen können. Kleine Grenzüberschreitungen wird man nicht sofort ahnden dürfen. Es wird also gelten müssen, sich auf das rein Tatsächliche zu beschränken, so weit es überhaupt ohne konfessionelle Stellungnahme zu Luther erhoben und eingeordnet werden kann.‘ Es ist eine wahre Genugtuung, dieses vernünftige, prinzipielle Urteil gerade bei *Scheel* zu finden.

Das Eine aber kann und muß von beiden Seiten in gleicherweise gefordert werden, und jeder ehrliche Forscher hat die Pflicht, sich aufrichtig zu dieser Forderung zu bekennen, ‚daß niemals die religiöse Überzeugung des Schriftstellers irgendwie den Einfluß haben darf, die unbeugsamen Tatsachen der Vergangenheit zu verschieben, den Quellen nicht vollauf gerecht zu werden, oder wirklich historische Folgerungen kleinherzig zu verleugnen.‘ Daß man sich gerade auf diesem Wege doch bedeutend nahe kommen kann, hat Grisar, haben bereits zahlreiche protestantische Kritiker seines Werkes durch die Tat gezeigt. In welch hohem Grade namentlich Grisar diesem Grundsatz treu geblieben ist, wurde von unbefangener protestantischer Seite rückhaltlos anerkannt. *Schmidlin* ist sogar der Ansicht, daß er des Guten etwas zu viel getan habe; daß Grisar nach seiner Ansicht Luthers *bona fides* in zu weitem Maße zum Ausgangspunkt nehme, wurde bereits bemerkt (S. 590); er sagt ferner (oben Nr. 1): ‚Eine andere Frage ist, ob Grisar nicht ins entgegengesetzte Extrem gefallen ist, wie nicht wenige behaupten, ob er nicht in seinem Bestreben, dem Gegner gerecht zu werden, Luther auch dann noch entschuldigt und verteidigt, wo der objektive Sachverhalt oder doch Zusammenhang eine Analogie nahelegte, ob namentlich der pragmatische Konnex nicht zu sehr hinter der Fülle disparaten Details verschwindet. Man braucht zB. nur den Abschnitt über Luthers Heirat zu lesen, um den Eindruck zu gewinnen, daß der Biograph in der Reserve eher zu weit als nicht weit genug gegangen ist. Nicht selten muß auch der Historiker mit psychologischen Gesetzen rechnen, die eine moralische Gewißheit oder doch eine hohe Wahrscheinlichkeit erzeugen können, auch wo die Quellen schweigen oder das Gegenteil aussagen, besonders wenn ein Versagen, wie in dem vorliegenden Falle ganz erklärlich wäre. Mit dem historischen Tatsachenbeweis ist es denn doch nicht ganz so, wie mit dem juristischen, so daß der Verfasser nicht hätte sagen dürfen, er werde nur das von Luther behaupten, was sich vor Gericht belegen lasse.‘

Was Grisars Zurückhaltung im Urteil gerade über den von *Schmidlin* angezogenen Punkt bedeutet, wird noch klarer, wenn man folgende Urteile von protestantischer Seite daneben hält.

Digitized by Google

Meissinger (oben Nr. 17) schreibt: ‚Luther hat sich durch seinen furchtbaren Sturmlauf gegen die Mönchsgelübde und vor allem seine eigene Ehe mit einer Nonne den ewigen Haß [?] aller derer zugezogen, die hier in ihren eigensten religiösen Erlebnissen, in ihren innigsten, feinsten Empfindungen . . . angegriffen werden. Ein Ordensmann und Kleriker wird dem bis zur Frivolität ungetreuen Luther schwerlich je gerecht [?] werden können.‘ Von etwas größerem sittlichen Ernste zeugen folgende Worte *Wolfhards* (oben Nr. 10): ‚Sind die evangelischen Ratschläge wirklich von Jesus, ist das Mönchtum wirklich eine höhere Vollkommenheit, so war Luthers Loslösung vom Kloster ein bedenklicher ethischer Rückschritt. Bei solchen Voraussetzungen vermag Grisar dem Helden seines Buches schließlich nicht mehr Gerechtigkeit zu gewähren, als sie der begeisterte Ordensmann dem eidbrüchigen Mönch, der überzeugte Katholik dem abtrünnigen Sohne seiner Kirche zubilligen kann.‘ Für das Meritorische der Frage sei an dieser Stelle nur kurz auf Mt 19, 12. 21. 29; Geh. Offb. 14 hingewiesen: Das *sequere me* Mt 21 ist ganz offenbar von dem von Luther so sehr angegriffenen Heraustreten aus dem gewöhnlichen Weltleben zum Zwecke ausschließlicher Beschäftigung mit dem Reiche Gottes zu verstehen; unter den *eunuchi* Mt 19, 12 sind ebenso sicher die *virgines* der Geh. Offbg. verstanden, d. h. die, welche ein eheloses Leben führen, zu dem Jesus Mt 19, 12 schon klar genug einladet. Beide Momente sind dann in dem Rate Mt 19, 29 zusammengefaßt: Wer alles, was er hat, verkauft und es den Armen gibt, wird dadurch freiwillig selber arm, entzieht sich die Grundlage für ein gewöhnliches Leben in der Welt und die Grundlage des Familienlebens, das ohne Sorge um materiellen Besitz nicht denkbar ist. Die Allgemeinheit der Einladung bei Mt 19, 29 wie die 144.000 *virgines* der Geh. Offbg. sind die bündigste Widerlegung von Luthers Behauptung, daß Jungfräulichkeit ein so seltenes Gnadenwunder sei, daß niemand ohne Vermessenheit für seine Person diese Gabe von Gott zuversichtlich erhoffen könne.

Wohl dieselben Fälle, an die *Schmidlin* in der eben zitierten Stelle denkt, haben *Harnack* (Theol. Literaturzeitung Nr. 10, oben Nr. 21) und andere im Auge, wenn sie sich beklagen, daß Grisar es so oft zu keinem runden Nein kommen lasse oder sein Urteil auf ‚Freigesprochen, wegen ungenügender Beweise‘ laute, so daß das *semper aliquid haeret* zu seinem Rechte komme. In einer Anzahl von Fällen kann man mit dem besten Willen nichts dergleichen entdecken, zB. in der Berlepschgeschichte; in anderen Fällen hindert eben die von *Schmidlin* angedeutete Sachlage des

Digitized by Google

Beweismaterials, die nach demselben Rezensenten Grisar zu weitergehenden Schlußfolgerungen berechtigen würden, ihn wenigstens, das *Non probatur* in ein glattes *Falsum est* zu verwandeln. Welche Zurückhaltung sich Grisar tatsächlich auferlegt hat, mögen zum Schlusse noch einige Äußerungen katholischer Rezensenten beweisen.

Baden (oben Nr. 4) schreibt: ‚Er läßt in manchen Fällen die gegnerische Auffassung gelten: das geschieht sogar in solchen Fällen, wo mehr das Vertrauen auf die erprobte Historikertreue, als die eigene Einsicht das Fragezeichen vor unserem Geist verstummen läßt.‘ *Tomek* sagt im Wiener ‚*Vaterland*‘ **53)**, nachdem er Luthers Selbstwidersprüche bezüglich seiner Lehre, die Grisar am Ende des zweiten Bandes beleuchtet, hervorgehoben hat: ‚Der katholische Apologet muß also über Luther den Stab brechen. Der Historiker aber würde einen schweren Fehler begehen, wenn er diesen Eifer jetzt schon nachahmen würde; er muß vielmehr auch die guten Seiten ebenso ruhig abwägend anführen. Wie bekannt, ist gerade dieses ein Gegenstand ernsten Bemühens des neuesten Lutherforschers. Die Anführung edler Seiten wird ihm oft schwer gemacht; denn welche Entschuldigung ist es für Luther, wenn er nach der Befreiung Wiens gegen die Türken predigt, da er doch früher seine Hilfe versagt hatte, und wenn er in derselben Predigt gegen die Türken seine Gläubigen tröstet, daß der Teufel in der Türkei nicht so wüte, wie der Teufel daheim, nämlich der Papst (Bd. 2, S. 65)? Was nützt es, an Luther die Eigenschaften eines Deutschen, Arbeitsamkeit, Einfachheit und Gemüt zu rühmen (ebd. S. 68), wenn der wahre Patriotismus fehlt? Wozu behaupten, daß es an vorteilhaften Sätzen über die Ethik nach seinem Glauben nicht fehlt (ebd. S. 167), wenn so viele andere das Gegenteil bezeugen und wenn man hört, daß selbst sein eigenes Haus nicht als Ideal eines deutschen Hauses gelten kann (ebd. S. 178)? Anderseits hat der Verfasser doch wieder mit Recht eine ganze Reihe von Lutherfabeln, die gegen ihn erfunden wurden, abgetan.‘ ‚So ließen sich noch viele Punkte anführen, in denen Grisar um der Wahrheit willen für Luther eintritt, und er tut es gleichgültig dagegen, ob er deshalb gegen Katholiken oder Protestanten oder moderne Rationalisten (zB. S. 9) zu kämpfen hat. Deshalb kann aber nur die engherzigste Kurzsichtigkeit behaupten, der Historiker wolle Luther rein waschen.‘ In einem ähnlichen Sinne läßt sich *Unkel* (oben Nr. 31) vernehmen; nachdem er alle Entschuldigungen Grisars bezüglich der Unwahrheiten in den Aussagen

---

53) Das Vaterland, Wien 13. Okt. 1911.

Digitized by Google

Luthers angeführt, fährt er fort: ,Alles dieses bringt Grisar bei der Beurteilung Luthers in Anschlag. Ist letzterem deshalb bei seinem Werke die *bona fides* zuzubilligen? Wenn er im Interesse seines Lehrsystems den hl. Augustinus fälscht, bald dem Volk, bald den Fürsten schmeichelt, je nachdem er sie für seine Ziele glaubt gebrauchen zu können; wenn er, um Zeit zu gewinnen, seinen Abfall zu verdecken und durch List und absichtliche Täuschung das „Evangelium" zu retten sucht; wenn er unerträgliche Gewissensunruhe durch sein Vorgehen sich zuzieht, so ist jedenfalls schwer anzunehmen, daß er der Gefahr seines Weges sich nicht bewußt gewesen sei. Wie weit indes sein subjektives Verschulden reicht, darüber entscheidet nicht der Historiker', womit auch dieser katholische Rezensent, wie so viele andere, zeigt, daß man auf katholischer Seite das rein konfessionelle Urteil von dem historischen, das allein über Luthers subjektive Persönlichkeit und seine *bona fides* entscheidet, ganz gut auseinander zu halten versteht, jedenfalls besser, als die rationalistisch-konfessionelle Kritik. Namentlich in der Frage nach der Entstehung der neuen Lehre ob Sinnlichkeit usw. rühmt *Unkel* Grisars Methode, der ,in seinem Urteil sich nur durch historische Gründe bestimmen läßt, stets ruhig abwägt, hehutsam, gleichsam tastend voranschreitet, nur wo er festen Boden fühlt, den Fuß aufsetzt und von zwei möglichen Auffassungen immer auch die Luther günstigere gelten läßt.'

,Gegenüber der bisherigen katholischen Auffassung' sagt *Schmidlin* (oben Nr. 1), ,mag Luther manches gewonnen haben, gegenüber der protestantischen hat er aber mindestens ebensoviel verloren, ein Beweis, daß die geschichtliche Wahrheit, wie so oft, auch hier in der Mitte liegt.'

Janssen hat für das Gute, das er geboten, mit der Zeit auch auf protestantischer Seite Anerkennung gefunden; von *Denifle* erklären jetzt schon die Protestanten manches gelernt zu haben, auch für Grisar, dessen Werk auch auf protestantischer Seite schon vielfach aufrichtige Anerkennung gefunden, wird die Zeit kommen, wo auch andere die allzusehr konfessionell gefärbte Brille ablegen und dem Historiker Grisar Gerechtigkeit widerfahren lassen werden **54)**.

München. Peter Sinthern S. J.

---

54) Man vergleiche hierüber die sehr lesenswerten Ausführungen von *G. Hoffmann* in Heliand 3, 1911, S. 19.

Digitized by Google

B. Rezensionen und kürzere Besprechungen von Einzelwerken

Das Lebensprinzip. Ein historischer und systematischer Beitrag zur Naturphilosophie. Von *Dr. Jakob Koschel,* Religions- und Oberlehrer. Mit Begleitwort von *P. E. Wasmann S. J.* Köln, Bachem, 1911. gr. 8. XV + 153 S.

Der Verfasser bietet nach einem einleitenden Teile, der von der Teleologie der Organismen handelt, eine gute Zusammenstellung und Würdigung der verschiedenen Systeme und zwar des älteren Vitalismus, wie ihn zB. *Albert Haller* und *Johann Müller* vertraten, dann der mechanistischen Erklärungsversuche und endlich der vielgestaltigen Hypothesen des Neovitalismus. Im letzten Teile tritt Koschel bestimmt und entschieden für das Lebensprinzip, wie es von Aristoteles und den Scholastikern verteidigt wurde, ein, jedoch so, daß die Wesensformen der Atome im Organismus weiter bestehen würden. Dabei gesteht er offen, daß auch diese Annahme manches unerklärt lasse, zB. wie denn das Lebensprinzip, das die energetischen Prozesse leite, auf dieselben einfließen könne. Dieses Zugeständnis tut aber der Beweisführung keinen Eintrag, da wir ja oft sicher beweisen können, daß etwas statthabe, das Wie aber nicht erklären können.

Mit manchen anderen katholischen Philosophen baut auch K. seine Argumentation zum großen Teile auf der Teleologie des Organischen auf. Doch hat dies seine Schwierigkeiten und so scheinen mir insbesondere seine Auseinandersetzungen, womit er gegen die Mechanisten die Teleologie verteidigt, nicht immer klar zu sein.

Eine Autoteleologie, wie sie die Psychovitalisten behaupten, weist natürlich auch K. als absurd zurück. Mithin bleibt auch für die Organismen nur eine Zweckstrebigkeit im übertragenen Sinne, eine uneigentliche übrig. Und damit beginnen dann verschiedene Unklarheiten, die, wie es scheint, auch von anderen Naturphilosophen gefühlt werden. Vielleicht könnten folgende kurze Bemerkungen zu einer weiteren Klärung anregen.

Die scholastische Naturphilosophie schreibt sowohl der anorganischen als organischen Welt eine teleologisch gerichtete Tätigkeit oder Zweckstrebigkeit im übertragenen Sinne zu. Demnach müßte sich ein Beweis für das Lebensprinzip aus der Teleologie auf eine Eigenart der organischen Zweckstrebigkeit gründen.

Digitized by Google

Die hiefür gebrachten Belege dürften im Wesentlichen folgende sein: 1. Die Prozesse des Organismus, der sich als einheitliches Naturding darstellt, dienen in klarer Weise zur Erhaltung des Individuums und der Art, während von einer selbsterhaltenden oder gar selbstvervollkommnenden Tätigkeit der anorganischen Materie wohl nicht die Rede sein kann. 2. Wäre der Organismus nur eine Maschine, die aus unorganischer Materie und deren Kräften bestünde, so könnte der geordnete Verlauf der Prozesse, der zur Entwicklung und Erhaltung des Organismus führt, absolut nicht erklärt werden. Diese zwei Gründe dürften nun für gewöhnlich als stichhaltige Beweise für die Existenz des Lebensprinzips angesehen werden, aber es ist nicht ersichtlich, inwieweit sie eine Verschiedenheit in der teleologischen Betätigung enthalten sollen. Der erste besagt nur eine Verschiedenheit des *finis cui* und beweist damit die *actio vitalis* als *actio immanens,* allein eine Verschiedenheit im Anstreben des Zieles scheint damit nicht gegeben zu sein.

Der zweite Grund scheint in der Voraussetzung des Autors, daß die Atome unverändert bestehen bleiben, nur folgendes zu sagen: Zur eigenartigen Wirksamkeit der Atome kommt im Organismus noch eine andere wirkende Ursache dazu, das Lebensprinzip. Daß infolge derselben der Vorgang erst ‚teleologisch, zweckmäßig gerichtet‘ ist (S. 128), läßt sich wohl nicht gut behaupten, da ja jeder Vorgang, der durch eine notwendig wirkende Ursache bedingt ist, in der scholastischen Voraussetzung von Gott gewollt und insofern teleologisch ist. Durch die Wirksamkeit des Lebensprinzipes kommt mithin nicht dazu, daß der Vorgang schlechthin gerichtet, sondern, daß er dem Organismus entsprechend gerichtet ist, und mithin beweist auch dieser Grund nur eine Verschiedenheit des Zweckes, nicht aber des Anstrebens des Zweckes.

Der Autor nennt das Leben ‚wesentlich teleologische Selbstbetätigung‘ (S. 148). Vielleicht ist in der Selbstbetätigung ebenso oder noch mehr die Eigenart des Lebens gegeben als in der Teleologie desselben. Den alten Scholastikern scheint die Auffassung des Lebenden als Selbsttätigen im Gegensatz zum Anorganischen als Passivem geläufig gewesen zu sein[1]), auch Neuere und zwar Physiologen, wie zB. *Bunge*[2]), finden in der Aktivität das Leben, und auch die gewöhnliche Auffassung spricht dafür, denn dort redet man von regem Leben, wo man rege Tätigkeit gewahrt. Da nun jedes eigentliche Streben nach einem Ziele und Zwecke auch

[1]) ZB. S. Th. I q. 18 a. 1 ad 3 u. a. 3.

[2]) Physiologie des Menschen² Leipzig 1905 S. 7.

Digitized by Google

eine Tätigkeit ist, so weisen die organischen Wesen durch ihre Aktivität immerhin eine Ähnlichkeit mit den eigentlich strebenden Wesen auf, die den anorganischen Dingen fehlt. Aber es bleibt eine bloße Analogie, wenn man ihnen wegen des gemeinsamen Elementes der Aktivität Ziel- oder Zweckstrebigkeit zuschreibt.

Vielleicht ließe sich also doch das Lebensprinzip in gleicher Weise, wie es K. tut, verteidigen, ohne gerade den schwierigen Begriff einer uneigentlichen teleologischen Tätigkeit zugrunde zu legen.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Unter Mitarbeit von St. Dunin-Borkowski, Joh. P. Kirsch, N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt und F. Tillmann herausgegeben von *Gerhard Esser* und *Joseph Mausbach*. Erster Band. J. Kösel, Kempten-München, 1911. 8°. XX + 803 S. M 6.— (geb. M 7.—).

Eine Apologetik, die zwischen den eigentlichen für Theologen bestimmten Lehrbüchern und den populären kleineren Abhandlungen eine Mitte halten würde und durch Inhalt und Form der wissenschaftlich gebildeten Leserwelt entspräche, herauszugeben, war jedenfalls ein glücklicher Gedanke. Die Aufgabe war bei dem ungeheuren Stoffe, der Menge der vorgebrachten Schwierigkeiten, den Vorurteilen und der teilweise ganz ungenügenden philosophischen Vorbildung unserer Laienkreise, keine geringe. Wie man aus dem ersten Bande der vorliegenden Apologetik schließen kann, ist sie durch dieses Unternehmen vollkommen befriedigend gelöst worden.

Die Verteilung der einzelnen Abhandlungen auf verschiedene Mitarbeiter kann nur gelobt werden. Abgesehen von einigen kleinen Wiederholungen (die geschichtliche Übersicht der philos. Systeme, Monismus, Kants Kritizismus), welche vermieden worden wären, wenn das Ganze ein einziger geschrieben hätte, bringt sie nur Vorteile. Schon die Abwechselung im Stile und in der Darstellungsweise wirkt wohltuend. Dabei konnte jeder Traktat wirklich fachmännisch bearbeitet werden.

Unter dem Titel ‚Die Religion und das moderne Seelenleben' bietet Prof. *Dr. Mausbach* (S. 1—134) eine religiöse Erkenntnistheorie, welche sich bei dem heutigen Skeptizismus und dem Wirrwarr der philosophischen Meinungen immer mehr als eine notwendige Einleitung der eigentlichen Apologetik erweist.

Digitized by Google

In schwungvoller Sprache und glänzender Darstellung wird das Erkenntnisproblem, die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt und der Erkenntnis des Übersinnlichen im Besonderen dargetan, das Wesen der natürlichen und der geoffenbarten Religion, die Beschaffenheit des Glaubens, seine Entstehung, Begründung, seine Geheimnisse und sein Verhältnis zum Denken im Allgemeinen besprochen. Die vornehme Sprache, eine weitherzige und doch ganz korrekte Auffassung der christlichen Wahrheiten, eine taktvolle Annäherung an die moderne Denk- und Ausdrucksweise zeichnen diesen Teil aus und machen ihn für den Zweck der Publikation besonders geeignet.

In dem zweiten Teile (Gott und Welt, S. 135—314) macht uns Prof. Dr. *Esser* mit den verschiedenen Systemen und Arten des Monismus bekannt. Es werden in leichtfließender, konkret anschaulicher Sprache die Gottesbeweise vorgelegt, das Wesen Gottes als des überweltlichen, persönlichen Geistes dargetan, die göttliche Weltschöpfung und Weltregierung, das Wesen des Menschen, die Substantialität, Geistigkeit, Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens bewiesen. Wer einigermaßen den ungeheuren Stoff und die Fülle der hieher gehörigen literarischen Produktion kennt, wird dem Verfasser für die zusammenfassende Darstellung seine Anerkennung nicht versagen.

Gerade die große Fülle des Stoffes mag es verschuldet haben, daß besonders bei den Gottesbeweisen manchmal der eigentliche Beweisgang nicht vollkommen durchsichtig ist. Eine kurze Rekapitulation in mehr syllogistischer Form am Schluße der Beweisführung dürfte sich deshalb empfehlen. Daß die bekannten Einwürfe Kants gegen den kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis nicht angeführt werden, mag seine Ursache darin haben, daß sie schon in dem Vorhergehenden ihre teilweise Widerlegung fanden.

Natur und Übernatur ist die Überschrift des folgenden Teiles (S. 315—476), welcher Prof. Dr. *Jos. Pohle* zum Verfasser hat. Mit gewohnter Schärfe und Klarheit werden vom Verf. die Begriffe des Natürlichen, des Übernatürlichen, der Offenbarung präzisiert; im Weiteren dann die Möglichkeit, Erkennbarkeit, Notwendigkeit der Offenbarung und ihre Kriterien besprochen. Selbstverständlich werden hier vor allem die modernen Theorien des Immanentismus eingehend behandelt und widerlegt. Neues auch für einen Fachmann bietet besonders das Kapitel von der ‚Vereinbarkeit der Offenbarung mit den Entwickelungsgesetzen der Menschheit‘ (S. 376 ff).

Der Verf. scheint (S. 417) solche Fälle des Hellsehens und des Vorgesichtes, welche sich nicht natürlich erklären lassen, dem dämo-

Digitized by Google

nischen Einflusse zuzuschreiben, was doch zu dem Charakter der Vorfälle weniger passt. — Eine unliebsame Störung wird in diesem Teile dadurch verursacht, daß S. 449 ff die Anmerkungen 106, 107 im Texte fehlen, und infolgedessen alle folgenden Noten falsch numeriert sind.

In dem vierten Teile (Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes. S. 477—631, von Prof. *P. W. Schmidt S. V. D.*) wird die Möglichkeit und die Tatsache der Uroffenbarung bewiesen und ihre Übereinstimmung mit den Resultaten der Wissenschaften gezeigt. Vor allem hebt der Verf. hervor, wie der biblische Bericht an Hoheit und Tiefe der Auffassung alles hinter sich läßt, was etwa andere Völker in ihren Mythen aufzuweisen haben. Der eigentlich exegetische Teil über die biblische Erzählung von der Uroffenbarung ist ziemlich knapp gehalten; dafür entschädigt uns aber reich die ausführliche Sachkritik des Berichtes, welche sich auf die Resultate der Prähistorik, Anthropologie, der Ethnologie und anderer hieher gehörigen Wissenschaften stützt. Einige Ausführungen des gelehrten Verfassers, wie zB. von den Pygmäen als den ersten Menschen, von der natürlichen ‚Genialität' des ersten Menschen, von dem Ursprunge der Sprache, weiter die Erklärung der Erzählung von der Zuführung der Tiere im Paradiese u. a. übersteigen freilich nicht den Wert einer geistreichen Hypothese.

Die Berichte der Bibel mit den Forschungen der Naturwissenschaften in Einklang zu bringen, ist jedenfalls ein lobenswertes Bestreben, freilich liegt auch die Gefahr nahe, daß man geneigt wird, allzu leicht die (nichtdogmatischen) Schrifttexte im Sinne einer vorherrschenden oder liebgewonnenen Hypothese umzudeuten. Was insbesondere die Evolutionstheorie in ihrer Anwendung auf den Menschen anbelangt, so scheint die bloße ‚Neigung aller hierhin gehörigen Fachgelehrten diese Frage im Sinne des Entwicklungsgedankens zu bejahen' (S. 438), keineswegs Grund genug zu sein um die bisherige Erklärung der betr. Bibelstellen nicht mehr direkt zu vertreten. Wenn es auch wahr ist, daß die Erklärung der sog. profanen Schrifttexte die Resultate der Wissenschaften zu berücksichtigen hat, so gibt es auch umgekehrt in diesen Texten einen *sensus obvius,* welcher eventuell der Wissenschaft als Richtschnur dienen kann.

Mit einer übersichtlichen Abhandlung über die Religion des alten Testamentes aus der Feder des Prof. Dr. *N. Peters* (S. 633—803) schließt der erste Band dieser großangelegten Apologetik. Es wird hier der großartige Plan Gottes in der Offenbarung des A. T. gezeigt, weiter die Auserwählung des Volkes Israel, seine Erziehung durch Jahve, das Wesen der alttest. Religion und ihre Erhabenheit und Einzigartigkeit unter den Religionen

Digitized by Google

des alten Orients. Unter anderem wird ausgeführt, wie die alttestamentliche Religion trotz des äußeren Partikularismus und dem entwickelten Sinne für das Volksganze eine allmähliche Entwickelung zum Universalismus zeigt und auch den einzelnen Menschen nicht übersieht. — Mancher dürfte hier vielleicht einen kurzen Beweis der Authentizität und der Glaubwürdigkeit der Schriften des A. T. vermissen, weil er allgemein in den Rahmen einer Apologetik aufgenommen wird.

Wenn der Verf. um ein allgemeines Prinzip zur Lösung der in den Erzählungen des A. T. vorkommenden Schwierigkeiten anzudeuten, öfters darauf verweist, daß ‚in den erzählenden Büchern des A. T. alte Volkserzählungen verarbeitet sind' (S. 663 u. a.), ‚daß einzelne formale Elemente der Genesiserzählung sogar in der Mythologie des alten Orients wurzeln' (S. 668), ‚daß manche Einzelheiten als der retrospektiven Betrachtungs- und Darstellungsweise der antik denkenden und darstellenden Schriftsteller angehörig' aufzufassen seien (S. 677), so wäre auch die Schwierigkeit, wie dieses mit der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der Schrift zu vereinbaren ist, zu lösen. Es überrascht, aus dem Munde eines Gelehrten, welchem der jetzige Stand der Kontroverse nicht unbekannt ist, die etwas gewagte und in einem für breite Öffentlichkeit bestimmten apologetischen Werke vielleicht weniger angebrachte Behauptung zu hören, daß auf ‚dieser Basis' (d. h. der sog. freieren exeg. Schule) ‚allein heute das heilige Buch mit dem neuen Wissen versöhnt werden kann' (S. 759).

Das vorliegende Werk gehört zu den Büchern, welche man nicht gerne weglegt, bevor man sie nicht ganz gelesen, und zu welchen man dann wieder recht oft und gerne zurückkehrt. Es ist vor allem die Macht der behandelten Wahrheiten selbst, welche in logischer Ordnung zu einem einheitlichen Gebäude zusammengefügt, einen gewaltigen Eindruck machen müssen. Die durchsichtige Darstellung und die schöne Sprache trägt das Ihrige bei. Indem sich das Werk ganz und gar auf den Boden der traditionellen Apologetik stellt, kommt es doch dem modernen Menschen durch Anpassung an die moderne Ausdrucksweise, durch Berücksichtigung der zeitgemäßen Fragen und Schwierigkeiten entgegen. Die Vermeidung der rein theologischen, resp. scholastischen Terminologie, die Auslassung des rein wissenschaftlichen Apparates (alle Anmerkungen werden immer am Schlusse des betr. Teiles angereiht) macht die Benützung den Nichttheologen leichter und angenehmer. Eine ‚leichte' Lektüre in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes ist es freilich nicht; die Liebe zum Studium, aufrichtiges Streben nach Wahrheit und ein gewisser Grad philosophischer Bildung wird vorausgesetzt. — Es ist mit den Herausgebern zu

Digitized by Google

hoffen, daß das Werk in den Kreisen der gebildeten Katholiken, für welche es vor allem bestimmt ist, eine freundliche Aufnahme finden und reiche Früchte tragen wird.

Es sei nur noch auf den billigen Preis des Buches verwiesen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht von *Joseph Pohle*. 5. Auflage. I. Band (XXII und 590 S.) M 7.80 und II. Band (XII und 635 S.). M 7.20. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1911 u. 1912. (Wissenschaftliche Handbibliothek. Erste Reihe. Theologische Lehrbücher. XX und XXI).

Das vorliegende Lehrbuch, das nur die spezielle Dogmatik, mit Ausschluß der Fundamentaltheologie behandelt, umfaßt im ganzen drei Bände. Der erste enthält drei Bücher: die allgemeine Gotteslehre, die Trinitätslehre und die Schöpfungslehre; der zweite zwei: Erlösungslehre und Gnadenlehre; der dritte Band, dessen Neuauflage sich noch unter der Presse befindet, bringt die Sakramentenlehre und die Eschatologie.

Schon die erste Auflage, die in den Jahren 1902—1905 erschien, wurde allgemein von der Kritik als eine hervorragende Leistung bezeichnet[1]). Seitdem hat das Werk nach Inhalt und Form mehrfache Erweiterungen und Verbesserungen erfahren. Jedem Bande wurde ein ausführliches alphabetisches Namen- und Sachregister beigegeben. Sämtliche Bibelzitate sind auf ihre Richtigkeit sorgfältig nachgeprüft worden. *Denzingers* Enchiridion symbolorum etc. wird jetzt nur mehr nach der letzten, durch *P. Bannwart S. J.* besorgten Ausgabe zitiert. Überall ist die neueste Literatur nach Gebühr benützt und angeführt worden. Endlich hat auch die äußere Ausstattung durch die Anwendung eines deutlicheren Druckes nicht wenig gewonnen.

So liegt denn ein Lehrbuch von hoher Vollendung vor uns. Es empfiehlt sich zunächst durch die Solidität der Doktrin. Der Verfasser weiß stets die goldene Mitte einzuhalten. Er hütet sich einerseits vor allzu gewagten Behauptungen, die als ein Abweichen vom streng kirchlichen Standpunkt erscheinen könnten; andererseits macht er auch einer ungesunden Frömmigkeit keine Zugeständnisse, sondern tritt undogmatischen Übertreibungen, zB. in

[1]) Vgl. in dieser Zeitschrift Jahrgang 1904 S. 345 ff u. 1906 S. 320 ff.



der Mariologie, furchtlos entgegen. Dazu kommt die vornehme Objektivität bei Behandlung von Kontroversen und das liebenswürdige Bestreben, den Vertretern der verschiedenen theologischen Schulen und entgegengesetzten Lehrmeinungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So steht der Verfasser ganz entschieden für das molinistische Gnadensystem ein, spendet aber auch dem thomistischen des *Bañez* (II. Bd. S. 495 f) und dem ‚synkretistischen' des hl. Alfons v. Liguori (S. 518) hohes Lob. Ein weiterer Vorzug des Werkes ist die scholastische Methode, die darin zur Verwendung kommt. Ausgehend von der Überzeugung, daß die philosophische Erfassung und Durchdringung der Glaubenslehre ‚Rückgrat und Mark aller echten Theologie bildet' (I. Band, S. X), hat P. auf scharfe Abgrenzung der Begriffe, auf genaue Formulierung der einzelnen Lehrsätze (Thesen) und Angabe ihres theologischen Gewißheitsgrades, sowie auf gründliche Beweisführung die größte Sorgfalt verwendet; in letzter Hinsicht wurden natürlich außer den positiven Argumenten aus Schrift und Tradition auch die inneren Gründe, die sog. *rationes theologicae* eingehend dargelegt. Ebenso ist weiterhin bei der Gruppierung des gesamten Stoffes auf ‚die Aufdeckung der Zusammenhänge, die Entfaltung und Auseinanderlegung der Inhalte, die messende Vergleichung der Sätze aneinander und mit dem Ganzen, endlich die systematische Ineinanderordnung der Teile zu einer harmonischen . . . Einheit' (I. Bd., S. X) ein besonderes Augenmerk gerichtet worden: lauter Eigenschaften, die das Lehrbuch ‚für akademische Vorlesungen' in hohem Maße geeignet machen. Den Hauptvorzug aber, der gewiß am meisten zu seiner weiten Verbreitung mit beigetragen hat, verdankt das Werk der eminenten Darstellungskunst, die dem Verfasser eigen ist. Er versteht es meisterhaft, durch gelegentlich eingestreute historische Notizen[1]), durch geistreiche Gedanken, originelle Vergleiche und packende Ausdrücke den Leser zu fesseln. Namentlich bei der Darlegung der Kontroversen fühlt man sich sofort auf den Kampfplatz mitten zwischen die streitenden Parteien versetzt, so daß man mit Interesse, ja mit Spannung dem Ausgang entgegensieht. Diese stilistische Vollendung macht das Lehrbuch sehr empfehlenswert ‚zum Selbstunterricht' für gebildete

---

[1]) Wenn jedoch Bd. I S. 332 f behauptet wird, der siegende Halbmond sei ‚gerade am Pfingstfest 1453' in Konstantinopel eingezogen, so beruht dies wohl auf einem Irrtum. Als Tag der Eroberung wird allgemein der 29. Mai angegeben. Da aber der Pfingstsonntag in jenem Jahre am 20. Mai gefeiert wurde, fiel der Tag der Erstürmung weder auf das Hauptfest noch in dessen Oktav.

Digitized by Google

Laien, denen es um ein tieferes Verständnis der Wahrheiten unserer hl. Religion zu tun ist. Möchte sich darum der Herr Verfasser, der ja bereits in früheren Jahren an der katholischen Universität in Washington die Apologie vorgetragen, dazu entschließen, den vorliegenden drei Bänden der speziellen Dogmatik noch die Fundamentaltheologie als vierten Band beizufügen! Dann wäre ein Werk vorhanden, das nicht nur unter Fachgelehrten und Studierenden, sondern in den weitesten Leserkreisen Verbreitung und Anklang fände.

Innsbruck. Josef Oberhammer S. J.

1. **Les Étapes du rationalisme** dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ par *L.-C. Fillion*, prêtre de St.-Sulpice, consulteur de la commission biblique, professeur honoraire à l'institut catholique de Paris. Paris, P. Lethielleux. VI u. 364 (Fr 3.50).

2. **Les Miracles de N. S. Jésus-Christ** par *L.-Cl. Fillion*, prêtre de St-Sulpice etc. Paris (VIe), P. Lethielleux. Tome I. Étude d'ensemble XI u. 191 (Fr 2). -- Tome II. Les miracles de Jésus étudiés isolément. II u. 416 (Fr 4).

1. Als Arthur *Drews* im Jahre 1909 in seiner Schrift ‚*Die Christusmythe*' den bemitleidenswerten Mut fand, wie ehedem *Kalthoff*, die reale geschichtliche Existenz Christi in Frage zu ziehen, ging ein Sturm der Entrüstung nicht nur durch jene protestantischen Gemüter, denen Christus überhaupt noch etwas galt, sondern auch durch die rationalistischen Theologenschulen, die selbst von ihrer Seite ihr möglichstes getan, den Glauben an Christus zu unterwühlen und abzutun. Man nannte Drews einen ‚*unberufenen Dilettanten*', man schimpfte weidlich über die ‚*frechen Ausfälle eines krassen Dilettantismus*', ließ ‚*die Unkenntnis und die Mißdeutungen gegen Himmel schreien*', oder schämte sich im Namen der deutschen Wissenschaft, die lange brauchen werde, bis sie diesen Schandflecken abgewaschen habe. Und doch war Drews nur das enfant terrible einer weitverzweigten rationalistischen Richtung, wie sie in der Evangelien- und Leben-Jesu-Forschung (richtiger: Bekämpfung) seit einigen Dezennien in größerem Umfange Platz gegriffen hat. *Jensen*, einer von Drews' Sekundanten im entbrennenden Streit, ‚wagt es zu glauben, daß seine Stellung zu diesen Dingen und sogar zur Mythologie des Christentums im Prinzip nicht allzu verschieden ist von der vieler oder mancher

Digitized by Google

evangelischer Geistlichen und Theologieprofessoren'. So unrecht hatte der Mann nicht; das wird dem ohne weiteres klar, der das an erster Stelle oben angeführte Buch *Fillions* aufmerksam durchliest, worin uns eben der Verlauf und Werdegang des Rationalismus in seinem Verhalten gegen die Evangelien und das Leben unseres Herrn dargelegt wird.

Schon früher hatte sich der Verfasser mit diesen Gegenständen beschäftigt und in den Jahren 1909 und 1910 in der *Revue du clergé français* hierüber eine Reihe von Artikeln veröffentlicht; diese brauchte er nur zu sammeln, zu überarbeiten und weiter auszugestalten, und das vorliegende Buch war entstanden. Er redet darin von *Étapes,* die die Entwickelung des Rationalismus in der angeregten Frage eingehalten habe; was er damit sagen will, erklärt er uns selber im Vorworte S. II: ,Certes, ce n'est pas sans hésitations, sans arrêts temporaires et même sans mouvements de recul; néanmoins, dans l'ensemble, la progression a été constante, car les mauvaises idées, une fois lancées, ressemblent aux ouragans dévastateurs qui ne savent pas revenir en arrière, d'autant mieux que les passions, toujours en éveil, s'en emparent aussitôt, pour les conduire fatalement à leurs conséquences les plus déraisonnables et les plus désastreuses'. In diesem Sinne führt er uns von Reimarus zu Paulus, von Paulus zu Strauß, von diesem zu Baur, dem Begründer der Tübinger Schule. Während sich aber bisher die einzelnen Etappen an ebensoviele typische Namen und Einzelpersönlichkeiten heften, hört dies für die Folgezeit auf. Man fühlte zu sehr, daß einzelne Momente *(Betrug, Mythe, Tendenz)* nicht genügten, um der Vernunft und den Tatsachen gerecht zu werden; so hielt man es für zuträglicher, alle Register einzustellen und sie nach Bedarf und Laune spielen zu lassen. Diese Etappe (die fünfte in der Ordnung) begreift Fillion unter dem Namen Eklektizismus, der sozusagen mit jedem Tage neue Kombinationen der alten Elemente bringt und einen Wust von Literatur zutage fördert, der nachgerade Grauen erregen könnte (S. IV).

Naturgemäß erheischt die Schilderung gerade des Eklektizismus und seiner Entfaltung eine eingehendere Behandlung. Um sich die Sache zu erleichtern, betrachtet der Verf. die Bestrebungen dieser Richtung unter einem dreifachen Gesichtspunkt: in ihrem literarkritischen Verhalten gegen die Quellen, in der grundsätzlichen Auffassung der historischen Persönlichkeit Jesu, in ihrer Einschätzung der Beziehungen zwischen Urchristentum und dem damaligen Judentum. Überall, besonders aber in der Behandlung der ersten Teilfrage (136—180) erscheint als Grund-,Voraussetzung' unserer Rationalisten, was F. S. 257 notiert: ,Messieurs les ratio-

Digitized by Google

nalistes commencent par se créer un système religieux tout personnel [mit Ausschluß alles Übernatürlichen, aller Wunder, aller Prophetie]; puis ils l'appliquent aux évangiles à la manière de Procruste, en retranchant ce qui leur déplaît'. So allein erklärt sich auch die schmähliche Behandlung, wie sie von jener Seite unseren hl. Büchern zu teil wird, ,die weder vorher noch gleichzeitig noch nachher etwas ähnliches gesehen' (S. 141).

Das Resultat der rationalistischen Zerstörungswut charakterisiert F. S. 179 mit den Worten: ,M. Harnack a écrit cette phrase: L'histoire de la critique des Actes (des apôtres) est une déplorable histoire. Nous sommes en droit d'affirmer que l'histoire de la critique littéraire des évangiles a été pire encore. Qui, comme nous l'a dit M. Furrer, on a remué toutes les pierres, mais on ne les a pas remises en place; l'atelier où ont eu lieu tant de manipulations est très vaste, mais c'est un atelier de démolitions'. Auf Grund einiger weniger Trümmer, die ihre wahnwitzige Kritik noch verschont, bemühen sie sich nun, das Charakterbild von ihrem ,historischen' Jesus zu zeichnen: was für eine Mißgestalt das werden mag? Gott kann er nicht sein; dies wäre ja in sich schon etwas Übernatürliches? also ein Mensch, zunächst noch der vollkommenste Mensch ohne Fehl und Makel; bald aber will man auch an ihm gewisse Schwächen entdecken, Unvollkommenheiten zuerst in Bezug auf das Wissen, dann auch Gebrechen in seiner moralischen Betätigung; schließlich übergibt man ihn dem Psychiater zur Behandlung. Trotzdem wollen sie noch ,Christen' sein und bleiben; denn für ihre Religiosität ist ihnen der Glaube an Jesus und selbst an seine Existenz äußerst überflüssig. Davon erzählt uns F. S. 181—271.

Die Erörterung des dritten Punktes, mit dem sich der rationalistische Eklektizismus beschäftigt, der Beziehungen zwischen dem erstehenden Christentum und dem Judentum (S. 272—295), führt die Betrachtung fast unvermerkt auf die sechste und letzte Etappe der Entwickelung, die F. unterscheidet: auf die Stufe des Evolutionismus oder Synkretismus mit allen seinen Schattierungen. Er sieht das Christentum erstehen aus den Anschauungen jüdischer Apokalyptik, sich bereichern an den Lehren der griechischen Philosophie und schließlich aus allen möglichen religiösen Bekenntnissen und Systemen zusammenraffen, um sich damit zu schmücken. Von hier bis zur vollen Leugnung Christi ist wahrhaftig nur mehr ein Schritt: die Prinzipien und der Anstoß, den Schritt zu tun, sind bereits vollauf gegeben. ,Dem Kampf um die Existenz Christi' widmet Fillion ein letztes Kapitel, das endet mit der widerlichsten Episode des ganzen Verlaufes, dem Berliner Religionsgespräch.

Digitized by Google

Die vom Verfasser geleistete Arbeit ist enorm; mit großer Sorgfalt registriert und charakterisiert er die jeweils wichtigeren Erscheinungen und die um dieselben entstehende Bewegung, den Kreis der Nachbeter und den Wellenschlag, den sie in der Literatur hervorgerufen haben. Mit sicherem Urteil führt er seinen Leser in das Wogen und Treiben der Geister um die geheiligte Person unseres Erlösers. Wir verstehen es aber auch, wenn er gesteht, wie peinlich es für ihn gewesen, all die Albernheiten, Ungeheuerlichkeiten, Lästerungen und Ausbrüche eines infernalen Hasses gegen den Heiligsten zu durchmustern und schließlich mit eigener Feder darüber zu referieren. Es mußte eben sein; und er verstand es sich zu trösten durch den Hinblick auf den Nutzen, den seine Arbeit notwendig hervorbringen mußte, nicht sowohl direkt, als vielmehr indirekt: jeder billig denkende Mensch kann es nun mit eigenen Ohren vernehmen, das Verhör, das der moderne Unglaube wie einst Kaiphas veranstaltete, die Zeugen, die er aus der ganzen Welt zusammenruft, um Christus und seine göttliche Stiftung zu diskreditieren. ‚Et convenientia testimonia non erant‘.

2. Alle Welt, die ungläubige nicht minder wie die gläubige, kommt darin überein, daß den Wundern Christi für die Bezeugung der Göttlichkeit und Wahrheit unserer Religion die allergrößte Bedeutung zukommt. ‚Qui veut chasser les prêtres de l'Église, doit l'abord chasser les miracles de la religion‘, so zitiert *Fillion* die bekannten Worte, die der zynische Haß eines Strauß gegen Christus und seine Religion geprägt hat (I 178). Jesus selbst hat in der Wertung seiner Wunder das beste Beispiel gegeben — F. handelt davon in einem eigenen Kapitel (I 164 ff); und seit jener Zeit haben alle Apologeten des christlichen Glaubens das stärkste Bollwerk für dessen Begründung hier wiedergefunden. Erst in der allerletzten Zeit hat sich auch in der katholischen Theologie eine Richtung gebildet, die die Bedeutung der Wunder herabzudrücken und sich mehr auf die inneren Kriterien der Offenbarung zurückzuziehen sucht. Diesen Bestrebungen gegenüber bedeutet es einen glücklichen Griff, daß sich ein Altmeister katholischer Exegese wie Fillion daran gemacht hat, in einer weitausgreifenden Monographie die Wunderwerke Jesu vom apologetischen wie vom exegetischen Standpunkt aus wieder einmal eingehend zu prüfen und ins rechte Licht zu rücken; er tat dies in dem oben bezeichneten doppelbändigen Werke *Les miracles de N. S. J.-Christ.*

Im *ersten* Bändchen bringt er die mehr allgemeinen rein apologetischen Vorfragen zur Behandlung, die zwar jedem katho-

Digitized by Google

lischen Apologeten geläufig sind, deren klare und übersichtliche Darstellung aber alle Anerkennung verdient. Der Reihe nach handelt er über die Notwendigkeit der Wunder Jesu, ihre Existenz im allgemeinen, ihre Benennung, Zahl und Klassifikation, über die Glaubwürdigkeit auf Grund der evangelischen Berichte, über die Einwendungen und Schwierigkeiten gegen dieselben, besonders aus der neueren Zeit. Zum Schlusse betrachtet er ihre Beweiskraft, womit das erste kleinere Bändchen endet.

Im *zweiten* Bändchen widmet er die gleiche Aufmerksamkeit den einzelnen Klassen der Wunder, deren er fünf unterscheidet. ‚Wir haben unsern Herrn bewundert' — so führt er selbst ‚die Hierarchie der Wunder' ein, da er anhebt über die Totenerweckungen zu sprechen (II 335) — ‚wo er der *unbelebten Natur* Befehle erteilt, wo er den *Krankheiten* gebietet, den *widerstrebenden Willen* seiner Feinde überwindet, die *Dämonen* bezwingt: noch wunderbarer muß er uns erscheinen, wenn wir ihn *den Tod selbst* bezwingen sehen'. Dann werden zunächst die allgemeinen Gesichtspunkte auf die einzelnen Klassen im besonderen angewendet. Aufzählung der einzelnen Wunder in jeder Klasse, ihre Bezeugung in den Evangelien, ihre besonderen Eigenschaften und Beweiskraft, die einschlägigen Einwendungen der Rationalisten: an diesen Gesichtspunkten orientiert sich die Behandlung der Klassen als solcher. Zur Einzelexegese herabsteigend, führt er uns dann bei jedem einzelnen Wunder die Begleitumstände, den Verlauf der Handlung, die rationalistische Auseinandersetzung mit dem Berichte des Evangeliums vor Augen.

Man könnte denken, daß die einförmige Wiederkehr derselben Gedanken etwas widerwärtig anmuten müsse. Dem ist nicht so: der Stoff selbst in seiner Mannigfaltigkeit belebt das Schema und läßt die Langeweile nicht aufkommen. Das Einzige, was den Leser hier stoßen könnte, sind wohl die ewig gleichen Albernheiten alter und neuer Rationalisten, mit denen sie den wunderbaren Charakter der einzelnen Ereignisse oder diese selbst hinweg zu interpretieren versuchen. ‚Néanmoins', so meint hiezu der Verfasser (II 27), ‚le temps ne sera pas perdu, si ce résumé des explications rationalistes contribue à fortifier dans quelques esprits la foi au divin thaumaturge et aux évangiles qui racontent ses oeuvres de puissance'.

Es ist wahr, der Gelehrte von Fach wird hier kaum etwas Neues zu hören bekommen; doch ist auch für ihn die nahezu vollständige Zusammenstellung alles Wissenswerten über den vorliegenden Gegenstand von großem Interesse; der Laie aber erfährt in der klaren und präzisen Darlegung unseres Verfassers eine in unserer für den Glauben so gefährlichen Zeit doppelt schätzbare

Digitized by Google

Belehrung. Wer den durchaus interessanten Ausführungen bis zu Ende folgt, kann sich aus eigener Erfahrung überzeugen, wie wahr die Bemerkung ist, die *Fillion* am Ende des ersten Bandes macht: ,Ces miracles, les libres-penseurs de toutes les écoles, par quelque dénomination qu'ils se désignent, les rejettent avec dédain, pour toutes sortes de prétendues raisons: au nom de la science, au nom de la philosophie, au nom de la nature, au nom de l'histoire, au nom de la religion elle-même. Mais ils ont beau protester; les miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ défient toutes les attaques, et ils résisteront aux sophismes du XXe siècle, comme ils ont survécu aux blasphèmes des Juifs et des païens, aux faux arguments de tous les rationalistes qui se sont succédé depuis trois cents ans' (I 179).

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

La résurrection de Jésus-Christ — Les miracles évangéliques. Conferences apologétiques données aux facultés catholiques de Lyon par MM. *Jacquier* et *Bourchany,* professeurs de théologie aux mêmes facultés. Paris, librairie V. Lecoffre, J. Gabalda & Cie. 1911. S. XXI und 312.

Es sind zwei Reihen von akademischen Vorträgen, die uns das vorliegende Buch darbietet: in vier Vorträgen handelt Prof. *Jacquier* von der Auferstehung des Herrn, in ebensovielen Prof. *Bourchany* über die Wunder des Evangeliums mehr im allgemeinen.

Die erste Reihe beginnt mit einem Vortrag, der uns zunächst über den Stand der Frage, vorab den rationalistischen Gegnern der Auferstehung Christi gegenüber, unterrichtet. In vier Richtlinien wird der Widerspruch des modernen Unglaubens charakterisiert: ,1. Die Wiederbelebung eines entseelten Körpers ist unmöglich, weil sie im Widerspruch steht mit den Gesetzen der Natur; 2. eine historisch-kritische Untersuchung der einschlägigen Dokumente zeigt, daß die Tatsache der Auferstehung geschichtlich nicht erwiesen ist, da die Berichte sich widersprechen; was wir dort lesen, bekundet lediglich den Glauben der Jünger Jesu, der sich in ihnen auf Grund subjektiver Phantasievorstellungen bildete; 3. die Auferstehungsberichte sind Umbildungen babylonischer oder ägyptischer Mythen oder Legenden; 4. die Jünger hatten nur die Erscheinung des sogenannten Astralkörpers Jesu.' Mit Recht läßt der Verfasser den ersten, dritten und vierten Punkt ohne jegliche Diskussion zur Seite; denn wo es sich um histo-

Digitized by Google

rische Tatsachen handelt, rechnet man nicht mit metaphysischen Voraussetzungen, die man ohne Absurdität nicht behaupten kann, oder willkürlichen Hypothesen, für die man auch nicht einmal den Schein eines Beweises erbringt.

Damit ist aber auch der Gang der Konferenzen gegeben: die erste hat im weiteren Verlaufe den historischen Wert der Quellen zu untersuchen; die zweite bringt auf Grund der Berichte und mit stetem Ausblick auf scheinbare Widersprüche den ersten Hauptgrund für die Wahrheit der Auferstehung, nämlich das leere Grab; die dritte ein anderes Beweismoment, den felsenfesten Glauben der Apostel an die reelle Auferstehung ihres Meisters auf Grund objektiver Erscheinungen. Der vierte und wohl auch gelungenste Vortrag endlich unterzieht die negativen Systeme der Rationalisten unserer Tage einer eingehenden Kritik; zur Besprechung kommen vor allem die Visionstheorie und die Hypothese der mythischen oder legendarischen Ausgestaltung. Besondere Berücksichtigung findet hier sowohl, wie auch schon im dritten Vortrag die Lehre des hl. Paulus, von dem unsere modernen Rationalisten so gerne einige übelverstandene Redensarten in ihrem Sinne mißbrauchen.

Wo sich *Jacquier* (S. 9 ff) mit dem historischen Werte unserer Quellen beschäftigt, gibt er uns auch seine Anschauung über die Entstehung unserer Evangelien: er vertritt dort die Theorie der ‚fliegenden Blätter‘ (péricopes réunies en paquets), wie sie unter den Katholiken Frankreichs vornehmlich Bischof *Le Camus* eingebürgert hat, und setzt sich im weiteren Verlauf selbst für die Priorität des Markusevangeliums vor dem Matthäusevangelium ein. Nach dem Erlasse der Bibelkommission vom 11. Juni 1911 dürfte der Verfasser diese Ansicht vielleicht selbst nicht mehr aufrecht halten.

Recht interessant ist der Parallelvortrag der zweiten Reihe, in dem *Bourchany* seinerseits die Zuverlässigkeit der evangelischen Berichte inbezug auf die Wunder erhärtet, ganz vortrefflich aber seine Beleuchtung des kritischen Apriorismus unserer Rationalisten. ‚Sans doute‘, so führt er aus S. 134, ‚ces critiques et tant d'autres sont loin de tout accepter de nos Livres saints. Leurs écrits sont même une démolition, bien plus qu' une construction d' histoire positive. Cependant, à y regarder de près, la démolition ne porte guère que sur les points spéciaux . . . Que l'on étudie les cas particuliers: presque toujours, s'il s'agit d'un fait, le fait est miraculeux, s'il s'agit d'un enseignement, il formule d'une manière plus ou moins explicite l'un de ces dogmes qui sont entrés dans la doctrine de foi de l'Eglise . . . Ainsi c'est toujours le surnaturel que l'on bannit de l'Evangile historique. Nous ne sommes plus en

Digitized by Google

critique, nous sommes en métaphysique; ce n'est plus le témoignage qui est la loi de la vérité historique, c'est un axiome de philosophie: le surnaturel est impossible.'

In seinem zweiten Vortrag zeigt *Bourchany,* daß jede natürliche Erklärung der evangelischen Wunderberichte das Evangelium selbst verläßt und fälscht, und weist dann in einer glänzenden Ausführung die Annahme zurück, als ob Jesus Christus verborgene Naturkräfte zu seiner Verfügung gehabt. Eine weitere Konferenz bringt die apologetische Beweiskraft der Wunder zur Darstellung.

Mit feinem apologetischen Gefühl hat der Verfasser erfaßt, daß die Apologie der Wunder Christi ihre letzte Vollendung gewinnt in der Betrachtung der eminenten Heiligkeit unseres Erlösers; von ihr spricht er darum in der Schlußkonferenz. Sie ist es, die schließlich die Wundertätigkeit Jesu mit der höchsten Weihe umgibt, so daß jede Falschheit und jede Einmischung widergöttlicher Elemente ausgeschlossen erscheint.

Die feinsinnigen und geistreichen Konferenzen, die durchgehends den springenden Punkt richtig erfassen und ziemlich allseitig und erschöpfend beleuchten, sind aller Empfehlung wert. Um den Lesern das Verständnis der Vorträge über die Auferstehung Christi zu erleichtern, sind die Berichte der vier Evangelien über den Tod, die Begräbnis, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn in synoptischer Form vorausgeschickt (VI—XXI); ein eingehenderes, mehr detailliertes Inhaltsverzeichnis wäre zu wünschen und würde die Benützung und Verwendbarkeit des dargebotenen Materials sehr erleichtern.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Leben des heiligen Athanasius des Großen. Von Dr. *Friedrich Lauchert,* Köln, Heinrich Theissing, 1911, S. VIII, 162.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wendet sich die Forschung unverkennbar mit erhöhtem Interesse dem Studium der ersten christlichen Jahrhunderte zu. Gelehrte der verschiedensten Nationen haben nach dieser Richtung ihre Tätigkeit entfaltet und der Rationalismus bemüht sich eifrig, aus den dem irdischen Lebensgange des Welterlösers nahen Zeiten Material für seine Zwecke zu sammeln.

Es ist daher in hohem Grade zu begrüßen, wenn entschieden katholische Forscher einzelne hervorragende Persönlichkeiten der alten Kirchengeschichte scharf umrissen ze nen und den

Digitized by Google

alle Kräfte des Geistes anspannenden Kampf schildern, ‚in welchem sich die kirchlichen Theologen vor die Aufgabe gestellt sahen, das Dogma wissenschaftlich zu begründen und gegen die Häresie abzugrenzen‘ (S. 2).

Lauchert, der sich seit mehr als 20 Jahren besonders dem Studium des hl. Athanasius gewidmet hat, besitzt alle Eigenschaften, uns der größten einen zu schildern. Er hat überall aus den Quellen geschöpft, aber auch mit großem Fleiße die einschlägigen darstellenden Publikationen durchforscht. Gern gedenkt der überaus bescheidene Verfasser der Werke *Möhlers* und *Hergenröthers.* Mit großer Gewissenhaftigkeit prüft er abweichende Ansichten, so S. 152[138] die Frage betreffs des Jahres der Synode von Sardica. *Lauchert* entscheidet sich nach der Angabe des Vorberichts der Festbriefe für den Herbst 343. *Gustav Krüger* läßt in der Encyclopaedia Britannica II[11] (1911) 826 die Frage zwischen 342 und 343 unentschieden.

Von der Jugendzeit des hl. Athanasius ist wenig bekannt. Die hübschen legendarischen Erzählungen aus seiner Kindheit weist L. als chronologisch unhaltbar ab. Als Geburtsjahr wird annäherungsweise 295 angegeben, als Geburtsstadt mit Wahrscheinlichkeit Alexandrien. Man kennt nicht einmal die Namen seiner christlichen Eltern griechischer Abstammung. Athanasius hat eine sorgfältige Schulung genossen, seine Schriften verraten gründliche rhetorische Ausbildung, Vertrautheit mit Plato und der griechischen Literatur. Gregor von Nazianz rühmt vor allem des Kirchenlehrers Kenntnis der heiligen Schrift und versichert, er habe jedes Buch des Alten und des Neuen Testamentes ‚so durchbetrachtet, wie das ein anderer nicht mit einem einzigen tut‘ (S. 4).

Vor den Ausbruch der arianischen Wirren fällt seine erste Schrift, die aus den beiden Traktaten ‚Gegen die Heiden‘ und ‚Von der Menschwerdung des Sohnes Gottes‘ besteht. Dieses Werk, ‚die geistvollste und tiefgründigste Apologie in der patristischen Literatur der orientalischen Kirche‘, hat L. vortrefflich skizziert und damit schon im ersten Kapitel den großen Gegner des Arianismus am Besten mit seinen eigenen Gedanken und Worten gezeichnet. ‚Es war notwendig‘, sagt er selbst, ‚die Hauptgedanken des apologetischen Erstlingswerkes des hl. Athanasius eingehender vorzuführen; denn es sind die Grundlagen seiner christlichen Überzeugung, die ihm in seinem ganzen ferneren Leben und Wirken vorleuchten. Von diesen lebendigen Überzeugungen getragen, trat er mit flammender Entrüstung einer Theologie entgegen, die den Erlöser der Welt vom Throne der Gottheit herunterstürzen wollte, aber auch allen Versuchen einer un-

Digitized by Google

ehrlichen Vermittlungstheorie zweideutige und dehnbare, mehr oder weniger rechtgläubig klingende, für den Kundigen aber auch in anderem Sinne zu fassende Formeln an die Stelle des klar und unzweideutig ausgesprochenen, nicht mißdeutbaren katholischen Bekenntnisses zu setzen' (S. 17 f). Vom Bischof Alexander von Alexandrien 319 zum Diakon geweiht und diesem seither als Sekretär und Vertrauter nahestehend, begleitete er ihn als theologischer Berater zum Konzil von Nicäa. Hier war es, wo sein überlegener Geist mächtig in den Vordergrund trat. An dem nicänischen ὁμοούσιος hat er sein Leben lang treu festgehalten, wenn er auch mehr als 30 Jahre später jenen Semiarianern die Bruderhand reichte, die nur aus Mißverständnis das ὁμοιούσιος bevorzugten.

Nach dem Tode Alexanders wurde Athanasius zum Bischof von Alexandrien gewählt und unter ungeheuerem Jubel des Volkes am 8. Juni 328 geweiht. Seiner Kirche blieb er ein innig verehrter Vater, obwohl er sie fünfmal durch kaiserlichen Machtspruch verlassen mußte: das erstemal durch Constantin den Großen, der sich von dem Hofbischof Eusebius von Nikomedien umgarnen ließ und den Heiligen, obgleich er sich auf der Synode zu Tyrus 335 von allen Verleumdungen vollkommen gereinigt hatte, nach Trier verbannte; das zweitemal durch des Kaisers Sohn Konstantius, der, arianischen Einflüssen ganz ergeben, dem feurigen Verteidiger der Orthodoxie feindlich gesinnt war. Den kräftigsten Beschützer fand Athanasius in dem heiligen Papste Julius I., zu welchem er sich einige Zeit nach seiner zweiten Verbannung begab und bei dem er länger als drei Jahre blieb. Dieser trat in einem von dem Bewußtsein der primatialen Würde getragenen Schreiben an die in Antiochien versammelten Eusebianer für die Unschuld des Verfolgten ein. Ebenso erklärte die Synode von Sardica sowohl Athanasius als Marcellus von Ancyra für unschuldig und beschloß deren Wiedereinsetzung in ihre Bistümer. Indes 76 arianische Bischöfe verließen Sardica, wo sie ihren Zweck nicht erreichten, und hielten in dem nahen Philippopolis ein Pseudokonzil. Erst im Oktober 346 konnte Athanasius wieder heimkehren.

Nur kurze Rast war ihm beschieden; denn die Umtriebe der Arianer ruhten nicht. Auf den Synoden von Arles und Mailand wurde mit großer Majorität unter persönlichem Druck des Kaisers und seiner Hofbischöfe abermals das Verdammungsurteil gegen den Helden von Nicäa ausgesprochen. Zu Arles gelang es sogar, den päpstlichen Legaten zu Falle zu bringen. In einem Briefe an Hosius von Corduba und andere Bischöfe verwarf Papst Li-

Digitized by Google

berius ausdrücklich die Handlungsweise seines Legaten und verweigerte nach der Synode von Mailand seine Zustimmung zu deren Beschlüssen. Deshalb traf auch ihn die Verbannung.

Ein neuer Schlag gegen Athanasius wurde in aller Stille vorbereitet. In der Nacht vom 9. Februar 356 wurde die Kirche, in welcher sich der Heilige mit einer zahlreichen Volksmenge zur Feier einer Festvigilie befand, von 5000 Soldaten umzingelt. Athanasius harrte in der Kirche auf seinem Throne aus, bis sich unter Abbetung eines Psalmes die Gläubigen langsam entfernt hatten. Dann entkam er selbst wie durch ein Wunder. Diesmal zog er sich in die Wüste zurück und verfaßte dort einige seiner hervorragendsten Schriften.

Inzwischen hatten sich die Arianer in mehrere Gruppen gespalten. Es gab Anomöer, die erklärten, der Sohn sei dem Vater unähnlich (ἀνόμοιος); Homöer: der Sohn ist dem Vater im Allgemeinen ähnlich (ὅμοιος); Semiarianer: der Sohn ist dem Vater ähnlich dem Wesen nach (ὁμοιούσιος).

Nun folgten mehrere Synoden in Sirmium. Die erste 351 verurteilte den sabellianischen Bischof Photinus von Sirmium und stellte ein das ὁμοούσιος übergehendes Glaubensbekenntnis auf. Unter Vorherrschaft der strengen Arianer wurde auf der zweiten sirmischen Synode das ὁμοούσιρς wie das ὁμοιούσιος verworfen. Auf der dritten 358 ward Wesensähnlichkeit erklärt; auf der vierten 359 galt als Schlagwort das ὅμοιος, für das sich zwangsweise auch eine große Zahl abendländischer und morgenländischer Bischöfe erklärten. Damals schrieb der hl. Hieronymus die Worte nieder: Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est (Dial. adv. Luciferianos n. 19).

Im Jahre 362 durfte Athanasius zu seiner Herde zurückkehren. Er ging sogleich mit besonnenem Eifer an die Heilung der Wunden. Auf der von ihm einberufenen Synode zu Alexandrien wurde im gleichen Jahre die Versöhnung mit den katholisch gesinnten Semiarianern in kluger und liebevoller Weise angebahnt. Athanasius veranlaßte eine Verständigung betreffs der zweideutigen Ausdrücke ὑπόστασις und οὐσία, und sämtliche Bischöfe anathematisierten gemeinsam den Arianismus, den Sabellianismus, die Irrlehre des Paulus von Samosata und der Pneumatomachen. Auch gegen den erst langsam und vorsichtig auftretenden Apollinarismus erließ die alexandrinische Synode eine Erklärung.

Auf Befehl Julians des Apostaten wurde gleichzeitig ein neues Verbannungsedikt gegen Athanasius proklamiert. ‚Seid getrost', sagte er den Seinen beim Abschied, ‚es ist nur eine kleine Wolke,

Digitized by Google

die vorübergehen wird'. Und so geschah es. Schon 363 kehrte er auf seinen Posten zurück. Auch die fünfte und letzte Verbannung unter Kaiser Valens ist von kurzer Dauer gewesen. Dem Heiligen ward es beschieden, an seinem Lebensabend die Früchte seines Lebens und Wirkens heranreifen und nach der großen durch Papst Damasus berufenen Synode zu Rom 369 den Arianismus besiegt zu sehen. Am 2. Mai 373 ist Athanasius gestorben.

Sein literarischer Nachlaß ist bedeutend. Außer dem schon erwähnten Erstlingswerke sind erhalten 4 Bücher gegen die Arianer, eine Apologie gegen die Arianer, eine Geschichte der Arianer, die Schutzschrift gegen Konstantius, die der Unerschrockene persönlich dem erzürnten Tyrannen hatte überreichen wollen, die Apologie wegen seiner Flucht, das Leben des heiligen Einsiedlers Antonius, Erklärungen der Psalmen, zwei Bücher gegen Apollinaris, deren Authentie von verschiedenen protestantischen Theologen in Frage gestellt, aber von Lauchert S. 114 und 157[266] gründlich verteidigt wird, ferner 15 Osterbriefe, Schreiben an Epiktet, an den hl. Basilius, an Serapion u. a. Es ist ein Verlust für die Kirchengeschichte, daß wir von diesen Briefen nur noch wenige besitzen.

Überzeugend verbreitet sich L. über die Unechtheit zweier aszetischer, dem Heiligen unterschobener Schriften: des Syntagma doctrinae ad monachos und des Werkes De virginitate sive de ascesi (S. 136 und 160[316]). Die Unechtheit ersterer hat schon *Batiffol* dargetan, der auch die zweite bekämpfte. Diese hat *v. d. Goltz,* der ihre Echtheit beweisen zu können glaubte, 1905 zu Leipzig herausgegeben. ‚So unathanasianisch wie möglich' ist nach L. ‚die sprachliche Form in kurzen Sentenzen und der ganze Ton des Verfassers, der prophetische Autorität für seine Worte in Anspruch nimmt und dies als inspirierter Geistesmann, nicht etwa auf Grund der kirchlichen Stellung des Bischofs, wie von der Goltz wiederholt hervorhebt. In solchem Tone hat Athanasius, der seine Person und seine persönliche theologische Erklärung immer hinter der positiv gegebenen Lehre der Kirche zurücktreten läßt, nie gesprochen'[1]).

In einem schönen Schlußkapitel beleuchtet der Verfasser, welcher die Zurückstellung der eigenen Person seinem großen Vorbilde abgelauscht zu haben scheint, den Heiligen als Theologen und Kirchenlehrer. Er erinnert an das athanasianische Wort: ‚Gott ist Mensch geworden, um die Menschen zu vergött-

---

[1]) *Lauchert* bezweifelt (S. 161) auch die Echtheit der 1904 herausgegebenen Canones s. Athanasii.

Digitized by Google

lichen' (S. 121). und zeigt, daß der glorreiche Bischof ,nicht aus Freude an unfruchtbaren und spitzfindigen Grübeleien oder aus Streitsucht und Rechthaberei, wie die älteren Rationalisten in ihrer unglaublichen Geistesdürre und Seichtigkeit meinen, sondern von der Zentralidee der Erlösung ausgehend und als deren Grundvoraussetzung die wahre Gottheit und Wesensgleichheit des Sohnes, des Logos, mit dem Vater und des Heiligen Geistes mit beiden verteidigt'. Er war in gewissem Sinne der Meister der großen orientalischen Theologen. Die Jünger arbeiteten auf dem festgelegten Fundamente weiter. Dies gilt besonders von der Christologie.

Das mit großer Sachkenntnis und warmer Liebe zur Kirche geschriebene Buch *Lauchert*s, welches in klarer Sprache ein anschauliches Bild der ganzen Zeit und der oft so verwickelten Streitigkeiten gibt, sei besonders allen Priestern und jenen, die es werden wollen, bestens empfohlen. Es zeigt ihnen in Athanasius den liebenswürdigen Aszeten und den demütigen Gelehrten. Unsere Zeit möchte es bezweifeln, ob sich Liebenswürdigkeit mit Bußstrenge und Demut mit Wissen paaren können. Athanasius, ein spekulatives Genie ersten Ranges, der Freund und Biograph des hl. Antonius, belehrt eines Bessern.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau. Von *Matthias Ljubša,* Strafanstaltsseelsorger. Verlagshandlung Styria, Graz und Wien 1911. XV + 247 S. in 8. Preis 6 K.

Die Kirchengeschichte Österreichs hat vielfach nicht gleichen Schritt gehalten mit der Staatengeschichte dieser Länder. Umso erfreulicher ist darum der Entschluß eines Seelsorgsgeistlichen, der sich zwar nicht ,als Gelehrter von Fach' vorstellen möchte, aber durch seine zwanzigjährige Beschäftigung mit diesem Gegenstande sich eine große Gewandtheit in der Auffindung und Wertschätzung der Quellen erworben hat, die Geschichte der Einführung des Christentums in das Gebiet der heutigen Seckauer Diözese mit Benützung aller hierbei in Betracht kommenden Quellen und sorgfältiger Kritik der alten und neueren Darstellungen zu bearbeiten. Die Benützung der in slovenischer Sprache geschriebenen Quellen und Bearbeitungen, sowie eine genane Ortskenntnis macht sich angenehm bemerkbar.

Er teilt sein Werk in vier Abteilungen. In der ersten behandelt er nach einer kurzen Einleitung über die Entstehungszeit, den Verfasser und den geschichtlichen Wert des Büchleins

Digitized by Google

,De conversione Bagoariorum et Carantanorum libellus' die christlichen Gründungen zur Zeit der Römherrschaft und ihren Untergang in der Völkerwanderung. Neu ist hier, daß man in Solva oder Flavia Solvensis christliche Grabsteine gefunden hat. Der Verfasser vermutet sogar einen Bischofssitz, doch lassen sich für diese Annahme keine Beweise erbringen. Besser begründet ist, daß in Pettau schon zur Zeit der Römerherrschaft ein christlicher Bischof gewesen sein dürfte. Jedenfalls lebten in dieser Stadt viele Christen. Übrigens haben mehrere außersteirische Bistümer große Bedeutung gehabt für die Ausbreitung und Erhaltung des Christentums auf dem Gebiete der Seckauer Diözese. Die Einwanderung noch heidnischer Stämme und die Verwüstungen der Awaren haben die alten Einrichtungen vom Grund aus zerstört. Nachdem die Völker zur Ruhe gelangt waren, mußte alles neu geschaffen werden. Den größten Einfluß auf die Christianisierung dieser Gebiete hatte das Aufblühen des gewaltigen Reiches der Franken und die Gründung des Salzburger Bistums. Doch dürfte der heilige Rupert noch nicht so weit vorgedrungen sein, daß ihm die Bekehrung dieser Gebiete zugeschrieben werden könnte. Eine sorgfältige Grenzbestimmung der hier in Frage kommenden Gebiete von Karantanien, Ober- und Unter-Pannonien, die durch eine Karte verdeutlicht wird, und eine neue Prüfung der Gründe, die für Wanderungen des heiligen Rupert in den steirischen Alpen vorgebracht wurden, berechtigt den Verfasser, die bisherigen Darstellungen zu berichtigen.

Die ersten Versuche zur Christianisierung der Karantanen gingen, wie der Verfasser in der zweiten Abteilung nachweist, von Bischof Virgil aus. Der erste Missionär der Karantanen ist Majoran. Es folgte die Gründung eines karantanischen Landbistums durch Virgilius, das aber in den folgenden Kämpfen wieder unterging. An seine Stelle setzte Virgil Archidiakonate. Die Pfarre ,ad Udrimas' ist nach L. in der Nähe von Baumkirchen gelegen und daher die erste mit Namen bekannte christliche Pfarre in der Seckauer Diözese. Das von Virgil begonnene Werk wurde von seinen Nachfolgern fortgesetzt. Auch ein karantanisches Landbistum erstand wieder, bis es gegen Ende des zehnten oder zu Anfang des elften Jahrhunderts für immer verschwindet. Das hatte aber keinen Einfluß auf den Fortbestand des Christentums.

Die dritte Abteilung handelt von der Christianisierung Pannoniens und den Einfluß des heiligen Method auf Unterpannonien. Bei den Forschungen über Method ist es auffallend, daß der Verfasser die Werke des fürsterzbischöflichen Archivars von Kremsier, *Franz Snopek*, nicht erwähnt und auch die mißlungenen kritischen

Digitized by Google

Versuche Professor *Brückners* nicht wenigstens in den Anmerkungen widerlegt. Es würde das die Darstellung etwas gründlicher gestaltet haben, da in dieser Frage von der Auffassung der bekannten Legenden viel abhängt.

In der vierten und letzten Abteilung wird zuerst über das Alter einzelner Pfarren der Diözese einiges gesagt, dann folgt die Geschichte der Einführung des Pfarrsystems unter Gebhard. Mit Gebhard beginnt somit die regelmäßige Seelsorge. Man kann daher mit ihm die Geschichte der Christianisierung der Seckauer Diözese als abgeschlossen betrachten. Es folgt zum Schlusse noch eine Übersichtstabelle des ganzen im Buche behandelten geschichtlichen Stoffes, die den Überblick über die zeitliche Folge der Ereignisse sehr erleichtert. Möge die mühevolle Arbeit die verdiente Anerkennung finden!

Innsbruck. Alois Krõß S. J.

1. **Vorlesungen zur Einführung in die Experimentelle Pädagogik** und ihre psychologischen Grundlagen. Von *Ernst Meumann*, o. Prof. der Philos. u. Pädagogik in Leipzig. Zweite umgearb. u. verm. Aufl. I. Band (XIX + 726 S. gr. 8.) Leipzig 1911, Wilh. Engelmann. M 9.—, geb. M 10.25.

2. **Pädagogische Psychologie.** Von *L. Habrich*, Kgl. Seminaroberlehrer, derz. Vorsitzenden des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft. I. Band: Das Erkenntnisvermögen. 4. verb. u. verm. Aufl. (XXXXIV + 308 S. gr. 8). II. Band: Das Strebevermögen. 3. verb. u. verm. Aufl. (XXIV + 447 S.). Kempten 1911, Kösel. M 4.20 und M 5.—, beide Teile zus. geb. M 10.20.

1. *Meumann* (gegenwärtig Prof. der Philos. in Hamburg) beabsichtigte bei der ersten Herausgabe (1907) seiner ‚Vorlesungen', nicht etwa eine Pädagogik oder Didaktik systematisch aufzubauen, sondern in die Arbeitsmethoden der experimentellen Pädagogik einzuführen. ‚Eine systematische Darstellung der ganzen Pädagogik auf Grund der bisherigen Resultate der empirischen und experimentellen Behandlung pädagogischer Fragen' erschien ihm damals noch verfrüht. Seither ist auf diesem Gebiete so fleißig gearbeitet worden, daß M. die Neuauflage seines früheren zweibändigen Werkes völlig umgestalten will: Der erste, nun schon vorliegende Band beschäftigt sich mit der Erforschung der Entwicklungsgesetze des Jugendlichen, der zweite wird die Begabungsforschung und die Lehre von der Arbeit behandeln, und der dritte

Digitized by Google

soll doch schon ‚eine Didaktik und die Prinzipien einer allgemeinen Erziehungslehre enthalten — beides im Anschluß an die empirische Forschung. So kann mit dem vorliegenden Werke die experimentelle Pädagogik zum ersten Male als eine einigermaßen abgeschlossene Wissenschaft hervortreten‘ (Vorw. X).

Nach den weiteren programmatischen Ausführungen M.s handelt es sich um einen erstaunlich großen Plan: Der herkömmlichen Pädagogik, und zwar bis in unsere letzten Dezennien herein, müsse ‚zum Vorwurf gemacht werden: es fehlt ihr der empirische Unterbau an Kenntnis der rein tatsächlichen Verhältnisse, auf welchen alle pädagogischen Vorschriften und Normen aufgebaut werden müssen. Wir finden zwar natürlich, daß auch Rousseau, Pestalozzi und Herbart ihre pädagogischen Vorschriften zu begründen suchen, aber diese Begründung ist entweder, wie bei Rousseau, eine mehr phantasievoll und instinktiv konstruierende als wissenschaftlich forschende, die bisweilen mehr zufällig das Richtige trifft, oft aber auch ganz unrichtige Vorstellungen vom Kinde und seinem Geistesleben enthält, oder, wie bei Herbart und Fröbel, eine vorwiegend deduktive. So suchte Herbart zB. die ganze Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abzuleiten, oder er konstruierte nach einer Anregung Pestalozzis die Grundlagen des Mathematik- und Geographieunterrichtes aus dem Begriff eines „ABC der Anschauung“, statt sie aus der Erforschung der tatsächlichen Entwicklung der Anschauung und des Abstraktionsvermögens beim Kinde zu gewinnen . . . Die experimentelle Pädagogik will nun vor allem diesen Mangel der herkömmlichen Pädagogik beseitigen. Sie will nicht eher Normen aufstellen, bis wir die tatsächlichen Verhältnisse erforscht haben, aus denen die Normen erst entwickelt werden können, sie ist daher vor allem pädagogische Forschung, und da es sich um die Erforschung eines Tatsachengebietes handelt, ist sie empirisch-pädagogische Forschung‘. So S. 10 ff; und in dem auch jetzt abgedruckten Vorwort der ersten Auflage heißt es klar und bündig: ‚Die Pädagogik ist gegenwärtig nach jahrhundertelanger Vernachlässigung endlich in das Stadium wissenschaftlicher Forschung getreten, das ist die Signatur der Pädagogik unserer Tage‘; selbst die ‚großen Vertreter‘ der bisherigen wissenschaftlichen Pädagogik waren ‚entweder Dilettanten‘ und mit allen Mängeln der Selbstbildung behaftete Autodidakten, die nicht einmal das wissenschaftliche Material ihrer Zeit beherrschten, oder wenn sich einmal ein Locke, Leibniz, Kant oder Fichte der Pädagogik annahmen, so beschränkte sich ihre Arbeit auf gelegentliche, meist mehr essayartige Behandlung einzelner Erziehungsfragen‘ (S. IV).

Eine Beurteilung der Arbeit M.s muß seine beiden Absichten gut auseinanderhalten: Die von ihm in Aussicht gestellte Didaktik

Digitized by Google

oder Pädagogik wird selbstverständlich erst nach dem Abschluß des großen Werkes kritisiert werden können; über sein anderes Ziel, in den Betrieb und gegenwärtigen Stand der experimentellen Pädagogik einzuführen, läßt sich schon jetzt ein Urteil fällen und dieses kann nur sehr günstig lauten. Ein derart schwieriges, weitverzweigtes und bei den heutigen Meinungsdifferenzen geradezu verworrenes Material so übersichtlich zu gruppieren und so leicht faßlich darzustellen, wie es M. tut, das ist nur bei vollkommener Beherrschung des ganzen Arbeitsgebietes möglich. Als Behelf zu einem richtigen Einblick in das Getriebe der experimentellen Pädagogik eignet sich das Werk vorzüglich.

Dazu kommt noch anderes Lobenswerte. Bekanntlich hat die experimentelle Pädagogik sehr großen Widerspruch dadurch erregt, daß manche ihrer Vertreter aus den wirklichen oder vermeintlichen Resultaten allzu rasch Folgerungen ziehen wollten, die sich gar bald als Überstürzung erwiesen. Da ist es nun eine Freude, die umsichtigen, weise zurückhaltenden Schlußfolgerungen zu lesen, die M. den einzelnen Abschnitten seiner Ausführungen folgen läßt, zB. über den Einfluß des Eintrittes in die Schule auf die Entwicklung des Kindes (93 ff), über die periodischen Schwankungen der Leistungsfähigkeit (130 f), über die passive und die willkürliche Aufmerksamkeit (200 f), über das Vorwiegen der Phantasie und des Gefühles beim Kinde im Schuleintrittsalter (383 ff, wo das Bedenkliche der ‚Stimmungsschule' nach Scharrelmanns Art klar aufgedeckt wird) usw. Rückhaltlos weist der Verf. mehr als einmal ausdrücklich auf die Lücken hin, die der experimentell-pädagogischen Forschung noch anhaften und warnt vor Einseitigkeiten. Auch die Widersprüche in grundlegenden Ansichten der neueren Psychologen und Pädagogen werden nicht verschwiegen. Wie in solchen Fällen M.s Darstellung der Verwirrung vorbeugt, verdient besondere Anerkennung: Klar formuliert er die Definitionen seiner Ansichten, und leicht wird es dann, von dem einen klaren Blickpunkt aus sich zurecht zu finden.

Ist also das Werk, wenigstens in seinem ersten vorliegenden Bande, einfachhin einwandfrei? Wenn es die prinzipielle Stellung der experimentellen zur alten Pädagogik mit der gleichen Umsicht bestimmt hätte, die es in den direkten Folgerungen aus den einzelnen Tatsachengruppen wahrt, und sofern etwa noch von einigen Exkursen vorwiegend philosophischer Art (zB. über die Seelen-Vermögen) abgesehen würde, so könnte die Arbeit volle Anerkennung finden. Aber schon aus den wenigen mitgeteilten Äußerungen des Verf. über die alte Pädagogik (oben S. 620) geht hervor, daß seine Gesamtbewertung der experimentellen gegenüber

Digitized by Google

der früheren Art der Pädagogik doch zu hoch hinaus geht. Mögen auch die ‚großen Vertreter' der älteren Pädagogik manche Aufgabe unvollendet gelassen, in manchen Fragen sogar arg geirrt haben, man wird doch nicht sagen können, daß eine wissenschaftliche Pädagogik erst durch die experimentelle Methode geschaffen worden sei. Und ebenso wird es nicht möglich sein, auch nur die Didaktik, geschweige denn die ganze Pädagogik von einer experimentell-empirischen Grundlage aus aufzubauen; indessen wird ein endgültiges Urteil über diese zweite Absicht M.s, eine Didaktik oder Pädagogik auf neuer Grundlage aufzurichten, erst nach der Vollendung des Werkes am Platze sein. Die erste Absicht, nochmals sei das betont, nämlich in die neue Arbeitsart und ihre Ergebnisse einzuführen, ist in dem vorliegenden Bande sehr gut verwirklicht worden.

Die wenigen Bemerkungen über Religion sind ernst gehalten. Einige Folgerungen aus gewissen Experimenten (besonders jenen von Starbuck) haben für normale katholische Verhältnisse keine Geltung.

2. Eine frühere Auflage der ‚Pädagogischen Psychologie' von *Habrich* ist zwar schon in dieser Zeitschrift lobend erwähnt worden (1908 S. 156 Anm.), jedoch nur ganz kurz, so daß eine eingehendere Würdigung des neu erschienenen Werkes berechtigt ist. Was sein Untertitel: ‚Die wichtigsten Kapitel der Seelenlehre unter durchgängiger Anwendung auf Unterricht und Erziehung vom Standpunkte christlicher Philosophie anschaulich dargestellt für Lehrer und Erzieher' verspricht, wird vollkommen durchgeführt, und zwar mit gewissenhafter Verwendung auch der neuesten Ergebnisse pädagogisch-psychologischer Arbeiten. In dem Werke steckt ein respektabler Fleiß: was von den vielen Fragen des Seelenlebens den Erzieher und insbesondere den Lehrer interessieren kann, das findet er hier in übersichtlicher Gruppierung und in wirklich ‚anschaulicher', leicht lesbarer Form beisammen. Reiche Literaturnachweise geben Winke zu tieferen Studien über die einzelnen Abschnitte. Es ist nur selbstverständlich, daß die beteiligten Kreise sich die Arbeit H.s auch gehörig zunutze machen; die jetzt vorliegende deutsche Ausgabe ist das 14. und 15. Tausend beim ersten, das 12. und 13. Tausend beim zweiten Band, und einige Übersetzungen in fremde Sprachen sind beendet oder im Gange. Das ist ein erfreulicher Erfolg.

Der Hauptvorzug des Werkes ist wohl in seiner praktischen Seite gelegen. In jedem Abschnitt folgt, mitunter in erstaunlicher Reichhaltigkeit, auf die theoretischen Ausführungen die praktisch-pädagogische Ausbeute, und besonders das wird dem Verfasser die

Digitized by Google

Dankbarkeit der Lehrer und Erzieher sichern. Sorgfältig wird die religiöse Seite des Unterrichtes und der Erziehung beachtet und zwar nach dem uralten und einzig richtigen Grundgesetz, daß die ganze Jugendbildung, und nicht etwa nur ein Ausschnitt derselben, direkt oder indirekt auf die religiös-sittliche Festigung abzielen muß.

In der theoretisch-philosophischen Begründung hält sich H. an die eine richtige Philosophie, ‚die nicht heute gelehrt und morgen verworfen wird, die vielmehr die Bürgschaft von Jahrtausenden für ihren Wahrheitsgehalt besitzt ... Welche andere Freude [im Gegensatz zu den Eintags-Philosophien], welche Studien- uud Forscherlust erweckt der Gedanke, daß die hohen Wahrheiten über unsere Seele, unseren Verstand, unser Erkennen, unser Wollen und Handeln ein Jahrtausende altes Urbesitztum der Menschheit sind, das hinaufreicht bis in die Anfänge des Menschengeschlechtes, in dessen Begründung, Verteidigung und tieferer Entwicklung die größten Denker aller Zeiten übereinstimmen! Da darf ich hoffen, ewige, unumstößliche Wahrheiten aus meinem Studium zu gewinnen‘ (I. B. S. XV f).

Über die Schwierigkeit oder auch Unmöglichkeit einer Harmonisierung der christlichen Philosophie mit manchen neueren Ansichten hat sich der Verf. keiner Täuschung hingegeben. Wenn er daher bei einigen Fragen (zB. Objektivität der Sinneserkenntnis, Entstehung der Begriffe, direkte schulpädagogische Verwertung der alten Einteilung der Affekte und Leidenschaften usw.) die letzte Entscheidung nicht bringen kann, so ist das begreiflich: es werden noch viele Vorarbeiten geleistet werden müssen, bis da volle Klarheit geschaffen wird.

Eine willkommene Erweiterung hat der Anhang erfahren: Die Ausführungen über die Jugendpsychologie umfassen nicht mehr bloß das Kindesleben, sondern sind auf das reifere Alter ausgedehnt worden, und auch der Abschnitt über die Heilerziehuug, Fürsorgeerziehung, Jugendpflege und gesetzlichen Kinderschutz ist bedeutend bereichert worden. Dagegen sind im 2. Teile einige Kapitel über den Willen ausgeschieden; sie sollen in erweiterter Form demnächst in einem 3. Bande der ‚Pädagogischen Psychologie‘ erscheinen.

Einige kleine Bemerkungen: Der Abschnitt über die Kindes- und Jugendpsychologie wird wohl sein bescheidenes Plätzchen im ‚Anhang‘ einmal aufgeben und vorrücken müssen, so sehr das Prinzip H.s berechtigt ist und festgehalten werden muß, daß auch ‚die pädagogische Psychologie, besonders insofern sie dem Lehrer in der Schultätigkeit dienen soll, zunächst das Walten der entwickelten Erkenntnis- und Strebekräfte im Menschen zu betrachten‘ hat (II 319). — Die zahl-

Digitized by Google

reichen Zitate sind gut gewählt und werden vielen Lesern, die die betreffenden Bücher nicht beschaffen können, sehr willkommen sein. Dennoch wäre hie und da eine größere Selbständigkeit gegenüber den zitierten Autoren berechtigt; bei einigen (zB. Lay, Münch und wegen der neuesten Religionsunterrichts-Reformbewegung auch Rein) wäre eine bündige Charakteristik der Richtung nicht nutzlos. — Zu I S. 138: Nach einem Vortrage Prof. *Obersteiners*—Wien beim IV. Kongreß für experimentelle Psychologie müßte man mit der psychologischen Deutung des Traumes sehr zurückhaltend sein. — I S. 6: Die Entwicklung der pädagogischen Psychologie beginnt — trotz des allgemeinen und ausgemachten Dafürhaltens — nicht erst mit Pestalozzi; freilich wird die Klarstellung der historischen Seite der Pädagogik noch viel Mühe und Aufruhr verursachen.

Schon beim ersten Erscheinen des Werkes charakterisierte es *Willmann* (Aus Hörsaal und Schulstube 47) so: ‚Welch treffliche Ausrüstung die aristotelisch-scholastischen Anschauungen für die Streitfragen der modernen Psychologie gewähren, können besonders die einschlägigen Schriften Gutberlets zeigen, die „Psychologie“ und „der Kampf um die Seele“; für das pädagogische Gebiet leistet das vorliegende Buch, welches jene Anschauungen mitten in den Kampfplatz der Zeit hineinführt, etwas Ähnliches‘ — und diese Anerkennung gilt von der neuen Ausgabe mit ihren Ergänzungen in noch höherem Maße.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

1. **Wo steht unsere heutige Predigt?** Eine homiletische Zeitfrage von *Franz Stingeder*. 2. Aufl. Linz a. d. D. 1911, kathol. Preßverein. VII + 236 S. 8. K 3.60.

2. **Erster Homiletischer Kurs in Wien 1911.** Vorträge und Verhandlungen, im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft herausgegeben von Dr. *Heinrich Swoboda*. Mit einem Titelbilde: Porträt des hl. Klemens Maria Hofbauer. Wien 1911, H. Kirsch. 213 S. Gr. 8. K 3.60.

1. Daß eine homiletische Gewissenserforschung heute sehr nützlich, ja dringend notwendig ist, wird bei einer nüchternen Beurteilung der vorherrschenden Predigtart und ihrer Wirkungen kaum jemand bezweifeln. Dennoch möchte ein seltsamer Optimismus eine ernste Frage nach dem Stande der Predigtverwaltung als unnötig bezeichnen, weil der Erfolg der Predigt nicht von der Anwendung menschlicher Kräfte, sondern von der Gnade abhänge.

Digitized by Google

Umgekehrt gibt es auch Pessimisten; das Resultat ihrer Argumentationen ist ebenfalls die Leugnung der Existenz einer ‚homiletischen Frage', der Grund aber wäre dieser: Die Predigt ist aus ihrer einstigen Großmachtstellung verdrängt und kann nicht mehr auf eine besondere Beachtung rechnen — darum ist auch die Frage, wie ihr geholfen werden könne, überflüssig.

Stingeder räumt mit derartigen Ansichten gründlich auf; natürlich müssen sich dabei auch jene Kritiker, die in jeder neu gedruckten Predigtsammlung immer nur ‚Musterpredigten' sehen, ein ernstes Mahnwort sagen lassen, und noch mehr die Erzeuger der ‚*Dormi secure*'-Literatur. (Die Bedeutung des Wortes ist aus dem Titel eines alten Predigtenbuches zu ersehen: Sermones dominicales . . ., qui Dormi secure vel dormi sine cura sunt nuncupati, eo quod absque magno studio faciliter possint incorporari et populo praedicari). Als Maßstab zur richtigen Beurteilung der heutigen Predigt nimmt St. ihre Beziehung einerseits zu den ‚ewigen Quellen' aller übernatürlichen Wirksamkeit, vor allem also zu dem in der hl. Schrift enthaltenen Worte Gottes, anderseits zu den Bedürfnissen und Anforderungen unserer heutigen Wirklichkeit. Was zur Begründung und Erklärung dieser Kriterien gesagt wird, ist vorzüglich; allseitig wird die Bedeutung der hl. Schrift für die Predigt dargelegt, der Zeitgeist und insbesondere auch die aus ihm dem Prediger erwachsene Konkurrenz treffend gezeichnet.

Das Resultat der Untersuchung ist allerdings nicht sehr erfreulich: ‚Unsere Predigt betreibt weder das *Docere* noch das *Delectare* noch das *Movere* mit jenem Geschick, das wir an den Meistern der Blütezeiten bewundern. Die Predigt ist eindruckslos geworden, weil ihr die Tiefe der christlichen Erkenntnis, die Kraft der Empfindung und die Gewalt der Sprache mangeln, die das Wesen der wahren Beredsamkeit ausmachen' (S. 91 f). Jedoch begnügt sich St. nicht mit dem Nachweise dieses unerquicklichen Tatbestandes. Mit großer Sorgfalt werden die vorhandenen Ansätze zum Guten aufgesucht und an der Hand sehr solider theoretischer Grundsätze wird gezeigt, wie sie zum Segen des priesterlichen Lehramtes ausgebaut werden können. Vielleicht wird dieser positive Teil der Schrift noch mehr Nutzen stiften als die kritisierenden Ausführungen. Dennoch dürfen auch diese letzteren in keinem Falle übersehen werden! Gewissenserforschung muß geübt werden und Schuldbekenntnis darf nicht zu hart erscheinen, sonst wachsen andere, nicht von Gott gesandte Lehrer und Redner dem Verkündiger des Wortes Gottes über den Kopf. Auch daran hat

Digitized by Google

St. sehr gut getan, auf die allgemein neu erwachende Begeisterung für die Profan-Beredsamkeit energisch aufmerksam zu machen.

Für die kurzen und zutreffenden Charakteristiken vieler neueren Predigtwerke wird der praktische Homilet dem Verfasser noch besonders danken. Die Forderung nach Verselbständigung der Homiletik-Lehrstühle ist gewiß gut begründet. Aber sie wird kaum erfüllt werden können, ohne daß die ganze Frage der Reform unserer Theologie-Studienpläne irgendwie befriedigend zur Lösung kommt; und im Grunde greift die Rhetorik- und Homiletik-Frage bis in die Gymnasial-Lehrpläne hinunter ein.

Die Form der Schrift ist stellenweise stark aphoristisch; hie und da scheint eine letzte Ordnung des Materials nicht mehr stattgefunden zu haben (zB. in § 29 über die Merkmale der Volkstümlichkeit). Namentlich für die ersten Abschnitte dürfte sich eine leichtere und mehr fließende Darstellungsart empfehlen, damit nicht etwa der Leser von vornherein von dem Studium des ausgezeichneten Buches zurückgehalten werde.

2. Zum Teil wenigstens und indirekt haben Stingeders theoretische und praktische Beiträge zur Hebung des Predigtwesens den Anstoß gegeben zur Abhaltung des homiletischen Kurses in Wien (13.—16. Febr. 1911). Auch bei dem kurz vorher (13.—15. Sept. 1910) in Ravensburg abgehaltenen homiletischen Kurs ist auf die Anregungen hingewiesen worden, die der Schrift ‚Wo steht unsere heutige Predigt' zu verdanken sind.

Das Hauptthema des Wiener Kurses war: Die Bedeutung der hl. Schrift für die Predigt ins rechte Licht zu stellen. Dieser Zweck ist auch in hohem Grade erreicht worden. Wie die einzelnen Referenten die Kurs-Teilnehmer zu fesseln verstanden, darüber haben die Tagesblätter berichtet. Aber auch die jetzt gedruckt vorliegenden Referate wirken durch ihren Gehalt und die einfach klare Form derart packend, daß der Leser am liebsten den ganzen Bericht in einem Zuge durcharbeiten möchte.

Die grundlegenden Referate waren: ‚Die hl. Schrift als Materialquelle der Predigt' von Prof. *Gatterer* S. J. und ‚Die rhetorische Form der Predigt und die hl. Schrift' von Msgr. *Stingeder*. Daran schlossen sich gleich an wie Einzel-Illustrationen: ‚Die hl. Schrift in den Predigten des Kirchenlehrers Gregor von Nazianz' von Dr. *Donders*—Münster, ‚Die hl. Schrift in der Predigt Leo des Großen' von Dr. *Dorfmann*—Wien und ‚Das Schriftwort in der Predigt der Mystiker' von Prof. *Zahn*—Würzburg.

Der Vortrag ‚Rednerische Selbständigkeit und die hl. Schrift' von Prof. *Swoboda*—Wien sollte überallhin verbreitet werden, bis alle

Digitized by Google

Prediger überzeugt sind, daß sie sich selbst durch nichts größeren Schaden antun können als durch mechanisches Aufsagen fremder Elaborate. Nur die ersten Mühen des selbständigen Arbeitens sind groß, bald merkt man, daß man sogar an Zeit gewinnt, wenn man nicht erst aus abgeleiteten Quellen schöpft, sondern an die Urquelle der göttlichen Wahrheit sich hält, diese voll in sich aufnimmt, und dann selbständig verarbeitet, was man für die Seelen als notwendig erachtet.

Ganz ins Praktische gingen die weiteren Referate: ‚Thematische Predigt und Homilie' von Prof. *Rösler* C. SS. R., ‚Systematik der Themenauswahl mit Rücksicht auf die Benützung der hl. Schrift' von Dr. *Somrek*—Marburg und ganz besonders die mit praktischen Übungen verbundenen Vorträge von P. *Kolb* S. J. und Geheimkämmerer Jakob *Schreiner*—Wien: ‚Über Vortrag und Vortragsfehler' und ‚Der praktisch richtige Vortrag'.

Zwei prächtige Predigerbilder aus der österreichischen Restaurationszeit zeichneten P. *Innerkofler* C. SS. R. und Prof. *Wolfsgruber* O. S. B.: ‚Der hl. Klemens Maria Hofbauer als Prediger' und ‚Veith als Homilet'.

Endlich kamen auch zwei wichtige Vorbedingungen für die segensreiche Verwaltung des Predigtamtes zur Sprache: Prof. *Glattfelder*— Budapest (jetzt Bischof von Csanád) behandelte ‚Die Gründung eigener Homiletik-Professuren' und Prof. *Köck*—Graz stellte die Forderungen zusammen, die an die ‚Predigtzeitschriften' gerichtet werden müssen, falls sie der Verkündigung des Wortes Gottes wirklich nützen und nicht etwa alles Leben des Predigtamtes unterbinden wollen.

Eine besondere Bedeutung erhielt der Kurs durch die persönliche Teilnahme mehrerer Kirchenfürsten und durch die Veranstaltung von Abendpredigten, zu denen sich das Volk sehr zahlreich drängte. Auch diese von Erzbischof Dr. *Nagl* (Wien), Bischof Dr. *Fischer-Colbrie* (Kaschau) und Bischof Dr. *Schmid von Grüneck* (Chur) gehaltenen Predigten sind im Wortlaut in den Kursbericht aufgenommen.

Wer zur praktischen oder wissenschaftlichen Mitarbeit an der Vervollkommnung des Predigtamtes berufen ist, wird aus dem Berichte über die Wiener homiletische Veranstaltung viel neue Arbeitsfreudigkeit schöpfen und manche vorzügliche ganz konkrete Winke für die weitere Arbeit darin finden. Auf diesem Wege wird es doch wohl gelingen, unsere Durchschnitts-Predigt von ihrem heutigen Niveau höher zu heben.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Digitized by Google

Enchiridion theologiae dogmaticae specialis. Auctore Dr. *Francisco Egger*, episcopo auxiliari dioecesis Brixinensis. Ed. 7. Brixinae, typis et sumptibus Wegerianis, 1911 (X et 1142 pp.).

Die erste Auflage dieses Lehrbuches erschien im Jahre 1887 in nur 600 Exemplaren. Es war zunächst für die Alumnen des Brixener theologischen Seminars bestimmt, wurde aber bald auch in anderen Diözesen und an den Lehranstalten verschiedener Orden eingeführt. Jedes dritte Jahr war eine neue, verstärkte Auflage notwendig, bis endlich 1902 die sechste in 4000 Exemplaren gedruckt wurde (pag. VIII), und nun liegt bereits die siebente vor uns. Gewiß ein schöner Erfolg. Und auch ein wohlverdienter; denn Eggers Enchiridion gehört unstreitig zu den besten Dogmatik-Kompendien, die in den letzten Dezennien zur Heranbildung tüchtiger Seelsorger verfaßt worden sind.

In inhaltlicher Hinsicht verdient die weise Auswahl des Stoffes alle Anerkennung. Während subtilere Fragen, wie über das innere (physische) Wesen der hypostatischen Vereinigung, über die Freiheit des menschlichen Willens Christi bei Übernahme des Leidens und Sterbens trotz seiner Unfähigkeit zu sündigen usw. nur flüchtig berührt werden, sind alle Glaubenswahrheiten, die als Themata für die Predigt in Betracht kommen, sorgfältig behandelt. So enthält das Buch als Anhang an die Christologie nicht bloß eine ausführliche Mariologie in 12 Thesen, sondern erfreulicherweise auch einen vollständigen dogmatischen Traktat über den hl. Joseph. In engem Anschluß an *Suarez* (de Verbo incarnato disp. 7 et 8) und an die neuere klassische Monographie des (pseudon.) *C. Mariana* ‚de cultu S. Josephi amplificando' (ed. 2. Parisiis, Lecoffre, 1908) beweist der Verfasser in 6 Thesen die Gültigkeit der jungfräulichen Ehe des hl. Joseph mit Maria; die Berechtigung seines Titels ‚Vater Christi'; seine überragende Würde, Heiligkeit und himmlische Glorie; die Macht seiner Fürsprache und endlich den ihm gebührenden besonderen Kult. Einige andere kleinere, aber praktisch wichtige Traktate, die in den ersten Auflagen noch fehlten, hat Egger nachträglich eingefügt: de peccato in genere, de virtutibus, de sacramentalibus. Selbstverständlich ist auch auf die modernen Irrtümer und ihre Verurteilung durch das kirchliche Lehramt beständig Rücksicht genommen.

Auch die Anordnung und Einordnung der verschiedenen Traktate entspricht in vorzüglicher Weise dem Charakter eines Lehrbuches. So wird zB. die Frage von der Vorherbestimmung nicht im Traktat *de Deo* behandelt, wie dies von anderen Autoren geschieht, sondern bei der Gnadenlehre, was gewiß nur zu loben

Digitized by Google

ist. Die einzelnen Thesen werden nach scholastischer Methode zuerst erklärt und dann bewiesen, worauf die Lösung der wichtigsten Einwendungen in Form von Distinktionen geboten wird. Am Schluß des Werkes ist ein alphabetischer Index beigegeben. Druck und sonstige Ausstattung machen dem Verlag alle Ehre.

So möge denn auch die 7. Auflage, die erste, welche der Hochwürdigste Herr Verfasser als Weihischof von Brixen und Generalvikar von Vorarlberg herausgegeben hat, ähnliche Erfolge erzielen und ebenso viel Gutes stiften, wie die früheren!

Innsbruck. J. Oberhammer S. J.

Die Mysterien des Christentums. Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt von Dr. *Matth. Joseph Scheeben*, weiland Professor am erzbischöflichen Priesterseminar in Köln. Dritte Auflage, bearbeitet von Dr. *Arnold Rademacher*, Direktor des Collegium Leoninum zu Bonn. Gr. 8°. (XXIV+692 S.). Freiburg i. B. 1912, Herdersche Verlagshandlung. K 10.08 (geb. K 12.—).

Ein dogmatisches Werk, welches wie das vorliegende Buch *Scheebens* das innerste Wesen der Glaubenslehren selbst beleuchten will, muß besonders heutzutage, wo sich bei uns auch die dogmatischen Veröffentlichungen mehr auf dem dogmengeschichtlichen oder polemisch-apologetischen Gebiete bewegen, wärmstens begrüßt werden.

Die Vorzüge der Schrift, welche nicht bloß die Beleuchtung der einzelnen Geheimnisse, sondern vor allem die Darstellung ihres inneren Zusammenhanges zum Zwecke hat, sind genügend bekannt; die Tatsache, daß wir bereits die dritte Auflage des Buches vor uns haben, beweist, daß sie auch anerkannt wurden.

Außer einigen kleineren Zusätzen und genaueren Literaturangaben beziehen sich die Verbesserungen dieser Auflage hauptsächlich auf stilistische Feilungen. Da hier schon auch der Herausgeber der zweiten Auflage die bessernde Hand angelegt, kann man wohl ohne Übertreibung sagen, daß die Publikation auch sprachlich zu den besten Leistungen der deutschen Theologie gehört. — Zu loben ist es, daß der Herr Herausgeber im Gegensatze zu der zweiten Auflage, die Ausführungen des Autors ganz unverändert wiedergab, auch dort wo er selber oder die Theologen überhaupt von *Scheebens* Meinungen abweichen; dabei hat der Herausgeber in Anmerkungen seine Ansicht genügend kenntlich gemacht.

Möge das Buch wieder bei vielen die Kenntnis der erhabenen Geheimnisse und des Übernatürlichen überhaupt verbreiten und

Digitized by Google

viel Liebe und Begeisterung für unsere wunderschöne Glaubenslehre wecken.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

S. Alphonsi M. de Ligorio Theologia moralis, ed. nova .. cura et studio *P. Leonardi Gaudé* C. SS. R. 4 Tomi. Romae ex typographia Vaticana 1905—12.

P. *Leonard Gaudé* ging im September 1910 nach 22 jähriger unverdrossener Arbeit an der kritischen Ausgabe der Werke des hl. Alphons in ein besseres Jenseits über. Sein Tod verzögerte etwas das Erscheinen des letzten vierten Bandes, die ersten 160 Seiten sind noch von ihm im Druck durchgesehen. Das ganze Werk, das nunmehr vorliegt, wird stets die dankbare Erinnerung an den gelehrten Redemptoristen lebendig erhalten.

Die kritische Ausgabe der Schriften des hl. Alphons ist nicht zu vergleichen mit der Edition eines älteren christlichen Autors. Handschriftliche Studien, textkritische und textgeschichtliche Untersuchungen sind durch die 9 Ausgaben, welche noch zu Lebzeiten des Heiligen im Druck erschienen sind, fast ausgeschaltet. Die 9. Auflage [1785] wurde sogar vom hl. Stuhl als von jeder Zensur frei erklärt. Die Neuausgabe geht aber doch nicht einfach auf die letzte und beste zurück, sondern sie zieht mit Recht alle früheren, besonders die 7. zum Vergleich heran. Einen ganz besondern Anspruch auf Anerkennung erwirbt sich das große Werk durch die mit peinlicher Sorgfalt durchgeführte Verifizierung von Zitaten, deren Zahl wohl an 70000 heranreicht. Der hl. Alphons führte seine Gewährsmänner meist nicht aus deren Schriften selbst, sondern nach Sammelwerken an. *P. Eichelsbacher* hat 13 Jahre hindurch in dieser Kleinarbeit dem Herausgeber vorgearbeitet. Auch alle Quellen, die der Heilige ohne nähere Angabe benutzt hat, sind im Druck und in den Noten klar angegeben. Jeder einzelne Band hat eine eingehende Inhaltsübersicht, der vierte bietet einen ausführlichen *Index rerum*, sowie einen *Index auctorum et operum*, der die Handhabung der Ausgabe sehr erleichtert und ihren Wert erhöht. Die Ausgabe wird das Studium der Moraltheologie mächtig fördern, wie dies auch Pius X. in seinem wohlwollenden Schreiben an *P. Gaudé* hervorhebt.

Fügen wir am Schlusse einige kritische Bemerkungen zu der trefflichen Ausgabe bei, so soll dadurch nicht der günstige Haupteindruck der Arbeit geschmälert werden. In seinen einleitenden Worten (S. XIX) zeigt *Gaudé* einen gesunden Blick für die Art, wie der

Digitized by Google

hl. Alphons allmählich sein System entwickelt; dagegen fehlt bei der Erklärung seiner Widersprüche das historische Moment, das dem Heiligen (vergl. Augustin in seinen retract.) viel günstiger wäre, als alle Milderungsgründe des Herausgebers (S. XLI). Die apologetischen Mühewaltungen dem Heiligen für seine Zitationsweise Leidensgefährten zu suchen und in der Einleitung einer ‚kritischen' Ausgabe die Fehler *Busenbaums, de Lugos, Thomas Sanchez' Lessius' Tamburinis Bellarmins, Elbels, Sporers, Silvester Prieriatis, Concinas, Monacellis, Benedikt XIV, Ballerinis, Palmieris* einzeln aufzuzählen, wirken heiter (auf 12 Quartseiten). Die Beweismomente, welche den Heiligen in der gleichen Einleitung zum Äquiprobabilisten machen, ebenso. Der Grund liegt nicht darin, daß an dieser Stelle für ein anderes System plädiert werden soll. Jeder Kritiker erwartet von der Einleitung zu einer neuen kritischen Ausgabe gemeiniglich solche Darlegungen, welche nur Interesse für den Text selbst bekunden; sie sollen dem Leser Vertrauen einflößen, daß nichts erstrebt wurde als der Wortlaut des Verfassers: die apologetischen und polemischen Worte leisten also hier nur destruktiven Dienst. Glücklicherweise tut aber dieses Vorgehen dem Werte der Hauptarbeit keinen Eintrag.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

A. de la Barre, professeur à l'Institut catholique de Paris. **La Morale d'après S. Thomas** et les Théologiens scolastiques. Paris, Beauchesne 1911.

Memento théorique et guide bibliographique nennt der Verf. dieses Büchlein und hat damit dessen Wesen und Zweck sehr gut gekennzeichnet. Es enthält die Hauptthesen der allgemeinen Moraltheologie (Existenz und Wesen der Sittlichkeit, die sittlichen Akte, die Tugenden, das Gesetz und das Gewissen), ganz kurz den *status quaestionis* und eventuell verschiedene Schulmeinungen, aber das alles nur, um die Literatur zu den einzelnen Fragen und Kapiteln anzuführen. Gewöhnlich liegt die Lehre des heiligen Thomas zu Grunde, dessen diesbezügliche Stellen er im Text anschließt; dann reihen sich in bibliographischen Noten die Scholastiker an, wo nötig, in die verschiedenen Schulen geteilt; endlich die Lehrbücher der Moral und Ethik aus allen Sprachen. Nur schade, daß inbezug auf Monographien das Literaturverzeichnis etwas unvollständig ist. Vielleicht rechnete der Verf. damit, daß diese in den Lehrbüchern wieder angegeben werden.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Digitized by Google

Neuere Erscheinungen auf dem Gebiete der **praktischen Theologie.**

1. Die bekannten **Theologiae moralis Institutiones** von *Génicot,* welche erstmals im Jahre 1896—1897 erschienen, wurden in der neuen 7. Auflage wieder von dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Moraltheologie in Löwen, *J. Salsmans,* herausgegeben (Bruxellis 1911; vol. I 615; vol. II 715 p.). Die im Einzelnen verbessernde Hand des Herausgebers zeigt sich im ganzen Werke; nicht nur wurden die seit dem Erscheinen der vorigen Auflage erlassenen Dekrete des hl. Stuhles sondern auch neu entstandene Fragen berücksichtigt und nach Tunlichkeit beantwortet. Die hauptsächlichsten Änderungen und Zusätze führt der Herausgeber auf S. 659 des zweiten Bandes an. Das Werk verdient vollauf die gute Aufnahme, die es bisher gefunden hat. Wie schon *P. Génicot* sich nicht durch die Angriffe auf die Möglichkeit und die Existenz reiner Pönalgesetze beeinflussen ließ, so hat auch der neue Herausgeber gut daran getan, auf den vor etwa zwei Jahren aufgetauchten Streit über den Beruf zum Priester- oder Ordensstande nicht weiter einzugehen. Auch in andern Fragen bekundet *Salsmans* ein umsichtiges und gründliches Urteil.

2. Das für die heutige Zeit besonders wichtige Thema der ‚Toleranz' behandelt in einem neuen Buche der auch in Deutschland bekannte Löwener Gelehrte *Artur Vermeersch* S. J. (**La Tolérance.** Par *Artur Vermeersch,* Louvain, 1912. 429 p.), Das Buch zerfällt in drei Teile. Der erste (S. 11—31) hebt die guten Seiten der gegenseitigen Duldung im privaten Leben (*la t. dans la vie privée*) hervor; der zweite (S. 33—287) handelt von der Toleranz der öffentlichen Gewalten, also (*la t. dans la vie publique*), der Kirche gegenüber den Andersgläubigen, und des Staates gegenüber den verschiedenen Religionsbekenntnissen seiner Untertanen. Der dritte Teil (*Corollaires et questions* 289—406) erörtert die Folgerungen aus dem zweiten Teile. Eben dieser zweite Teil ist darum der wichtigste und der längste; in ihm nimmt die geschichtliche Darlegung der bürgerlichen Toleranz den größten Raum ein.

Auch in diesem Werke bekundet der Verf. nicht nur gründliche Gelehrsamkeit sondern auch reifes, umsichtiges Urteil, das besonders bei der Besprechung der bürgerlichen Toleranz an den Tag tritt. Dem Abschnitt über die kirchliche Duldung ist ein Anhang beigegeben, der über die Strafgewalt der Kirche gegenüber Häretikern handelt. Der Verf. schließt sich dem Kard. *Cavagnis'* an und erwähnt auch — es sei mir gestattet, dieses hier zu sagen — meine in Rom als Manuskript gedrucken *Institutiones juris*

Digitized by Google

publici eccl. Ich war der Ansicht *Caragnis* insofern gefolgt, als ich die formale Richtigkeit des von diesem sicher sehr beachtenswerten Autor angeführten Argumentes anerkannte, enthielt mich aber der Beurteilung des *Caragnis*'schen Obersatzes, daß die Kirche gewisser körperlicher Strafen zur Erreichung ihres Zweckes nicht bedürfe, betonte dabei aber auch, daß der Charakter der Kirche als *societas perfecta* zu der Folgerung nötige, sie könne alle und jede Strafe verhängen, die zur Erreichung ihres Zweckes wirklich notwendig ist.

3. Unter dem Titel **‚Antike und moderne Gedanken über die Arbeit‚** dargestellt am Problem der Arbeit beim hl. Augustinus, (Apologetische Tagesfragen. 10. Heft. Gladbach 1911. S. 60) hat *Dr. Heinrich Weinand* unsere heutige Beurteilung der Arbeit mit der der Alten und des hl. Augustinus verglichen. Das Schriftchen ist sehr anregend und zeugt von liebendem Eindringen des Verf. in den Gegenstand. Das Christentum hat alle, auch die niedrigsten geadelt, den natürlichen Unterschied zwischen den einzelnen Arten von Arbeit jedoch nicht aufgehoben. Einige Urteile des Verf. bedürfen einer gewissen Einschränkung. So zB. läßt sich (S. 42) aus Cicero De officiis I 42 kaum entnehmen, daß der Großhandel einfachhin, wohl aber daß er für den Senatorenstand als minder geziemend angesehen wurde. Auch gegenwärtig gilt der Großhandel nicht als aristokratische Beschäftigung, wohl der landwirtschaftliche Großbetrieb. Die ‚starken Spuren der Antike', welche die Lehren des hl. Augustin über den Handel (S. 51) an sich tragen soll, ist wohl vor allem der Ähnlichkeit der Handelspraxis in der Augustinischen und der Ciceronischen Zeit zuzuschreiben; wie Cicero von den *mercatores* sagt: *nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur* (l. c.), so geht auch aus den Worten des hl. Augustin (serm. 177) hervor, daß Schwindel und Lüge im Handel seiner Zeit außerordentlich verbreitet waren.

4. Mit einem sehr schönen Buche, das umfangreiche Erudition, gründliche Durchdringung des Stoffes und edle Darstellung in glücklichster Weise vereinigt, hat Prof. *Mausbach* in Münster die heutige Moraltheologie bereichert. **‚Die katholische Moral und ihre Gegner.** Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen von *Dr. Jos. Mausbach,* o. ö. Professor der Moral und Apologetik an der Universität zu Münster'. Köln 1911. 408 S. Das Werk ist eine Apologie der katholischen Moral und zwar sowohl in ihren Grundlagen als in manchen ihrer Einzellehren. Der Verf. wendet sich vor allem gegen die modernen Einwürfe, wobei dann selbstverständlich auch viele alte, die längst widerlegt

Digitized by Google

sind und damit abgetan sein sollten, berücksichtigt wurden. Grundfragen der Moral behandelt der Verf. in den Abschnitten: Gottes Gesetz und Gewissen, Sünde und Rechtfertigung, Gesinnung und Werk, Staat und Kirche usw. Aus dem anderen Abschnitte heben wir die unvollkommene Reue, die *restrictio mentalis*, ‚der Zweck heiligt die Mittel' hervor. Jene Leser, welche den Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit in den vielen Parteikämpfen unserer Tage sich unversehrt bewahrt haben, werden aus dem Buche reichliche Belehrung und Nutzen schöpfen. Es ist eine Fundgrube für apologetische Arbeiten über die katholische Moral.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

5. **Moralprobleme.** Vorträge auf dem III. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg i. B. 1910. Gehalten von Prof. Dr. *Mausbach*, Prof. Dr. *Mayer*, Regens Dr. *Mutz*, Prof. Dr. *Waitz* und Regens Dr. *Zahn*. Freiburg, Herder 1911.

Die ungemein rührige und strebsame Priester-Kongregation der Erzdiözese Freiburg i. B. hat auch für ihren dritten Hochschulkursus einen guten Griff gemacht; schon die Namen der Dozenten haben in der katholischen Moral und Asketik einen guten Klang, und es haben die betreffenden Herren auch in diesen Vorträgen ihrem Ruf alle Ehre gemacht. Die Themata sind sehr zeitgemäß; Prof. *Mausbach* behandelte in 5 Vorträgen Grundlage und Ausbildung des Charakters nach Thomas v. Aquin — sie dürften wohl das Fundament und den Glanzpunkt der ganzen Veranstaltung gebildet haben und werden jedem Priester eine Fundgrube soliden und praktischen Materials für Vorträge in Jugendvereinigungen bilden; allerdings müssen sie studiert und popularisiert werden. Regens *Zahn* sprach in ebensovielen Vorträgen über das christliche Vollkommenheitsideal und seine Pflege in der katholischen Kirche, ein Thema, das besonders apologetischen Wert hat gegen Verleumdungen des katholischen Strebens nach Vollkommenheit im Welt- und Ordensstand. Prof. *Mayer* (Freiburg) stellt dem Subjektivismus aller übrigen ethischen Bestrebungen die auf die Kirche als Autorität von Gottes Gnaden gebaute Moral gegenüber, die, weit entfernt, die Freiheit zu unterdrücken, ihr bester Schutz und ihre Förderung ist. Sehr praktisch sind auch die beiden Vorträge von Regens *Mutz* über die Keuschheit; der eine stellt die moderne und die christliche Anschauung über diese Tugend einander gegenüber; der andere referiert über die verschiedenen Wege zur Pflege derselben. Die Vorträge von Prof. *Waitz* hatten eine weitere Zuhörerschaft vor

Digitized by Google

Augen und haben in derselben gewiß eine hohe Meinung von der Schönheit und Herrlichkeit der sittlichen übernatürlichen Weltordnung und eine warme Begeisterung für dieselbe hervorgebracht.

Wenn die Vorträge, wie es der Zweck derselben ist, in den einzelnen Distriktskongregationen wieder behandelt und verarbeitet werden, so werden sie sicher großen Nutzen stiften.

6. **Die Schönheit der katholischen Moral.** Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte. Von Dr. *Franz Hamm*, Professor am bischöfl. Priesterseminar in Trier. (Apologetische Tagesfragen. 9. Heft.) M. Gladbach, Volksverein, 1911.

Das Büchlein ging hervor aus Vorträgen, die 1909 auf dem Hochschulkursus des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen zu Boppard gehalten wurden. An diese Form erinnern noch die Einleitungen in die einzelnen Kapitel, die oft etwas weit hergeholt sind (vgl. zB. Kap. III die Einleitung zu Klemens von Alexandrien) und dem Zusammenhang weniger günstig sind.

Aber als Vorträge vor einem Laienpublikum dürfte die Arbeit manches Vorurteil beseitigt und wertvolle Lichtblicke in die Geschichte der katholischen Moral geboten haben; es werden von den ältesten Kirchenvätern angefangen die wichtigsten Partien aus der katholischen Moral richtig und interessant charakterisiert, wie Augustinus, Scholastik, Mystik, Kasuistik. So kann das Büchlein dem gebildeten Laien nur empfohlen werden.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Die hl. Schrift des Neuen Testamentes übersetzt und erklärt. Herausgegeben von *Fritz Tillmann.* Berlin, Walter, 1912. 8. I. Band, 1. Lieferung. 80 S. II. Band, 1. Lieferung. 80 S. 8. à M 1.20.

Die protestantische Exegese kann mit Stolz auf ihre stattlichen Gesamtkommentare zum N. T. hinweisen. Außer den veralteten Werken von *Olshausen* und *de Wette* besitzt sie nicht weniger als 4 bereits abgeschlossene Erklärungen des ganzen N. T., denen sich zwei weitere Sammelwerke beigesellen, die ihrer baldigen Vollendung entgegengehen. Von den 16 Bänden des ‚Kritisch-exegetischen Kommentars', den *H. A. W. Meyer* im Jahre 1832 begonnen hat, haben einige bereits die 10. Auflage erreicht, die Mehrzahl liegen in 9. u. 8. Auflage vor und nur die letzten haben es erst bis zur 6. u. 7. Auflage gebracht. Die 5bändige neutestamentliche Abteilung des konservativen ‚Kurzgefaßten

Kommentars' von *Strack & Zöckler* ist längst in zweiter, der 3bändige ‚Handkommentar' zum Teil bereits in 3. Auflage erschienen. Das von *Joh. Weiß* geleitete Kommentarwerk ‚Die Schriften des N. T.' mußte alsbald neu herausgegeben werden. Zu ihnen kommen die beiden derzeit noch unvollendeten Kollektionen, der durch *Th. Zahn* im gläubigen Sinne redigierte ‚Kommentar zum N. T.' und das links stehende ‚Handbuch zum N. T.' von *H. Lietzmann;* beide sind zu zwei Dritteln bereits veröffentlicht.

Dieser Tatsache gegenüber muß es den Katholiken nicht gerade angenehm berühren, wenn er sich auf keine Gesamterklärung des N. T. berufen kann. Das ‚Exegetische Handbuch zum N. T.' des für seine Zeit hochverdienten *A. Bisping* ist nicht mehr zeitgemäß; der neutestamentliche Teil des ‚Cursus Scripturae sacrae' ist seit Jahren nicht über den Galaterbrief hinausgekommen und durch den Tod der unermüdlichen PP. *Cornely* und *Knabenbauer* ist seine Vollendung neuerdings auf eine beträchtliche Zeit verschoben.

Da wird gewiß allenthalben die Nachricht als eine freudige Überraschung aufgenommen werden, daß wir in etwa 2½ Jahren einen vollständigen wissenschaftlichen Kommentar zum N. T. unser eigen nennen dürfen. Privatdozent *Tillmann* in Bonn hat die schwere Aufgabe übernommen, die Herausgabe des ‚Die hl. Schrift des N. T.' betitelten Werkes zu leiten und will das Johannesevangelium und die Gefangenschaftsbriefe erklären; Prof. *Jos. Sickenberger* in Breslau hat unter dem Titel ‚Geschichte des N. T.' die allgemeine Einleitung geliefert und dazu die Briefe an die Römer und Korinther übernommen; der Straßburger Ordinarius *Rohr* wird den Hebräerbrief und die Apokalypse behandeln, Prof. *Meinertz* in Münster die Pastoralbriefe und den Jakobusbrief, die übrigen kath. Briefe Privatdozent *Vrede,* AG, Thes und Gal sind der bewährten Kraft des Braunsberger Exegeten *Steinmann* anvertraut. Im vorliegenden Hefte behandelt der den Lesern dieser Zeitschrift aus Jahrgang XXX 1906 693—729 bekannte Privatdozent *Friedrich Maier* in Straßburg die Synoptiker.

In der ersten Ankündigung war der Umfang des Werkes auf 2 Bände berechnet; die zweite Lieferung berichtet, daß der gewaltige Stoff auf drei Bände verteilt werden soll. Ebenso sind aus den ursprünglich geplanten circa 15 Lieferungen (zu 80 Seiten in groß 8.) nunmehr 20 geworden. Der billige Subskriptionspreis von je M 1.20 soll nach Vollendung des Werkes erhöht werden. Da die Ausgabe derselben in Abständen von 1—2 Monaten erfolgen soll, dürfte das Jahr 1914 die Vollendung des Werkes bringen.

Digitized by Google

Wie für den Umfang, so ist auch für die äußere Form manches nach dem Sammelwerk ‚Die Schriften des N. T.‘ von *J. Weiß* eingerichtet, doch weisen bereits die Änderungen im Titel ‚Die hl. Schrift des N. T.‘ darauf hin, daß hier ein katholischer Kommentar geboten werden soll, der seinen Lesern gesunde Lehre in wissenschaftlicher Form darbieten will.

Eine Besprechung der bereits erschienenen zwei Lieferungen, speziell die Kritik einer im ersten Hefte berührten Prinzipienfrage muß verschoben werden bis zur Vollendung des ersten Bandes, und so erübrigt es nur, die Erwartung Sr. Eminenz des Fürstbischofs *Kopp* zu wiederholen, die der Kirchenfürst dem Werke in seinem Geleitwort mitgegeben hat: ‚Es kann daher gewiß auf eine freudige Aufnahme bei dem hochwürdigen Klerus und den gebildeten Laien gerechnet werden‘.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt von *E. Dentler*. Mergentheim, Carl Ohlinger, 1912. LXXII 483 S. 8. M 3.—, geb. M 4.20.

Der Verfasser dieses reichhaltigen Kommentars hat seine Aufgabe darin erblickt, durch eine allgemein verständliche Erklärung das Verständnis für dieses hl. Buch in weiten Kreisen zu fördern. Darum hat er einerseits auf alles gelehrte Beiwerk von vornherein verzichtet, andrerseits war er emsig bestrebt, seinen Leser nicht nur mit den gesicherten Resultaten der neuesten Forschung bekannt zu machen, sondern auch ihn auf die hauptsächlichsten Einwürfe der Gegner hinzuweisen. Eine Prüfung des Werkes ergibt, daß dem belesenen Gelehrten seine Aufgabe vorzüglich gelungen ist. Es sei verwiesen auf die reichhaltige Einleitung, auf die Ausführungen über Himmelfahrt und Pfingsten, über Pauli Bekehrung und des Fürstapostels Befreiung, die Kerkerszene von Philippi, die Verhandlungen vor Felix und Festus und die Seereise. Die Chronologie ist in der herkömmlichen Weise gegeben worden; die Korrektur, welche durch die Gallioinschrift für einige Daten nötig ist, wurde noch nicht verwendet. Eine klare, leicht verständliche Darstellung sowie eine gute Ausstattung empfiehlt das praktische Werk, dem sein billiger Preis zu großer Verbreitung helfen möge.

Nur in kleineren Nebenfragen wäre eine Korrektur am Platze. Die Erklärung des Pfingstereignisses durch ein reines Sprachwunder ohne Hörwunder dürfte sich besser empfehlen; auch wird sich nicht erweisen lassen, daß das ‚Zungenreden‘, wie es uns 1 Kor 14 geschildert wird, hievon verschieden sei. — Zum Dilemma Gamaliels

Digitized by Google

hätten einige erklärende Bemerkungen betreffs seiner Berechtigung beigefügt werden sollen. — Meines Erachtens versagt jede natürliche Erklärung des Kerkerwunders in Philippi, welche der Verfasser S. 243 versucht hat. — S. 257 ist die politische Lage Athens nicht ganz richtig angegeben; die Stadt gehörte zu den civitates foederatae et liberae und war — nominell wenigstens — Enklave in der Provinz Achaia. — Betreffs der Bedeutung des Namens ‚Areopag' dürfte die Meinung von Ernst Curtius (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893, 925—938) vorzuziehen sein. — In der aus Nestles Bibelausgabe herüber genommenen Karte der Missionsreisen des hl. Paulus ist der Fehler stehen geblieben, daß die Romreise über Joppe geführt wird und Caesarea gar nicht berührt erscheint.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Bibliothek der Kirchenväter. Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Übersetzt von Prof. *Dr. Klebba.* Buch I—III (X 321 S.), IV u. V (260 S.). — Zum Schrifterweis der apostolischen Verkündigung. Aus dem Armenischen übersetzt von *Dr Simon Weber.* (XVIII 68 S.) — Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien aus dem Griechischen übersetzt von *Josef Stiglmayr S. J.* (XXVI Einleitung, 1—88 himmlische, 89—209 kirchliche Hierarchie). — Des Heiligen Gregorius Thaumaturgus ausgewählte Schriften übersetzt von *Dr. P. Hermann Bouvier O. S. B.* (VIII Einleitung, 1—49 Lobrede auf Origenes, 50—52 Glaubenserklärung, 53—60 Sendschreiben kirchlicher Verordnungen epistula canonica). — Des Heiligen Methodius von Olympus Gastmahl oder die Jungfräulichkeit aus dem Griechischen übersetzt und mit Erläuterungen versehen von *Dr. L. Fendt* (IX 127 S.) (Vergleiche Heft I S. 155 Besprechung Augustins übersetzt von Schroeder).

Als Teile einer einheitlich angelegten Bibliothek sind die neuen Übersetzungen in der äußern Form ganz gleichmäßig angestrebt. Eine Einleitung orientiert klar über die wissenschaftlichen Vorarbeiten (Bestand, Geschichte und Überlieferung, Quellen, stilistische Seiten, Verfasser, Literatur) und die Beziehung zu andern Übertragungen. — N. T. und Schriftstellerzitate sind in Fußnoten angemerkt. *Klebba* gibt für Plato auch die leicht zugängliche Teubner-Ausgabe mit Seitenzahl an (S. 319 A. 2 S. 32 A. 1). Für die Areopagitica hat *Stiglmayr* besonders literarische Abhängigkeit berücksichtigt und zwar nicht bloß für seinen Autor: allenthalben verfolgt er in Anmerkungen Bilder, Redewendungen den Väter-

Digitized by Google

reihen entlang bis herauf zur hl. Schrift. Es scheint in der Gesamtanlage der Bibliothek nicht vorgesehen zu sein, so kostbares Material in Indices am Schluß des Bandes leichter zugänglich zu machen; sogar die Stellen der heiligen Schrift würden klar indiziert am Ende der Übersetzung wissenschaftlicher Arbeit zugute kommen. Eine textkritische Ausgabe mit Stellen-, Wort- und Sachregister steht bei vielen Kirchenvätern noch aus. Die Druckkosten müßten sich allerdings durch diese Zugaben mehren. — Die Rede des Gregorius auf Origenes, die für die Jugend des Heiligen interessante Aufschlüsse gibt, ist von *Bourier* wiedergegeben. — Methodius wird in seiner ‚Ähnlichkeit' mit Origenes trotz des gegen letzteren geführten Kampfes in der Einleitung von *Fendt* geschildert; sonst tritt aber Origenes zurück, nur gelegentlich wird er noch als Quelle für Methodius angegeben. Für andere Schriften als die oben angeführten wird auf die Übertragung von *Bonwetsch* verwiesen. — Auch die vorliegenden neuen Bände tun wiederum die Verdienstlichkeit des Gesamtunternehmens dar.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Dr. phil. *Karl Boehm,* **Anleitung zur Ordnung von Pfarrarchiven.** Innsbruck 1912, Selbstverlag.

Diese kurze, recht praktische Zusammenstellung von Gesichtspunkten und Grundsätzen zur Ordnung des Pfarrarchivs erschien zuerst im Brixener Diözesanblatt 1912, Nr. 3. Der Fürstbischof von Brixen Dr. *Josef Altenweisel* selbst gab dem Verfasser den Auftrag zur Abfassung dieser Schrift. — Ist eine Pfarrei recht alt und besitzt sie viele archivalische Schätze, so sind die an sich klaren und gemeinverständlichen Darlegungen doch nicht ganz leicht auszuführen. Das Regest über eine Urkunde, die Beschreibung der äußeren Beschaffenheit einer Handschrift, die Angabe ihres Inhaltes, das Anlegen von Orts-Namen- und Sachregister auf Grund der Regestenzettel muß ganz im einzelnen praktisch geübt werden. Dadurch, daß dieses wertvolle Schriftchen auf Anregung des Oberhirten zur Ausgabe kommt, werden die nötigen historischen Kenntnisse zur Bewahrung und Ordnung des Pfarrarchivs jedem Theologen als notwendiges Wissen nahegelegt.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Series praepositorum, decanorum, archidiaconorum aliorumque praelatorum et canonicorum S. Metropolitanae ecclesiae Pragensis a primoribus usque ad praesentia tempora. Concinnavit *Dr. Antonius Podlaha.* Pragae 1912. Sumptibus S. F. metropolitani capituli Pra-

Digitized by Google

gensis. 441 pp. in 8. (Editiones archivii et bibliothecae S. F. metropolitani capituli Pragensis. X).

Das Metropolitankapitel von St. Veit in Prag ist nicht nur durch seine Stiftung, sondern noch mehr durch seine Verdienste um die Erhaltung des katholischen Glaubens in Böhmen in der gefahrvollen Zeit der Husitenwirren und später beim Eindringen lutherischer und kalvinischer Lehren in Böhmen sehr berühmt geworden. Mehrere Gelehrte haben sich bemüht, ein Verzeichnis der Pröpste, Dekane und Domherren zusammenzustellen, das als Hilfsmittel für weitere Forschungen dienen sollte. *Tomek* fügte seiner berühmten Geschichte der Stadt Prag auch ein Verzeichnis der Pröpste, Dekane und Kapitelherren bei, andere Forscher vervollständigten es. Auf dieser und anderer handschriftlicher Grundlage hat nun *Podlaha* in dem vorliegenden 10. Bande seiner Veröffentlichungen des Prager Domkapitels nicht nur ein dürres Namensverzeichnis zusammengestellt, sondern auch einen mit Abbildungen Siegelabdrücken, Dokumenten und kurzen Lebensskizzen ausgestatteten Katalog, der viele Unrichtigkeiten früherer Verzeichnisse berichtigt und zugleich Literaturangaben enthält, die als Grundlage für weitere Forschungen verwendet werden können. Da viele Kapitularen sich auch als Schriftsteller und Forscher ausgezeichnet haben, werden auch ihre Werke nicht unerwähnt gelassen, obwohl eine vollständige Aufzählung ihrer Schriften nicht beabsichtigt war. Diese Series ist daher nicht bloß ein Ehrendenkmal für das Kapitel, sondern auch ein Hilfsmittel für Historiker. Sie ist in lateinischer Sprache geschrieben, damit sie weiteren Kreisen zugänglich werden könnte. Domkapitel und Ordenshäuser seien auf dieses Werk aufmerksam gemacht, das leider bisher nur in engen Kreisen verbreitet ist.

Innsbruck. A. Kröß S. J.


Digitized by Google

Analekten

Geschichtliche Betrachtungen zu Kommodian I. Als vor mehreren Jahren meine ausführlicheren Untersuchungen über Kommodian von Gaza[1]), diesen sogenannten ersten christlichen Dichter aus der Mitte des dritten in die Mitte des fünften Jahrhunderts rückten, hat sich neben Zustimmungen auch Widerspruch erhoben. Seitdem ist die Frage öfter von andern[2]) und mir[3]) behandelt worden und wenn ich nicht irre, hat sich die Ansicht von der Richtigkeit des zweiten Zeitansatzes verbreitet. Aber auch der Einspruch ist noch nicht erloschen. In einer Commodien et son temps betitelten Studie der *Recherches de science religieuse* vom September und November 1911 suchte Prof. *d'Alès* die Evidenz der Zugehörigkeit des Dichters zur Mitte des 3. Jahrhunderts darzutun und kurz darauf trat Prof. *Weymann* in einem Aufsatz der *Theologischen Revue* vom 22. Jan. 1912 über die Zeit Kommodians neuerdings für die schon früher von ihm befürwortete alte Datierung ein. Beide Abhandlungen zeichnen sich durch Geist und Gelehrsamkeit aus. Wenn ich mir gestatte, anläßlich derselben auf die Kommodianfrage zurückzukommen, so möchte ich mit Rücksicht auf den beschränkten Raum und den Charakter

[1]) Kommodian von Gaza, ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte VI 1. 2). Paderborn 1906 [im Folgenden = K].

[2]) S. die Aufsätze von *Rauschen* in der Literarischen Beilage der Köln. Volkszeitung Nr. 3 und 15 (19. Jan. und 13. April) 1911 und von *Bigelmair* in der Deutschen Literaturztg. Nr. 23 (10. Juni) 1911.

[3]) Die Frage um das Zeitalter Kommodians (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. X 5). Paderborn 1910. — Welcher Zeit entstammen die Dichtungen Kommodians? Liter. Beilage d. Köln. Volksztg. Nr. 10 (9. März) 1911.

Digitized by Google

der ‚Analekta' nur nebenläufig einer Kritik Statt geben, um einläßlicher einige geschichtliche Punkte zu erörtern, die sowohl ein allgemeineres Interesse gewähren, als einer Verständigung über die Zeit des Dichters dienen dürften.

Während Prof. W. sich kritisch negativ mit den in meiner letzten Schrift[1]) vorgelegten Argumenten auseinandersetzt, erstrebt *d'Alès* zugleich in positiver Weise den Beweis seiner These. Das von ihm eingeschlagene Beweisverfahren beruht auf einer neuen Grundlage. Der Dichter, so führt er aus (p. 600 s., 606 s.), sei ein halbgebildeter Mann aus dem Volke gewesen, der nur eine elementäre Schulung genossen und sein gesamtes übriges Wissen nicht aus Büchern, sondern aus dem Verkehr und dem Hörensagen (p. 487 s., 609) geschöpft habe. Wenn nun ein solcher Autor u. a. über die Fleischessünde der Engel und das tausendjährige Reich rede und die Trinitätslehre in sabellianischer Weise darstelle, so sei es wohl das einfachste in diesen Anschauungen jene Ideen zu erkennen, die namentlich inmitten des 3. Jahrhdts verbreitet gewesen wären. Daß er in diesen Kreis gehöre, werde bestätigt durch seine Beschreibung des noch lebenskräftigen Heidentums, den Hinweis auf blutige Verfolgungen, die Erwähnung von Goteneinfällen, welche der Schrecken jener Zeit gewesen, sowie durch den innigen Form- und Gedankenzusammenhang seiner Werke mit den Schriften Cyprians (p. 600 s.). Das Zeugnis des in Mitten des 5. Jahrhdts lebenden Literarhistorikers *Gennadius* (welcher im 15. Kap. der *Viri illustres* den Dichter unter die Schriftsteller des 5. Jahrhdts reiht), lasse erkennen, daß er ihn zwar gelesen, weiter aber über ihn nicht mehr als wir gewußt habe: es sei also einer Verbesserung fähig (p. 601). Was den sprachlichen Charakter der Dichtungen anlange, der allerdings auf eine spätere Zeit zu weisen scheine, so lasse sich aus demselben gegenüber der gegenteiligen Evidenz der andern Anzeichen kein Schluß ziehen; er erkläre sich auch, wenn man (die soziale Stufe des Volksdichters und) die schon seit Augustus beginnende Zersetzung der Volkssprache berücksichtige (p. 481 s.).

Der Beweis beruht, wie schon oben angedeutet, auf der Einschätzung Kommodians als eines literarisch ungebildeten Mannes. Wäre diese Schätzung richtig, so hätte bereits der in literarischer Beurteilung erfahrene Gennadius nicht unerheblich geirrt, indem er dem Dichter Kenntnis der *‚saeculares litterae'* zuschrieb[2]), d. h.

---

[1]) S. den ersten Titel der vor. Note.

[2]) De viris illustr. c. 15: Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit . . .; vgl. c. 18: Tichonius in saecularibus

Digitized by Google

jene Bildung, welche durch die Rhetorenschule grundgelegt wurde und die höhere Gesellschaftsschicht von der niederen oder ,dem Volk' unterschied[1]); man hätte sich auch bisher nicht wenig getäuscht, indem man den Beweis für die Richtigkeit seiner Aussage in der anscheinenden Vertrautheit des Autors sowohl mit der klassisch dichterischen[2]), als mit der Rechtssprache[3]) zu erkennen glaubte. Um die literarische Bildung Kommodians auszuschließen, wendet indes d'A. (nach dem Vorgang *Monceaux's*[4]) auch keineswegs gewöhnliche Mittel an, indem er einmal die an klassische Vorbilder mahnenden Redeweisen desselben als unbewußte Erinnerungen hinstellt, die in aller Gedächtnis gehaftet hätten (p. 607) und weiterhin demselben alle und jede Bücherkenntnis abspricht (p. 487. 517. 607. 609): beispielsweise sollen selbst die augenfällig scheinenden Entlehnungen aus den Testimonia Cyprians ,nicht die Behauptung gestatten, daß K. sie zurate gezogen' (p. 608). Man darf vielleicht Bedenken tragen, dem Exegeten auf diesen Wegen zu folgen und seinen im strengsten Sinne verstandenen Grundsatz zu billigen, daß ,die Dichtungen aus Volksart, nicht aus Bücherstudium' (p. 606. 609) entstanden seien[5]). Auf ein Mißver-

---

litteris non ignarus . . .: c. 41: Petronii eloquentis et eruditi in saecularibus litteris viri . . .

[1]) *Friedlaender,* Sittengeschichte Roms IV[8] S. 1 ff.

[2]) *Czapla,* Gennadius als Literarhistoriker S. 38.

[3]) *Manitius,* Geschichte der christlich lateinischen Poesie S. 29.

[4]) Histoire littéraire de l'Afrique chrét. III p. 466. 484. 489.

[5]) In der Anwendung dieses Grundsatzes zeigt *d'Alès* insofern einiges Schwanken, als er die Kenntnis einer Schrift, zB. des Henochbuches, das eine Mal dem Dichter zuerkennt (p. 518), ein anderes Mal sie als wahrscheinlich bezeichnet (p. 494. 519) und wiederum sie als durchaus fraglich hinstellt (p. 609). — Zur Erklärung des engen Zusammenhanges zwischen den Dichtungen und den Schriften Cyprians, der sich nur aus einer andauernden Lesung der letzteren verstehen zu lassen scheint, stellt d'A. (p. 509) drei Möglichkeiten zur Wahl, nämlich persönliche Beziehungen zu Cyprian, Einfluß der Umgebung, in welcher Komm. lebte, endlich auch Kenntnis der Cyprianischen Werke: heißt das nicht, um mit Göthe zu sprechen, vielmehr in die Ferne schweifen, während das Gute so nahe liegt? Mit Rücksicht auf den Sabellianismus, dem der Dichter anhing und den Cyprian (Epist. 73 c. 4) als eine der haereticorum pestes verabscheut, würden sich persönliche Beziehungen zwischen beiden Männern aber auch wohl nicht so innig gestaltet haben, wie man es bei der ersten der von d'A. aufgestellten Möglichkeiten voraussetzen müßte.

Digitized by Google

ständnis aber dürfte es zurückgehen, wenn d'A. den bekannten Tadel K.s über die Pflege literarischen Wissens und die Vernachlässigung der Heilswahrheiten in den Schulen (Carmen 583 f.)[1] zum Beweis anführt, daß ‚derselbe sich über Literatur im allgemeinen mit der leichten Miene (*désinvolture*) eines Mannes äußere, der es kaum für der Mühe wert hält, sich um sie zu bemüssigen‘ (p. 607). Denn jene einseitig literarische Ausbildung hat im Hinblick auf die Außerachtlassung der moralischen Erziehung schon *Seneca* (Epist. 88,3) in ähnlicher Art gegeißelt; von christlichen Schriftstellern aber ist sie unter Betonung des vom Dichter hervorgehobenen Gegensatzes mehr als einmal mit fast denselben oder ähnlichen Worten getadelt worden: vgl. *Paulinus Nolanus*, Poema X 33 sqq.; Epist. XVI 6 (K 317); *Ambrosiaster* zu Coloss. 2,1—3; (*Priscillian* I 15; *Lacktanz* De opif. dei c. 1).

Ich glaube, die bestätigenden Momente, welche d'A. auf dieser Grundlage zum Beweis für die Entstehung der Dichtungen im 3. Jahrh. verwendet, umso eher übergehen zu können, als das von ihm abgelehnte Zeugnis des Gennadius betreffs ihres Ursprunges in Mitten des 5. Jahrhdts an Klarheit und Zuverlässigkeit nichts zu wünschen läßt. D'A. verwirft dasselbe aus zwei Erwägungen, erstens, weil die angebliche Evidenz jener übrigen Anzeichen dawider spreche, zweitens, weil Gennadius auch in einem andern Falle ersichtlich geirrt habe, da er (c. 27) die im 3. Jahrh. verfaßte Schrift *De rebaptismate* samt ihrem Verfasser *Ursinus* an das Ende des 4. oder den Anfang des 5. Jahrhdts verlege (p. 601 s.). Was möchte also eine Gewähr für seine Zuverlässigkeit in der Ansetzung K.s geben? Wenn ich mich nicht täusche, ist es der Umstand, daß Gennadius die starken Wirkungen schildert, welche die Dichtungen K.s in seiner Zeit und Umgebung hervorbrachten (K. 77). Von der schreckensvollen eschatologischen Ausführung des ‚*Carmen*‘ (mit ihrer Ankündigung der unmittelbaren Nähe des Antichristes und des Weltendes) sagt er nämlich, sie habe ‚die Heiden mit sprachlosem Staunen, uns (Christen) mit Verzweiflung erfüllt‘. Hätte er wohl so sprechen können, wenn er nicht selbst diese Wirkungen beobachtet hätte? Oder ist es denkbar, daß eine vor zwei Jahrhunderten verfaßte Schrift eine solche Bewegung hervorzurufen imstande war, obwohl ihre auf die nächste Zukunft lautenden Schreckensprophezeiungen sich durch den Gang der Zeit selbst längst als eitel und nichtig erwiesen hätten? Das Zeugnis des Gennadius bietet daher jede ver-

[1] Vergilius legitur, Cicero aut Terentius item,
Nil nisi cor (= linguam) faciunt, ceterum de vita siletur.

Digitized by Google

nünftiger Weise beanspruchbare Gewähr, daß die Dichtungen in seiner eigenen Zeit und Umgebung ins Volk drangen, oder mit andern Worten, daß sie in Mitten des 5. Jahrhdts in Südgallien entstanden sind. Mit dieser Zeit und dieser Örtlichkeit aber sind alle die Momente recht gut vereinbar, welche d'A. als Beweise für die Abfassung der Werke K.s in Mitten des 3. Jahrhdts betrachten will. Denn hier kamen damals blutige (von den Vandalen ausgehende) Katholikenverfolgungen vor, wie unter anderm die Canones 10 und 11 des 2. Konzils von Arles (452) lehren (K. 46); hier war Sabellianismus verbreitet (s. unten II; K. 215 f); hier lebte nach *Kassian* (Coll. VIII 21: K. 252 f) noch die Idee von der Fleischessünde der Engel; hier wurden auch Cyprians Schriften fleißig gelesen, wie zB. die Bezugnahme in der Redaktion des Canon 4 von Angers (453) auf Epistula IV c. 2 (H. 474, 12) zeigt; hier finden sich endlich, was auch d'A. anerkennt (p. 482), die Analogien zu der Sprache des Dichters.

Die folgenden Ausführungen bezwecken nun durch die Untersuchung einiger geschichtlichen Fragen neue Belege dafür zu bieten, daß die Ansetzung Kommodians in Mitten des 5. Jahrhdts jeder Gefahr einer Täuschung entrückt ist.

I. Die Übertragung der Begriffe Martyrer und Martyrium auf das christliche Tugendstreben. Unter den Gründen, welche seit Auffindung der ersten Hälfte der Dichtwerke (der *Instructiones*) im 17. Jahrh. für ihre Entstehung in der Verfolgungszeit geltend gemacht worden sind, steht obenan der öfter in ihnen vorkommende Hinweis auf das Martyrium. Eine wesentliche Besonderheit dieses Begriffes blieb indes unbeachtet. Dieselbe liegt in der wiederholten Erklärung des Dichters, daß der Christ auch ohne Verfolgung, lediglich durch die Übung eines tugendhaften Lebens zum Martyrer werde oder das Martyrium erlange. Diesem Gedanken leiht er beispielsweise in der allgemein an ‚die Gläubigen' sich richtenden *Instr.* II 6, 14—18 folgenden Ausdruck:

Viele Martyrien gibt's, die ohne Vergießung von Blut sind:
(zB.) Fremdes Gut nicht begehren, (oder) den Willen zum Martertum hegen.
Halte die Zunge im Zaum: mache dir Demut zu eigen;
Tue niemand ein Leid und vergilt nicht, was dir geschehen;
Zeige dich stark in Geduld: sieh, das heißt Martyrer sein.

Schon in einem früheren Aufsatz habe ich angeführt, daß solche Anschauungen über Martyrer und Martyrium der Verfolgungszeit, d. i. den drei ersten Jahrhunderten durchaus fremd sind, daß sie sich aber mit der auf das sittliche Streben übertragenen

Digitized by Google

Anwendung jener Begriffe decken, welche nachweisbar zuerst gegen Ende des vierten Jahrhunderts auftritt und in der Folge eine beliebte Allegorie bildet. Hält man sich diesen geschichtlichen Gang der Idee gegenwärtig, so möchte ein Zweifel wohl a limine ausgeschlossen scheinen, ob die Dichtungen dem dritten Jahrhundert angehören können. Die eingangs genannten Abhandlungen *d'Alès* und *Weymans* bestreben sich indessen eine Vereinbarkeit der Gedanken dieser Zeit mit denjenigen des Dichters verständlich zu machen. Bevor ich auf ihren Versuch näher eingehe, möge der Unterschied der Denkweisen noch einmal kurz dargelegt werden.

Im *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* I (1910) p. 50 ss. hat unlängst *de Labriolle* eine Untersuchung über den Sinn der Bezeichnungen ‚Bekenner' und ‚Martyrer' bis auf Cyprians Zeit einschließlich unternommen. Ihr Ergebnis ist, daß Cyprian nur die als Martyrer betrachtete, welche in der entfesselten Verfolgung Tod, Qualen oder harte Kerkerstrafe für den Glauben erduldeten und daß ihm als Bekenner solche galten, welche sich in Zeiten der Gefahr, sei es durch die Flucht, sei es bei gefänglicher Einziehung, offen als Christen bezeugten. Zwischen beiden Begriffen lasse der karthagische Bischof in seinen Anreden aus Kürze oder Gefälligkeit die Grenzen wohl hie und da verfließen, aber grundsätzlich ständen sie ihm ebenso fest, als sie nach ihm von anderen festgehalten worden seien. Noch in später Zeit, in der *Precatio* des Pseudo-Ambrosius (MSL 17,842) werde der Unterschied gewahrt: wenn es in dieser Aufzeichnung aber von den Bekennern heiße, sie hätten im Kampf wider die eigenen Versuchungen und die Anfechtungen der Häretiker ‚in Wahrheit die Palme eines länger dauernden und verborgenen Martyriums errungen', so mache sich hier bereits jener übertragene Sinn des Wortes Martyrium geltend, welcher nach dem Verfolgungszeitalter entstanden sei.

In der Tat finden wir die Erweiterung und Überführung der Begriffe Martyrer und Martyrium aus der Sphäre des äußeren Leidens für den Glauben auf das Gebiet des innerchristlichen Lebens erst in der Zeit des der Kirche verliehenen Friedens. Um den Vorstellungswandel deutlich zu sehen, braucht man nur auf die Beurteilung derselben sittlichen Tugenden einerseits bei *Cyprian*, anderseits bei *Ambrosius, Kommodian* und *Cäsarius von Arles* zu achten. Jener spricht (*De zelo et livore c. 16;* H. 430,20 ff) von der Besiegung der Unlauterkeit, des Zornes, der Habsucht, der Ungerechtigkeit und verheißt für sie ‚Kronen des Friedens' in ausdrücklicher Gegenüberstellung zu ‚der Krone, welche in der Verfolgung erworben wird'. Diesen Gegensatz läßt Ambrosius

Digitized by Google

fallen. Indem er (*In Ps. 118, sermo 20 n. 45 ff;* M. 15,1497) von denselben Leidenschaften handelt, nennt er sie die verborgenen Verfolger des Menschen, ihre Erduldung Martyrien und den Sieger einen Martyrer Christi. *Cäsarius* beschäftigt sich (*Sermo 293,1;* MSL 39,2301) in Anlehnung an Cyprian mit dem gleichen Gegenstand: aber abweichend von diesem stellt er ihn unter den Gesichtspunkt von ‚Martyrerkämpfen, die auch in unserer Zeit noch stattfinden', und ändert demgemäß den von jenem zur Unterscheidung vom Martyrium gesagten Satz: ‚auch die Friedenszeit hat ihre Kronen', zu der Wendung: ‚denn auch die Friedenszeit hat ihre Martyrer'. Dasselbe Verhältnis besteht zwischen Cyprian und Kommodian. Wenn ersterer (*De opere et eleem. c. 26;* H. 394,27) deutlich trennend die Wohltätigkeit einen guten Kampf nennt, für dessen Übernahme der Herr ‚den Siegern in der Friedenszeit die helle Krone gewährt, während er in der Verfolgung für das Leiden die purpurrote noch dazu gibt', so läßt letzterer (*Instr. II 21,14*) durch die Wohltätigkeit selbst das Martyrium erreicht werden, indem er sagt: ‚Wenn du jetzt mit Wohltun siegst, bist du ein Martyr bei Christus'.

Aus dem Gesagten dürfte der wesentliche Unterschied in der Auffassung der beiden Gruppen und näherhin zwischen Cyprian und Kommodian hervorgehen. Jenem ist die *condicio sine qua non,* nicht bloß für den Namen eines Martyrers, sondern auch für den eines Bekenners die Entfesselung einer äußeren Verfolgung: dieser sieht von einer solchen Voraussetzung ab und läßt Martyrer im stillen Tugendleben erwachsen; jener verneint bei jeder Gelegenheit, daß die Krone des Tugendstrebens und die des Martyriums identisch sei: dieser behauptet, daß die Siege auf sittlichem Gebiete und die der Martyrer eins seien.

Zur Überbrückung solcher kontradiktorischen Gegensätze gibt es der Natur der Sache nach kein Mittel und so kann auch die von *Weymann* und *d'Alès* in fast übereinstimmender Weise versuchte Auskunft nicht zum Ziele führen. Beide beschränken ihre Erklärung auf einen einzigen Satz. Unter Anrufung der — sogleich noch zu erwähnenden — Cyprianischen Stelle *Ad Fortunatum c. 12* (H. 345, 9 ff) sagt W. (S. 10), sie vermöge zu ‚zeigen, daß bereits das 3. Jahrh., daß bereits Cyprian von der exklusiven Anwendung des Titels Martyr auf den wirklichen Blutzeugen [d. i. den vom Tode hingerafften] abgegangen ist'[1]): mit andern Worten,

[1]) Da nach dem auch von W. erwähnten Aufsatze *de Labriolles* p. 52 eine ausschließliche Anwendung des Titels Martyr auf den getöteten Blutzeugen zu keiner Zeit allgemeine oder strenge Sitte

Digitized by Google

Cyprian betrachtet auch die ihren Qualen nicht erlegenen Glaubensdulder als Martyrer[1]). Gewiß; reicht er damit aber etwa entfernt an den Standpunkt Kommodians, der den bloß tugendbeflissenen Christen den Martyrtitel zuspricht? Hier breitet sich die Kluft. Über dieselbe trägt auch die von *d'Alès* gewählte, etwas doppeldeutige Formel nicht hinweg (p. 501), daß ‚die Idee des unblutigen Martyriums in der Kirche alt und vor allem Cyprian vertraut sei'. Denn ein unblutiges, oder richtiger gesagt[2]), ein unvollendetes Martyrium gibt es im Sinne des karthagischen Bischofs und seiner Zeit nur im Unterschied zu demjenigen, welches durch den Leidenstod — sei er blutig oder nicht[3]) — vollendet wird. Das lehren selbst die drei Zeugnisse aus Cyprianischen Schriften, welche d'A. seinem Satz ohne Kommentar anfügt. Das zweite derselben ist mit der von W. (aus *Labriolles* Abhandlung) angeführten Stelle *Ad Fortunatum* c. 12 (H. 345,9—13) identisch und lautet: ‚Doch nicht nur die Getöteten erwartet der göttlich verheißene Lohn. Auch wenn das (Todes-) Leiden den Gläubigen nicht zuteil wird, ihre Glaubenstreue aber rein und unbesiegt verharrt: wenn ein Christ mit Hintansetzung und Preisgabe all des Seinen seine Gefolgschaft Christo bezeigt, auch der wird von Christus unter der Zahl der Martyrer seinen Lohn erhalten'. Hier ist, wie *Labriolle* erklärt (p. 53), nicht von gottesfürchtigen Gläubigen schlechthin, sondern von solchen Christen die Rede, die infolge äußerer Umstände ihr bereits begonnenes Martyrium mit dem letzten Dulden abzuschließen verhindert werden. Diese betrachtet Cyprian nach eigenem und göttlichem Urteil als wahre Martyrer auch ohne den Schlußakt des Todes: lassen sich mit denselben aber die bei Kommodian geschilderten Martyrer vergleichen? Sodann beruft sich d'A. auf *Epistula X c. 5* (H. 494,

---

gewesen ist, so scheint man von einem Abgehen Cyprians und des 3. Jahrhunderts von solchem Brauch wohl kaum reden zu können.

[1]) In diesem Punkte ist meine Darstellung in der Liter. Beilage der Köln. Volkszeitg. S. 73 ungenau, indem ich sagte, daß ‚solche, welche die erlittenen Peinen und Leiden überdauerten, nur den Ehrennamen Bekenner erhielten'.

[2]) Von einem ‚unblutigen Martyrium' spricht Cyprian nicht. Der erste, welcher diesen Ausdruck gebraucht, ist m. W. *Sulpicius Severus*. Derselbe verbindet mit ihm bereits den auch uns geläufigen gegensätzlichen Sinn zu den Martern der Verfolgung. Vgl. *Epist. II 12 Halm* 144,17): Sed quamquam ista (persecutionum supplicia Martinus) non pertulerit, inplevit tamen sine cruore martyrium.

[3]) Vgl. Cypriani Epist. 58 c. 4 (H. 659, 23 ff).

Digitized by Google

13—20), welche die eingekerkerten und schon gefolterten ‚Martyrer und Bekenner' für den Fall tröstet, daß vor ihrem Tode die Verfolgung aufhöre: auch dann, sagt sie, werde vor Gott ihre bewiesene Ausdauer der Martyrerkrone nicht verlustig gehen. Daß auch hier nicht ein ‚unblutiges Martyrium' nach Kommodians Art gemeint ist, liegt auf der Hand. An erster Stelle endlich verweist d'A. auf das Werk *De mortalitate c. 17* (H. 307,21 ff). In demselben spricht Cyprian zu denjenigen, welche sich zur Zeit der Pest über die entschwindende Aussicht auf das Martyrium beklagten. Nachdem er zu bedenken gegeben, daß dasselbe eine nicht vom menschlichen, sondern vom göttlichen Willen abhängige Gnade sei, fährt er tröstend fort, daß Gott auch im Falle der Nichtgewährung derselben die Gläubigen für ihre Bereitwilligkeit belobe und belohne und sie im Himmel zu dem Gastmahl der Patriarchen führen werde, deren Verdienst nicht im Opfertod, sondern in einem Leben des Glaubens und der Gerechtigkeit bestehe. Sehe ich recht, so zeigt schon diese Vertröstung auf den Anteil der Patriarchen, daß Cyprian nicht, wie Kommodian, auch diejenigen als Martyrer gelten läßt, welche nur vom Willen zum Martyrium beseelt sind oder sich durch die Tugenden eines christlichen Wandels auszeichnen.

Es dürfte demnach an der Erkenntnis sein Bewenden halten, daß die Anschauungen des Martyrerbischofes und des Dichters durch einen weiten Abstand getrennt sind und den Unterschied zweier Zeitalter in der Auffassung des Martyriums spiegeln. Will man aus den Ideen Kommodians die zeitliche Entstehung seiner Werke abschätzen, so weisen dieselben ehestens auf den Ausgang des vierten Jahrhunderts, in welchem mit *Ambrosius* (In Ps. 118 XX 46 ff; MSL. 15,1498), *Maximus von Turin* (Hom. 82; MSL. 57,429 f.) und *Sulpicius Severus* (Epist. II; MSL. 20,179) die neue Auslegung des Martyrerbegriffs auf christliches Tugendstreben ihren Anfang nimmt.

Daß die Übertragung verhältnismäßig spät auftritt, dürfte sich aus dem religiösen Ansehen des Namens erklären. Noch Sulpicius Severus zeigt sich behutsam in der Beanspruchung desselben für Martin von Tours, indem er begründend hervorhebt, daß Martin seinem Verlangen nach ein Martyrer habe sein wollen und seiner Tugend nach habe sein können und in vielen Leiden ein unblutiges Martyrium vollendete. Mit viel weniger Zurückhaltung äußert sich Kommodian, der den Gläubigen insgesamt unter der Voraussetzung des Verlangens nach dem Martyrium[1]) oder des Bemühens

[1]) Das Verlangen nach dem Martyrium wurde auch noch nach

Digitized by Google

um Tugend den Martyrercharakter zuspricht, ja selbst die Namen *Fideles* und *Martyres* als gleichbedeutend[1]) behandelt. Wohl nicht mit Unrecht darf man hieraus schließen, daß zu seiner Zeit die neue Auffassung bereits eine geläufige Geltung erlangt hatte.

(Fortsetzung folgt.)

Brüssel. Heinrich Brewer S. J.

Wer hat die mittelalterlichen Dome gebaut? Handwerker oder Künstler? Die Frage scheint überflüssig. Denn wie heute Handwerker keine Kathedralen bauen, so ist es vermutlich auch im Mittelalter gewesen. ‚Trotzdem hat man behauptet und behauptet noch, daß Steinmetzen die Wunderwerke der Gotik geschaffen hätten. Was die fortgeschrittene, aufgeklärte Gegenwart nicht mehr zustande bringt, das gelang dem „rückständigen", „finstern" Mittelalter: schlichte Handwerker von sehr beschränkter Schulung haben Werke hervorgezaubert, die von den begabtesten Architekten der Gegenwart als wahrhaft klassische Kunstleistungen allerersten Ranges bewundert werden; kurz es liegt eine Wirkung ohne Ursache vor.

‚Aber, sagt man, wenngleich der Steinmetz aus sich die gewaltigen Kathedralen, die Burgen, die Rathäuser und die Stadt-

---

der Verfolgungszeit als das Kennzeichen eines echten Christen betrachtet. Einen interessanten Beleg hierfür bietet die undatierte afrikanische Inschrift im *Corp. Inscr. Lat.* VIII 20906 (*Diehl*, Christl. lat. Inschriften u. 150), in welcher der Wunsch nach Martyrium und die Übung der Wohltätigkeit als die beiden gleichwertigen Höhenpunkte christlicher Gerechtigkeit bezeichnet werden: Clausula iustitiae est | martyrium votis optare | habes et aliam similem ae | lemosinam [pro] viribus facere.

[1]) Die Verse K.s pflegen paarweise einen Gedanken abzuschließen, Die Synonymität beider Begriffe tritt unter Beachtung dieses Gesetzes in dem Eingang der an die Gläubigen (Fideles) gerichteten *Instr.* II 6 hervor: Fideles admoneo fratres, de odio [se] tollant, Impia martyribus odia reputantur in ignem. Eine ähnliche synonyme Auffassung der Begriffe Christ und Martyr zeigt sich bei *Ambrosius In Ps. 118, 20, 57* (MSL. 15,1502). Er unterscheidet dort im Christen den Anfang oder den Glauben von der Vollendung oder der Gerechtigkeit; ersterer finde sich in der großen Menge der Gläubigen, letztere in den Martyrern: Fides principium christiani est, plenitudo autem christiani iustitia est. Fides in confessione populorum, iustitia in martyrum passione.

Digitized by Google

mauern des Mittelalters zu bauen nicht in der Lage war, so wurde er dazu befähigt durch die *Geheimnisse der Hütte*.

,Indes diese angeblichen Geheimnisse der Hütte sind doch schließlich Menschenwerk. Was nun die Menschen des Mittelalters ohne Vorlage, nur durch die Kraft ihres Geistes erfunden haben sollen, das zu entdecken müßte auch einem modernen Menschen möglich sein. Es wäre gar nicht nötig, daß er auf der Höhe eines mittelalterlichen Genies stünde. Der Moderne hätte nicht schöpferisch zu entwerfen, sondern nur den ungezählten mittelalterlichen Bauten in den verschiedensten Erdstrichen der alten Welt die leitenden Grundsätze zu entnehmen, das geheimnisvolle Schema, nach denen sie angeblich von Handwerkern errichtet worden sind. Es wäre bei der ungeheuren Zahl der Kunstwerke eine Induktion im großartigsten Maßstabe möglich, und gäbe es eine Formel, nach der ungebildete Leute so staunenswerte Leistungen hervorgebracht haben, so *müßte* es möglich sein, diese Zauberformel von den Steinen abzulesen.

,Bisher hat man nichts Derartiges entdecken können, und man wird nichts entdecken, weil es eine solche Formel, solche Geheimnisse nicht gibt. Die hier in Frage kommenden Bauten weisen bei aller Gesetzmäßigkeit die größte Mannigfaltigkeit auf, und ihr einziges Geheimnis ist die Begabung des seine Kunst souverän beherrschenden Baumeisters.

,Es ist eine, auch von Architekten geglaubte Fabel, daß Handwerker die mittelalterlichen Dome erbaut haben.

,Um die Verdienste der alten Künstler abzuschwächen, hat man Handwerkern Geheimnisse angedichtet, durch welche der Künstler überflüssig wurde. Aber gerade dadurch hat man ein undurchdringliches Geheimnis geschaffen und einer kulturell tiefstehenden Menschenklasse des Mittelalters Fähigkeiten und Schöpfungen zugeschrieben, die auch der intelligenteste Kopf der Jetztzeit nicht besitzt'.

So schrieb ich auf S. 36 f des 5. Bandes meiner ,Geschichte des deutschen Volkes', der die bildenden Künste in Deutschland während des 13. Jahrhunderts behandelt (Freiburg i. Br. 1911), und glaubte damit den Fragepunkt klar und unzweideutig ausgedrückt zu haben. Dennoch hat der hochwürdige P. *Odilo Wolff*, Benediktiner des Stiftes Emaus-Prag, jenen Sätzen einen Sinn untergelegt, den sie nicht haben und den sie nicht haben können, weil er mit diesen Sätzen selbst und mit einem Grundgedanken meines Buches in direktem Widerspruch steht. P. Odilo Wolff hat seinem neuesten, in Wien erschienenen Werke: ,Tempelmaße. Das Gesetz der Proportion in den antiken und altchristlichen Sa-

Digitized by Google

kralbauten. Ein Beitrag zur Kunstwissenschaft und Ästhetik' ein gegen mich gerichtetes Schlußwort beigefügt, in dem es heißt:

,Gegen die „Zauberformel, nach der ungebildete Leute so staunenswerte Leistungen, wie die mittelalterlichen Bauten hervorgebracht" hätten, gegen „das geheimnisvolle Schema, das bisher nicht entdeckt und dergleichen auch nicht entdeckt werden wird, weil es eine solche Formel nicht gibt", wendet sich neuerdings E. Michael S. J. im 5. Bande seines Werkes ... S. 36. Nach ihm ist das „einzige Geheimnis" der alten Bauten „die Begabung des seine Kunst souverän beherrschenden Baumeisters".

,Das ist allerdings eine Lehre, wie sie den Modernen und Modernsten sympathisch ist. Ist doch kein Satz der modernen Ästhetik so tief in die Praxis gedrungen, wie der, daß die schönen Proportionen in der Baukunst schlechthin ein Unmeßbares seien, nur vom genialen Instinkte zu erzeugen und nur mit dem Gefühle zu erfassen.

,*Wir* sind anderer Ansicht. Gerade, daß sie des Gesetzes entbehrt, ist für die Moderne das Unheil; sie wird sich in Dunst auflösen, weil sie ungebunden bleiben will.

,Wir glauben, daß die wirklichen *Meisterwerke* der Kunst, ebenso wie das Meisterwerk der Schöpfung, der Mensch, das Gesetz des Maßes an sich tragen und daß sie eben dadurch die *Abbilder der göttlichen Urschönheit* sind.

,Daher kommt es, daß die Hoffnung, die der Dichter ausspricht:

„Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegentreten" (Schiller)

in uns eine unstillbare Sehnsucht erweckt nach dem ewigen Wahren und Schönen, das in Gott einst zu genießen wir berufen sind'. So P. Odilo Wolff.

Kurz: die Moderne will in der Baukunst, wie in der Kunst überhaupt, ungebunden, gesetzlos sein, will, daß das Schöne ,jeglichen Rahmens mathematischer Begrenzung oder Gesetzes spotte' (so P. Odilo Wolff im Vorwort).

Und diese Grundsätze, an denen die Moderne krankt, die ihr Unheil sind und infolge deren sie sich in Dunst auflösen will, soll ich S. 36 vorgetragen haben. *In Wahrheit steht von alledem auf S. 36 und auch sonst bei mir nichts, gar nichts.* Dort handelt es sich lediglich darum, ob die Dome des Mittelalters von *ungebildeten Handwerkern* gebaut werden konnten und ob es eine Formel gibt, mit Hilfe deren das Unmögliche möglich wurde.

Hat P. Odilo Wolff eine solche Zauberformel entdeckt?

Digitized by Google

Irgend ein Gesetz aber, das er in der alten Kunst einwandfrei gefunden hätte, würde in keinem Widerspruch stehen mit meinen Ausführungen. Eine strenge ‚Gesetzmäßigkeit‘ behaupte ich ja auch auf derselben Seite, nur leugne ich, daß es ein Gesetz, eine Formel gebe, nach der *Handwerker*, *Steinmetzen* wahre Kunstwerke schaffen konnten, wie es die Kathedralen des Mittelalters sind. ‚Die hier in Frage kommenden Bauten‘, sage ich, ‚weisen *bei aller Gesetzmäßigkeit* die größte Mannigfaltigkeit auf, und ihr einziges Geheimnis ist die Begabung des seine Kunst souverän beherrschenden Baumeisters‘. Diese Worte schließen, sollte ich meinen, jede Mißdeutung aus. Denn ein seine Kunst souverän beherrschender Baumeister beherrscht doch auch die Gesetze seiner Kunst souverän, und es ist nicht leicht zu verstehen, wie P. Odilo Wolff hierbei an die ‚Erzeugung durch geniale Instinkte‘, an die ‚Erfassung nur mit dem Gefühl‘ denken konnte.

Der Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit der mittelalterlichen Kunst und der Baukunst im besondern habe ich an verschiedenen Stellen meines Buches Ausdruck gegeben, so beispielsweise überall dort, wo ich den konservativen Zug dieser Kunst erwähne. Es ist in meiner Darstellung ein leitender Gedanke, daß die treue Berücksichtigung der Tradition die Blüte des Kunstschaffens jener Tage wesentlich bedingt hat. Sogleich in der Einleitung S. 3 ist zu lesen: ‚Zu ihrer Höhe kam die mittelalterliche Kunst dadurch, daß sie auf dem Gegebenen, auf der Überlieferung fußend, weiter arbeitete, nicht sprunghaft, sondern stetig und mit eiserner Konsequenz. Der konservative Zug der Künstler bewahrte ihnen den Vollbesitz dessen, was ihre Vorgänger, vielleicht mit äußerster Anstrengung und unter Aufgebot der größten Opfer, geleistet hatten. Aber mit der Treue für die Tradition verband sich bei diesen Männern ein energisches Streben nach vorwärts, ein Wagemut, der seinesgleichen sucht, eine Kühnheit, die vor keiner Schwierigkeit zurückschreckte, wenn es galt, klar erkannten Bedürfnissen abzuhelfen und neue Aufgaben zu lösen‘. Alles das ist ohne Bindung durch Gesetze des Verstandes nicht möglich.

Daß wahre Kunst Gesetze hat und haben muß, also durch den Verstand bedingt ist, wie P. Odilo Wolff in seinem Vorwort mehrfach betont, ist für mich so selbstverständlich, daß diese philosophische Wahrheit in meinem Geschichtswerke nicht sowohl als ein Gegenstand selbständiger Behandlung, sondern als grundlegende Voraussetzung erscheint (zB. S. 5. 6 f [über die Gesetzmäßigkeit der romanischen Baukunst] 9. 62. 66. 78), die wiederholt auch mit Bestimmtheit ausgesprochen wird. So S. 15: ‚Die Gotik gleicht einer anderen kulturellen Erscheinung des Mittel

alters, der Scholastik. Wie diese ist auch sie das Ergebnis einer energischen Verstandestätigkeit, so daß man sie „steinerne Scholastik“ genannt hat . . . Die Gotik ist logisch-konstruktiv „wie kein anderer Baustil; vom Sockel bis zur Kreuzblume auf dem Turmhelm herrscht in ihr eine eiserne Konsequenz‘.

S. 11 heißt es, nachdem ich die Grundidee des gotischen Systems klar gelegt: ‚Auf diese Weise ist der ganze Bau standsicher gemacht, Die trockene Rechnung ist abgeschlossen, und der Schönheitssinn wird die nackte Konstruktion nicht, wie die Renaissance es tut, mit einem prunkvollen Kleide einhüllen, sondern aus den konstruktiven Gliedern selbst unter steter Berücksichtigung der Zweckmäßigkeit eine Pracht hervorzaubern, welche die Nüchternheit der Logik im Aufbau fast vergessen läßt‘.

Es dürfte nicht leicht sein, die Verstandesmäßigkeit, die Gesetzmäßigkeit und die mathematische Folgerichtigkeit mittelalterlicher Baukunst noch schärfer zu betonen.

Also: Die Dome des Mittelalters sind nicht von Handwerkern gebaut werden, sondern von wahren Künstlern. Der wahre Künstler aber untersteht den Kunstgesetzen. *Das habe ich gesagt, nicht aber moderner Ungebundenheit oder ‚einer subjektiven ästhetischen Tendenz‘ das Wort geredet,* wie in den Historisch-politischen Blättern 1912 I 639 *F. X. Hoermann*—Kaiserslautern meint, auf den das gegen mich gerichtete ‚Schlußwort‘ des P. Odilo Wolff Eindruck gemacht hat.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Nachträgliches zur Brotbitte des Vaterunsers. 1. Begreiflicherweise hat die Hauptthese meines im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 395 ff) angekündigten und im 1. Hefte dieses Jahrganges (S. 134—6) rezensierten Buches ‚Die Brotbitte des Vaterunsers‘ nicht sofort allgemeine Zustimmung gefunden. Hat ja doch nicht einmal das mit öffentlicher Autorität des Papstes und der römischen Konzilskongregation auftretende Dekret *‚Sacra Tridentina Synodus‘* bezüglich des die Brotbitte besprechenden Passus bisher überall die gewünschte und gebührende Beachtung erlangt, obwohl es nicht so ausdrücklich und unmittelbar wie ich den eucharistischen Teilsinn der Brotbitte als eine vom gewöhnlichen Lehramt der Kirche vorgelegte Glaubenswahrheit hinstellte. Immerhin sind mittlerweile auch nach dem Zugeständnis mancher Gegner dieser These viele Bedenken so weit zerstreut, daß die von den modernen Exegeten fast allgemein sehr stark bekämpfte Sentenz nunmehr von *P. van Karteren* (Studiën 1911) als ‚die vielleicht

Digitized by Google

am meisten wahrscheinliche Meinung' zugelassen wurde. Andere ernste Kritiker meines Buches sind in ihrer Zustimmung noch weiter gegangen. Sie betonen nicht nur den erbrachten Nachweis der vollen Berechtigung jener Berufung des päpstlichen Dekretes auf die Brotbitte *(P. Dorsch)*, sondern ebenso die Schwäche der bisher so oft wiederholten Gegengründe *(Dr. Bartmann, Dr. Belser)*. Mehrere *(Dr. Höller, Dr. Vidmar, P. Umberg)* stehen auch nicht an, mir bezüglich der Hauptthese vollends zuzustimmen Die sich im Druck befindliche französische Übersetzung zeugt ebenfalls vom Interesse, das dieser These gerade heutzutage entgegengebracht wird. Nur eine einzige fast durchweg negative Kritik ist mir bisher (Mitte April 1912) zugegangen aus der Feder *Dr. Schermanns*, dem ich teilweise schon geantwortet habe.

Auf verschiedene Bedenken, die neuerdings erhoben wurden, will ich nunmehr in positiver Vertiefung unter weiterer Begründung der unverrückt festgehaltenen Hauptthese näher eingehen, indem ich zuerst die Resultate einer Nachlese bezüglich der Traditionszeugnisse vorausschicke und dann den eucharistischen Hauptwortsinn der Brotbitte mit Rücksicht auf die neu vorgebrachten Einwände verteidige, resp. noch mehr erhärte.

I.

2. Die Allgemeinheit der eucharistisch-geistigen Auffassung unseres Textes im Mittelalter wird noch durch folgende mir nachträglich bekannt gewordene Zeugnisse erhärtet, denen ich nur die einzige Erklärung des monophysitischen Bischofs *Chosroes* gegenüberstellen kann, die lediglich den materiellen Wortsinn der Brotbitte hervorhebt.

Der römische Diakon *Rustikus* (ums J. 552), ein Neffe des Papstes *Vigilius* und dessen entschiedener Gegner im Dreikapitelstreit, schreibt in seiner Abhandlung *‚Contra Acephalos disputatio'* (MPL 67,1184): ‚Nec illud incongrue arbitror responderi, quia Christus nec substantiva nec insubstantiva, sed supersubstantiva res est, quippe duarum perfectissimarum substantiarum vel naturarum. Etenim panis ille, quem dominica oratione deposcimus, *supersubstantialis* dicitur. Et arbitror sic nos eum petere, ut Christum potius expetamus, *donec*, sicut ait Apostolus, *formetur Christus in nobis* . . .'

---

[1]) S. vor allem die eucharistischen Erklärungen aus der 74. Ermahnung des hl. *Ephräm* († um 373, Sämtliche Werke der Kirchenväter, Kempten Bd. 32, S. 388— 389) und aus *Augustins Enarratio in ps* 84, v. 8 (MPL 37,1074).

Digitized by Google

Gegen die Adoptianer *Elipandus* verfaßten im J. 783 *Heterius (Etherius)* und der hl. *Beatus* († 798) eine sehr lange Epistel dogmatischen Inhaltes. Über die Brotbitte des Vaterunsers handeln sie weitläufig im eucharistisch-geistigen Sinne in den Kapiteln 73—110 des ersten Buches (MPL 96,939—943; 947; 953—954; 962). Sie gebrauchen stets *quotidianum* und erklären die Brotbitte vorzüglich im geistigen Sinne von der hl. Schrift, erwähnen jedoch auch den eucharistischen Sinn (col. 943, 952), ohne des materiellen Teilsinnes auch nur zu gedenken. Folgende Stelle sei hier hervorgehoben (cap. 81, col. 943: ‚Cum dicimus: *Pater noster, qui es in coelis*, nec soli Patri dicimus, nec soli Filio, nec soli Spiritui Sancto, sed toti Trinitati, uni Deo. Et cum dicimus: *Panem nostrum quotidianum d. n. h.*, petimus ab uno Patre, ut det nobis illum panem, id est, cognoscamus Filium suum D. N. J. Ch., qui dixit; *Ego sum panis vivus* . . . Et utique ipse cum Patre et Spiritu Sancto panis est fortibus, et ipse solus lac et in carne parvulis . . .‘ Bemerkenswert ist auch, daß die ziemlich unbestimmt gehaltene Erklärung Gregors des Großen bezüglich des panem nostrum quotidianum in dieser Schrift (cap. 97, col. 953) auf das geistig-eucharistische Brot angewendet wird.

Chronologisch reihe ich hier einige morgenländische nachphotianische Zeugnisse an. Suidas, ein byzantinischer Schriftsteller des 10. Jahrhunderts, erklärt in seinem Lexikon ἐπιούσιος also: ὁ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων. Da er hier offenbar auf *Origenes* und *Eusebius* sich stützt, wird er mit ihnen wohl die Brotbitte im eucharistischen Sinne auffassen. (S. *Cremer, Dr. H.*, Biblisch-theol. Wörterbuch der neutestamentl. Gräcität, 1889[5], S. XV). — Der ums J. 972 verstorbene monophysitische Bischof Chosroes der Große verweist in seiner von *P. Vetter* aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzten *Explicatio precum Missae* (Herder, Friburgi 1880, 48—49) bei Erklärung des Vaterunsers ausdrücklich auf die diesbezüglichen Kommentare *Gregors von Nyssa* und des Goldmundes. Demgemäß schreibt er denn auch zur Brotbitte: ‚Res corpori necessarias per dies nobis dona‘, ohne anscheinend die eucharistische Erklärung *Elisches* und anderer armenischer Schriften zu kennen. — Aus der Zeit des Patriarchen von Konstantinopel *Michael Cärularius* besitzen wir zwei polemische Schriften, die ähnlich wie früher *Viktorinus Afer* ἐπιούσιος und ὁμοούσιος für beinahe gleichbedeutend halten. Der Patriarch Petrus von Antiochien schreibt in seinem sonst ziemlich versöhnlich gehaltenen Briefe an den Erzbischof *Dominikus* von Grado (Aquileja): ‚Wenn wir noch an den ungesäuerten Broten teilnehmen, so leben wir offenbar noch unter dem Schatten des

Digitized by Google

mosaischen Gesetzes und essen vom jüdischen Tische; nicht aber genießen wir das geistige und lebendige Fleisch, das uns den Gläubigen mitwesentlich und gleichwesentlich ist (οὐχὶ δὲ Θεοῦ λογικὴν καὶ ζῶσαν σάρκα, καὶ ἡμῖν τοῖς πεπιστευκόσιν ἐπιούσιόν τε καὶ ὁμοούσιον). Wenn wir aber glauben, daß wir das Fleisch Christi genießen, der in seiner Gottheit und Menschheit vollkommen ist, welche Gemeinschaft hat da das beseelte und lebende Fleisch Gottes mit den leblosen und toten ungesäuerten Broten' (MPL 120,765)? — Dasselbe Scheinargument wiederholt der sehr heftige Priester und Mönch Nicetas Pektoratus im J. 1058 in seinem bei Migne (ibid. 1011—2) nur lateinisch abgedruckten *Libellus contra Latinos* fast mit denselben Worten, nur daß er ausdrücklich sagt, wir seien gelehrt worden (Mt 6,11) das mitwesentliche Brot vom Himmel her zu erflehen und dann hinzufügt: ,Quid enim est supersubstantialis, nisi quia nobis est consubstantialis? Alter autem nullus est nobis consubstantialis panis, sed corpus Christi, quod consimile nobis est secundum carnem humanitatis ipsius. Si autem animata est nostrae massae substantia, qua Verbum induit se, ergo non substantialem nobis panem comeditis, quia azymorum participamini. Azyma enim inanimata sunt . . .' Dieses auch später noch zB. von *Demetrius Chomatianus* (S. mein Buch: Die Brotbitte des Vaterunsers S. 107) mit denselben Worten wiederholte Scheinargument der Griechen widerlegte schon damals der spätere Kardinal Frater Humbertus in seiner ebenfalls sehr heftigen Responsio sive contradictio in eundem libellum (MPG 120,1023): ,Itaque quod dixisti consubstantialem et supersubstantialem idem esse, omnino est futile. Quia Dominus Jesus, quamvis nobis humanitate sit consubstantialis, sic et humanae mensae panes, licet sint consubstantiales sibi, mensae tamen divinae panis supersubstantialis est eis.' Er leugnet also den Vergleichungsgrund und die Konsequenz des Scheinbeweises, bekennt aber ausdrücklich den eucharistischen Sinn der Brotbitte, freilich auf Grund der sehr unsicheren Etymologie.

Einen anderen Beleg für die sogar ausschließlich eucharistische Auffassung des *supersubstantialem* und des *quotidianum* liefert Durandus, Abbas Troarnensis († 1088), in seinem Liber de corpore et sanguine Christi (p. IV, n. 9, MPL 149,1389. 1391).

Aus dem 12. Jahrhundert sei eine historisch merkwürdige Neuerung des Querkopfes Abälardus bezüglich der liturgischen Rezitation des Vaterunsers erwähnt. Wie aus seinem 10. Brief an den hl. *Bernhard* (MPL 178,335—340) hervorgeht, hatte *Abälard* im Frauenkloster Paraklet die Nonnen verleitet, in den kanonischen Tagzeiten die Brotbitte des Vaterunsers ganz genau

Digitized by Google

nach der bei Mat 6,11 vorhandenen lateinischen Vulgatalesung ‚panem nostrum supersubstantialem . ; .' zu rezitieren. *Bernhard* hatte dies bei einem Besuche des Klosters sehr beanstandet. Und nun suchte *Abälard* durch verschiedene Scheingründe seine eigenmächtige Neuerung zu rechtfertigen. Unter anderem schrieb er: ‚Non enim ita excellentiam huius panis hoc nomen *quotidianum,* quemadmodum *supersubstantialem* videtur exprimere . . .'

Aus dem 13. Jahrhundert sind nachträglich noch zwei bedeutende Autoritäten zu erwähnen. Der Dominikaner und Kardinal Hugo a Sancto Charo († 1263), dessen exegetische Werke ‚*Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum in 8 tomos (folio) divisa*' (Venetiis 1600) auch vom hl. Thomas sehr viel benutzt wurden, erklärt *ex professo* Mt 6,11 und Lc 11,3 (tom. VI, fol. 23 d—24 c und fol. 198—199) im vollen Sinne, läßt aber zu wenig durchblicken, daß er sowohl den eucharistischen wie den materiellen Teilsinn als Wortsinn auffaßt. Anderswo (tom. II, fol. 30 d) bespricht er auch die Einteilung des Vaterunsers und sagt: ‚Media (quarta) petitio est de mediatore Christo.' — Etwas später schrieb Durandus von Mende (ep. Mimatensis † 1296) sein *Rationale divinorum officiorum* (Venetiis, 1572). Im 47. Kapitel des 4. Buches bringt er (fol. 123—124) zuerst eine Doppeleinteilung des Vaterunsers, die erste nach dem hl. Thomas, die zweite nach dem hl. Augustin. Im folgenden Kapitel (fol. 126 a) erklärt er *ex professo* auch die Brotbitte: ‚Oramus ut omnipotens Pater omnem victum spiritualem et carnalem et corporalem omni tempore largiri dignetur.' Das *supersubstantialem* erklärt er zuerst ausschließlich von der Eucharistie, dann ‚velut sint duae dictiones quasi: da nobis panem nostrum i. e. Christum, qui est proprius cibus fidelium, et hoc super panem i. e. praeter panem substantialem, i. e. necessarium ad sustentationem, quasi dicat: da nobis utrumque, sc. mentis et corporis.' Weiter heißt es: ‚Lucas dicit: . . . quotidianum, quod tam de corporali quam de sacramentali pane potest intellegi, videlicet de viatico . . .' Ähnlich erklären beide Lesungen auch andere mittelalterliche Exegeten.

Wie die Mystik in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts die Brotbitte des Vaterunsers in Beziehung zur Kommunion brachte, ersehen wir zB. aus folgenden Worten der gottbegnadeten Margareta Ebner. In der Biographie derselben berichtet *Philipp Strauch* (1882, Freiburg) diese Worte also: ‚Dar nach an dem suntag kom ich in den cor und fing min paternoster an, wan ich wolt unseren herren empfahen' (S. 145). In dem Paternoster selbst heißt es: ‚Gib uns, min herr, ainen inderen suezzen lust uz ainem rainen herczen nach diser lebenden spis (Speise) dins

Digitized by Google

hailigen lichnams und ainen minnenden turst, in dem wir dich dûrren empfahen in die indresten diner erbarmherczikait und nim ain barmhercziges werk in uns mit suezzen und mit vollen gnaden, daz wir der verborgenen craft in dinen hailigen sakramenten warlichen an uns empfinden werden . . .'

* * *

3. Auch in der Neuzeit ist die bloß materielle Auffassung der Brotbitte durchaus nicht so stark verbreitet, daß man von ihr wie von einer geradezu allgemeinen oder gar maßgebenden und nicht bloß privaten Schulmeinung reden könnte, wie H. Professor *H. Rongy* dies in seiner übrigens nicht ganz ungünstigen Besprechung meines Buches (Revue écclesiastique de Liége, juillet 1911 pg. 69—70) nahelegen möchte. Außer den schon früher mitgeteilten Belegen zugunsten der vollen, materiell-eucharistisch-geistigen Interpretation der Brotbitte seien hier aus den letzten vier Jahrhunderten noch folgende Autoritäten angeführt, die gerade deshalb von größerem Werte sind, weil sie sich treu an die kirchliche und traditionelle Exegese unseres Textes anschließen.

Sixtus von Siena O. P. († 1569) erwähnt in seiner Bibliotheca sancta, lib. 6. annot. 31. (Coloniae Agrippinae 1626 pg. 556) zuerst die eucharistischen Erklärungen von *Hieronymus* und *Cassian,* dann auch die materielle Interpretation von *Chrysostomus* mit der Begründung des hl. *Augustinus ad Probam:* ,Omne id licite peti potest, quod licite potest desiderari'. — Silvio Antoniano († 1603), der spätere Kardinal, veröffentlichte 1583 zu Verona im Auftrag des hl. *Karl Borromeo* sein treffliches Werk *Della educazione cristiana dei figliuoli,* das in deutscher Übersetzung von Kunz im 1. Bande der Bibliothek der katholischen Pädagogik erschien (Herder 1888). Im 139. Kapitel des 2. Buches heißt es (S. 327): ,Wie viele nützliche Lehren kann nicht ein christlicher Vater aus der aufmerksamen Betrachtung dieser vierten Bitte des Vaterunsers für seine Kinder schöpfen! Vor allem vergesse er nicht, sie auf jenes geistige Brot, auf jene Nahrung der Seele hinzuweisen, wonach ein gut erzogenes Kind stets Verlangen haben wird, nämlich auf das Wort Gottes und auf den Leib Jesu Christi selbst . . .' (Theologisch-praktische Quartalschrift 1911, 772). Eine bloße Akkommodation scheint mir durch die Hervorhebung ,vor allem' ausgeschlossen.

Zur vollen eucharistisch-geistig-materiellen Auffassung der Brotbitte bekennen sich auch Kardinal Robert Bellarmin S. J. († 1621) und Leonhard Lessius S. J. († 1623). Der erstere entwickelt in seinen *Disputationes de controversiis christianae fidei*

Digitized by Google

(tom. IV lib. I. cp. VI, ed. Colon. 1628 pg. 290—291) sehr gründlich und ausführlich diese Sentenz und widerlegt auch die beiden sich ausschließenden Extreme der einseitigen Meinungen. Noch größere, weil offizielle Bedeutung hat aber der zweifache Katechismus, den *Bellarmin* im Auftrage des Papstes Klemens VIII. 1598 herausgab und der in der Folge von der Kongregation der Reformation revidiert und approbiert, ja von mehreren Päpsten, so von Klemens VIII., Urban VIII. (sogar für alle Missionäre in Ostindien), Klemens XI., Benedikt XIV. als Normalkatechismus wenigstens für Rom vorgeschrieben und noch auf dem vatikanischen Konzil im *Schema Constitutionis de parvo catechismo* als Grundlage des zu schaffenden Einheitskatechismus vorgeschlagen wurde (S. Bullarium Rom., ed. Luxemburg, 1742. tom. V. pg. 247—8, § 3; tom. VII. pg. 257. und Acta Conciliorum recent. tom. VII. 666). Aus diesen wiederholten päpstlichen Anordnungen ist wenigstens die völlige Korrektheit der Lehre dieses Doppelkatechismus ersichtlich, mag auch die für Kinder etwas schwerfällige Stilisation auf dem Vatikanum beanstandet worden sein (Siehe darüber *Granderath,* Gesch. des vatik. Konzils II. Bd., 207).

Im kleinen Katechismus *,Dottrina cristiana breve da impararsi a mente'* schreibt *Bellarmin* zur Brotbitte: ,Domandiamo nella quarta il pane cotidiano, così spirituale, cioè il Verbo di Dio, e i Sacramenti; come corporale, cioè il vitto e vestito; perciocche il Verbo di Dio predicatoci da' Predicatori, e letto da noi ne' libri spirituali, e i SS. Sacramenti, massime della Confessione e Communione, sono i mezzi efficacissimi dal canto loro (cioè, se da no non manchi) per acquistare e conservare la grazia di Dio . . .; ed il vitto e vestito, ch'è necessario per mantenere questa vita in servizio di Dio'.

Die größere Ausgabe für Katecheten *,Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana'* ist in lateinischer Übersetzung 1617 zu Köln erschienen unter dem Titel: ,Christianae doctrinae copiosa explicatio, jussu S. D. N. Clementis VIII. Pontificis composita, revisa et approbata a Congregatione Reformationis, ut sublata modorum docendi varietate, uniforme faciliusque instruendi idiotas et simplices de rebus fidei exercitium reddatur'. Zur Brotbitte heißt es dort: ,Rationabiliter imprimis panem hunc petimus, quo vita nostra sustentatur; quandoquidem gratiam petivimus, quae ipsamet vita est. Homo enim vitam incipiens desiderium primum habet cibi, quo vitam conservat. Adverte autem, quod in hac petitione primario panis spiritualis petatur, qui cibus animae est, secundario vero corporalis, qui cibus est corporis. Per spiritualem cibum SS. Sacramentum altaris accipimus, quod coelestis panis ac di-

Digitized by Google

vinus est, mirabiliter vitam animae enutriens. Similiter et verbum Dei intelligitur . . . Denique Dei inspirationem, orationem et quidquid his affine est, accipimus, quod vel ad sustentationem gratiae, vel certe ad augmentum eius, quam vitam animae esse diximus, conducibile iudicetur . . .' Dann folgt die Erklärung des materiellen Teilsinnes.

P. Lessius gibt uns in demselben vollen Sinne eine kurze Erklärung der Brotbitte im 4. Buche seines Werkes De summo bono et aeterna beatitudine hominis. Dort lesen wir im 1. Kapitel (ed. *Hurter* 1869, pg. 590—591): ‚Panem corporalem et spiritalem, alimenta corporum et animorum. Sicut corpus cibis visibilibus, ita anima verbo tuo, doctrina et illustratione tua et in primis pane illo divino, *qui de coelo descendit, qui spiritus est et vita*, qui mundo vitam tribuit; corpore, inquam, et sanguine Filii tui. Omnem hunc panem da nobis quotidie.

Ein anderer sehr entschiedener Verteidiger des vorzüglich eucharistisch-geistigen Sinnes der Brotbitte ist der französische Oratorianer Ludwig Thomassin († 1695). Im 4. Bande seiner *Dogmata theologica*, im Traktat *De incarnatione Domini* (libro X. cap. 26. 27. 28.) handelt er sehr ausführlich und gründlich über die Brotbitte, indem er die griechischen und lateinischen Vätertexte anführt und passend untereinander ausgleicht (Ed. *Vivès*, Paris 1868, tom. IV. pg. 428—429; 437; 446; 448—449; 455—456). — *Thommassin* zieht dogmatische Beweise aus dem eucharistischen Wortsinne der Brotbitte und bekundet dadurch seine Überzeugung von der Tatsache der Inspiration dieses eucharistischen Litteralsinnes. — Dieselbe Überzeugung bekundet ebenfalls der gelehrte Alexander Natalis in seinem exegetischen Werke *Expositio litteralis et moralis sancti Evangelii sec. Matthaeum* (Traiecti ad Mosam 1721, col. 134—135), wo er ausdrücklich zuerst über den Litteralsinn von Mt 6,11 handelt und die Brotbitte also paraphrasiert: ‚Subsidium omne ad sustentationem vitae cum temporalis tum spiritualis nobis tribue . . .' Später (col. 150—151) betrachtet er ganz eigens den moralischen Sinn dieser und der übrigen Vaterunserbitten. Ebenso trennt er auch bei Lc 11,3 die Betrachtung des eigentlichen (auch eucharistischen) Litteralsinnes (ibid. 1051—2) von der Behandlung des moralischen Sinnes dieser Stelle (1057—1058). — Wie *Thomassin* und *Natalis*, so ließ sich auch Fénelon durch die jansenistischen Quertreibereien seiner Zeit nicht im mindesten abhalten, mit aller nur wünschenswerten Klarheit den eucharistischen Sinn der Brotbitte als den eigentlichen Hauptwortsinn zu verteidigen. Sein von mir früher nur angedeutetes Schreiben über die öftere Kommunion (S. Geistliche Schriften

Digitized by Google

des Erzb. *Franz von Salignac de la Mothe (Fénelon),* geordnet und durchgesehen von *P. Aug. Arndt S. J.* I², Regensburg 1885, S. 356—386) kommt mit Berufung auf die einzelnen hl. Väter immer wieder auf dieses Hauptargument zurück, das er auch an die Spitze stellt mit den Worten: ‚Meine Gründe (für die Erlaubtheit der täglichen Kommunion) sind folgende: 1. Die Väter lehren uns, das göttliche Altarssakrament sei das tägliche Brot, um das wir im Gebet des Herrn bitten . . .' In den ‚frommen Erwägungen für jeden Tag des Monats' handelt er am 16. Tag über die Brotbitte und sagt (S. ibid. 2. Bd. S. 379—380): ‚Was für ein Brot ist dies, Herr, mein Gott? — Es ist nicht nur der Unterhalt, den deine Vorsehung für die Bedürfnisse des Lebens uns sendet; sondern es ist auch die Nahrung der Wahrheit, die du der Seele täglich spendest . . . Jeder empfängt dieses hl. Brot je nach dem Maße seines Verlangens; dadurch aber bereitet der Mensch sich vor, das überwesentliche Brot des Lebens im göttlichen Altarssakramente oft und heilig und zwar nicht nur körperlich, was viele tun, sondern auch mit jenem Geiste zu empfangen, der das Leben erhält und vermehrt'. Siehe auch den 212. Brief *Fénelon's* über Beicht und Kommunion (ibid. 3. Bd. S. 421), wo er wieder auf das Väterargument zurückkommt und dann die kühnen, aber beherzigenswerten Worte ausspricht: ‚Dem Meßopfer beizuwohnen, ohne an der hl. Kommunion teilzunehmen, ist gleichsam eine verkrüppelte Handlung; es heißt die Absicht Jesu Christi bei der Einsetzung dieses Sakramentes nur zur Hälfte erfüllen. Nur unsere Unwürdigkeit darf uns von dieser Gemeinschaft des täglichen Brotes ausschließen. Alle Christen sind dazu berufen; sie tun dem Sakramente Gewalt an, wenn sie sich desselben enthalten.' Allerdings darf man diese Worte nicht über ihre Bedeutung hinaus von einer Notwendigkeit der sakramentalen Laienkommunion bei der Messe verstehen; sonst kommt man in schweren Konflikt mit dem 8. Kanon aus der 22. Sitzung des Tridentinums.

Selbst das Zeitalter der rationalistischen Aufklärung vermochte die volle und einheitliche Auffassung der Brotbitte nicht ganz aus den katechetischen und liturgischen Lehrbüchern zu verdrängen. Vergleiche zB. P. Mathias Heimbach S. J. († 1747), Praxis catechetica sive manuductio pro instruendis rudibus (ed. 3. Coloniae 1719. parte 2. lect. 45. pg. 220—223); des berühmten Erzbischofs Aug. Gruber ‚Praktisches Handbuch der Katechetik' (1. Teil, 6. Aufl. 1844, Salzburg, S. 269, 275—6); ferner P. Ildefons da Bressanvido-Egger, Dr. Karl: ‚Ausführliche Katechesen, 4. Bd. (Augsburg 1845, 115—129); sodann die ‚Liturgik der christkatholischen Religion' von Fr. X. Schmid (Passau 1833, 3. Bd. S. 187 ss),

Digitized by Google

wo es unter anderem von der Brotbitte heißt: ‚Die Mehrzahl der Väter glaubt mit Recht, es (das Brot) vom geistlichen und leiblichen Brote zugleich . . . verstehen zu dürfen'; Dr. Jakob Fluck, Katholische Liturgik, 2. Teil, 1. Abteilung, (Regensburg 1855, S. 69): ‚Wir flehen darin 1. um die notwendige Nahrung für den Leib; 2. um jene für die Seele, um das Wort und die Gnade Gottes und 3. um die Seelenspeise κατ' ἐξοχήν, um den Leib und das Blut des Herrn, oder die Eucharistie'. Derselbe Liturgiker sagt (ibid. S. 61): ‚Den Hauptgrund für die Vorenthaltung unseres Gebetes (in der Arkandisziplin) enthält unstreitig die vierte Bitte: Gib uns h. u. t. B., welche die Väter fast ausschließlich von dem hl. Abendmahle verstanden'. — Wie diese echt katholische Lehre auch im letzten Jahrhundert nicht ganz aus dem Bewußtsein des deutschen Volkes entschwunden war, beweisen noch heute manche Vaterunsererklärungen in Liederversen, wie zB. das in Österreich-Ungarn sehr beliebte Predigtlied:

In Gott des Vaters und des Sohnes
Und seines Geistes Namen . . .,

dessen 4. Strophe lautet:

Das Brot, das unsere Seele nährt,
Um dir, o Gott, zu leben,
Auch jenes, das der Leib begehrt,
Sei täglich uns gegeben.

P. *O. Häring O. S. B.* teilt in seinem Büchlein ‚Der erste Beicht-, Kommunion- und Firm-Unterricht' (Benziger, Einsiedeln 1911, S. 175) auch noch folgende Paraphrase mit, aus dem Liede ‚Güt'ger Gott im Himmel droben':

Ferner gib uns alle Gaben,
Die wir heute nötig haben,
Für die Seele und den Leib'.

Schließen wir die sehr leicht noch weiter dehnbare Reihe der aus Wissenschaft und Praxis entnommenen Zeugnisse ab mit einigen früher noch nicht erwähnten Kundgebungen der letzten drei Päpste. Am 15. März 1851 korrigierte die Konzilskongregation den 2. Punkt des 15. Dekrets der Synode von Rouen (1850), welche die Kinder vor dem 12. Jahre nicht zur ersten Kommunion zulassen wollte. Rom berief sich dabei auf das Tridentinum (s. XIII. cp. 8), dessen Worte auf die Brotbitte anspielen und auch in den korrigierten Kanon aufgenommen wurden. Da heißt es nun: „. . . . Meminerint autem Parochi se pueris, quos rite dispositos invenerint diutius denegare non posse panem illum supersubstantialem, qui est animae vita et perpetua sanitas mentis'

(Acta Conciliorum recent. IV, 529). — Auf denselben Text des Tridentinums beruft sich auch Papst Leo XIII. in seiner letzten Enzyklika ‚*Mirae caritatis*' (1902), um die Gläubigen zum möglichst häufigen Empfang der Eucharistie aufzumuntern. — Endlich lesen wir im römischen Einheits-Katechismus oder im Handbuch der christlichen Lehre (*Compendio della dottrina cristiana, recentemente prescritto per le Diocesi di Roma e della Provincia Romana,* a. 1905, deutsch übersetzt von *H. Stieglitz,* München 1906, S. 119—120): ‚In der 4. Bitte . . . begehren wir von Gott, was wir jeden Tag für die Seele und für den Leib brauchen. — Für unsere Seele bitten wir Gott um den Unterhalt des geistlichen Lebens, d. h. wir bitten den Herrn, daß er uns seine Gnade schenke, die wir beständig nötig haben. — Das Leben unserer Seele unterhalten wir vorzüglich mit der Speise des göttlichen Wortes und mit dem heiligsten Sakramente des Altares. — Für unsern Leib bitten wir um den notwendigen Unterhalt des irdischen Lebens . . .' (Fortsetzung folgt)

Sarajevo. J. Peter Bock S. J.

Kleine Mitteilungen. Die von Hornstein und von Hertenstein. Erlebnisse aus 700 Jahren. Ein Beitrag zur schwäbischen Volks- und Adelskunde von Edw. Freiherr von Hornstein-Grüningen. I. Teil Lieferung 1 (1.—10. Generation 1213—1546) 240 S. II. Teil Lieferung 2 (10.—13. Generation 1576—1694). Lieferung 3 steht noch aus. Diese nach Privatarchiven von kundiger Hand gebotene Familiengeschichte wirft wegen der zuverlässigen neuen Quellenunterlage Licht auf viele Ereignisse von allgemeinem Interesse, zB. über den Bauernkrieg zur Zeit Luthers und auch über den Dreißigjährigen Krieg. — Das Werk kommt erst nach voller Fertigstellung in den Buchhandel, es können aber auch jetzt schon die vollendeten Hefte beim Preßverein Münsterplatz Konstanz zu M 3.50 bezogen werden.

— L'Eucharistia, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies par Dom Paul Cagin [Desclée 1912. 321 S.] ist soeben erschienen und wird später besprochen; auch der 2. Band: De l'Eucharistia primitive aux liturgies orientales ist vom Verfasser als bald vollendet angekündigt. H. B.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Abhandlungen

Der ‚historische Jesus'
der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung

Von **Jakob Müller** S. J.—Innsbruck

(Zweiter Artikel)

2. Quellenscheidung. Mit dem aprioristischen Prinzip der Leugnung alles Übernatürlichen tritt nun die kritische Theologie an die Evangelien heran. Die evangelischen Berichte jedoch sind voll von Wundern und Tatsachen durchaus übernatürlicher Art. Vorab das Johannesevangelium, aber auch die Synoptiker. Es dürfte sich lohnen, aus den Geständnissen der Kritiker selbst eine kleine Blütenlese für den übernatürlichen Charakter der Evangelien zu halten. Diese Geständnisse werden im Bunde mit den völlig mißlungenen Scheidungsversuchen der Kritik den Beweis nur verstärken, daß sich aus den Evangelien kein reiner Mensch Jesus, sondern nur ein Gottmensch Christus ableiten läßt.

Am klarsten und entschiedensten drücken sich die radikalen Forscher aus. ‚Die neutestamentlichen Schriftsteller', so hören wir von *D. Fr. Strauß,* ‚haben von der Person und dem Leben Jesu eine Vorstellung, die mit unseren Begriffen von menschlichem Leben und den Gesetzen der Natur unvereinbar ist. Sie erzählen von ihm


Digitized by Google

vorzugsweise Übernatürliches . . . und dieses Übernatürliche ist durch keine noch so gewaltsame Dehnung des Naturbegriffes als ein auch wieder Natürliches zu begreifen . . . Wir dürfen die Evangelien nur mit offenen Augen ansehen, so werden wir uns überzeugen, daß ihre Verfasser und die Kreise, für welche sie schrieben, sich ihren Christus nicht übernatürlich genug denken konnten'[1]).

‚Der synoptische Christus', versichert uns *A. Kalthoff,* ‚. . . steht einer wirklich menschlichen Auffassung des Christentums nicht um ein Haar breit näher, als der Christus des vierten Evangeliums'[2]). ‚Der Christus, von dem die altchristlichen Schriften reden, ist durchwegs nicht ein ein Mensch, sondern mindestens ein Übermensch, ja mehr als das, ein Gottessohn, ein Gottmensch. Von dem kirchlichen Gottmenschen führt eine gerade Linie rückwärts durch die Episteln und Evangelien des Neuen Testaments bis zur Danielapokalypse, in der die kirchliche Ausprägung des Christusbildes ihren Anfang genommen. Aber auf jedem einzelnen Punkte dieser Linie trägt der Christus auch übermenschliche Züge, nie und nirgends ist er das, was die kritische Theologie aus ihm hat machen wollen'[3]).

W. v. Schnehen, der die liberale Theologie mit ihrem Kultus eines Menschen Jesus aufs schärfste bekämpft, gesteht offen: ‚Man mag aber noch so weit zurückgehen in der Geschichte der Christenheit, nirgends findet man auch nur den leisesten Anhalt dafür, daß Jesus auf Grund seiner rein menschlichen Wirksamkeit und Eigenschaften . . . verehrt worden wäre . . . Der Jesus, von dem diese Schriften (die Evangelien) uns erzählen, ist durchweg nicht ein Mensch, sondern mindestens ein Übermensch. Ja mehr als das: er ist der einzigartige Sohn Gottes, der Christus, der werdende Gottmensch der orthodoxen Kirche. Für das vierte Evangelium ist das wohl allgemein anerkannt . . . Aber auch die anderen Evangelisten denken nicht daran,

---

[1]) Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1865, 209 f. 212.

[2]) Das Christusproblem² 1903, 21.

[3]) Derselbe, Die Entstehung des Christentums 1904, 9.

Digitized by Google

uns von einem bloßen ‚Menschen‘ Jesus zu berichten. Ihr Jesus ist ebensowenig ein bloßer ‚natürlicher Mensch‘, wie der johanneische Christus‘[1]).

Aber auch die Anhänger der liberalen Schule gestehen es unumwunden ein, daß die Evangelien Jesus durchaus nicht als bloßen Menschen schildern. ‚Die Überlieferung unserer Evangelien, meint *W. Bousset*, hat ... Jesus zum Wundertäter im außerordentlichen und absoluten Sinne gemacht. Hier ist er der überweltliche Gottessohn geworden, der ohne jede psychologische Vermittelung in das Leibesleben direkt eingreift, der Tote auferweckt, auf dem Meere wandelt, Wind und Wellen gebietet und die Tausende mit wenigen Broten speist, für den es keine Grenzen der Möglichkeit gibt‘[2]). ‚Schon das älteste Evangelium ist vom Standpunkte des Glaubens geschrieben, schon für Markus ist Jesus nicht etwa nur der Messias des jüdischen Volkes, sondern der wunderbare, ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtet. Und mit Recht hat man hervorgehoben, daß in dieser Hinsicht unsere drei ersten Evangelien nur graduell verschieden seien vom vierten Evangelium ... Für den Gemeindeglauben, den bereits der älteste Evangelist teilt, ist Jesus der wunderbare Gottessohn, an den man glaubt, den man ganz auf Gottes Seite stellt‘[3]).

Nach *W. Brandt* bekundet sich bereits in den Logia ‚die sublimierende Auffassung der Person Christi. Da man Jesus als einen Gott betrachtete und doch wußte, daß er auf Erden sich zu dem einen Gottvater der jüdischen Religion bekannt hatte, erklärten die theologisierenden unter den Christen ihren Herrn Jesus für den Sohn Gottes, nicht

---

[1]) Der moderne Jesuskultus 1906, 10 f: vgl. *O. Pfleiderer,* Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren[2] 1902, I. Bd. 666.

[2]) Jesus 1904, 26: vgl. S. 81. 88; ferner *W. Wrede,* Die Entstehung der Schriften des neuen Testaments 1907, 59; Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901, 144 ff.

[3]) *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 54, 57; vgl. S. 29 ff 47 ff 55: ebenso *P. Wernle,* Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 15 39 60; *Joh. Weiß,* Das älteste Evangelium 1903, 42 ff; *Ad. Jülicher,* Die Religion Jesu in: Die Kultur der Gegenwart I 4 S. 43.

Digitized by Google

etwa nur dem religiösen Verhältnis nach; nicht für ein menschliches Gotteskind, sondern für einen göttlichen Sohn, den einzigen seiner Art, der vermöge seiner natürlichen Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater imstande gewesen sei, Gott und seinen Heilswillen den Menschen bekannt zu machen'[1]).

Selbst *Harnack*, der sich sonst alle Mühe gibt, die biblischen Ausdrücke von Jesu übernatürlichem Charakter so viel nur möglich abzuschwächen, macht dem Markus den Vorwurf; ‚Er hat aus Jesus nahezu ein göttliches Gespenst gemacht oder eine solche Auffassung schon vorgefunden'[2]) und an einer anderen Stelle konstatiert er, Markus stimme mit Johannes ‚in der dominierenden Absicht überein, die Gottessohnschaft Jesu ans Licht zu stellen'[3]).

So ließe sich noch manches Zeugnis anführen; doch die bisherigen dürften genügen. Sie sind als Beweise für den übernatürlichen Charakter der Evangelien umso wertvoller, weil sie aus dem Munde unverdächtiger Zeugen stammen.

Mit diesen Evangelien und mit diesem Christus kann jedoch die freisinnige Kritik nichts anfangen. Sie ist fest überzeugt, daß dieser Christus nicht der historische Jesus sein kann; denn daß letzterer rein menschliche Züge haben müsse, das steht ihr kraft ihres aprioristischen Prinzips von vornherein fest. Den übernatürlichen Glorienschein, mit dem Jesus in den Evangelien umgeben erscheint, schreibt sie daher dem Gemeindeglauben zu; er habe mit seiner dichtenden Phantasie den goldenen Legendenrand um das Bild Christi gewoben. Sie geht daher auf ihrer Suche nach dem historischen Jesus ‚hinter unsere Evangelien auf die Quellen' zurück; sie sucht aus der Schale des Legendarischen den ‚historischen Kern' der evangelischen Berichte herauszuschälen, und auf Grund desselben dann ein wahrheitsgetreues Bild des historischen Jesus zu entwerfen.

---

[1]) Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893, 561; vgl. auch 73 65 f 567.

[2]) Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte 1906, 86, Note.

[3]) AaO. 118, Note 3.

Digitized by Google

Wir wollen es nun versuchen, an der Hand zuverlässiger Gewährsmänner uns ein Bild zu verschaffen über diese Aussonderung der glaubwürdigen Quellen. Am ausführlichsten schildert sie *P. Wernle* in seiner Schrift: Die Quellen des Lebens Jesu 1904.

Von Paulus, dem ältesten christlichen Berichterstatter, erfahren wir äußerst wenig über Person und Leben Jesu[1]). Wir sind also bei der Erforschung des Lebens Jesu ausschließlich auf die vier Evangelien angewiesen, da mit den Apokryphen gleichfalls nichts anzufangen ist. Unter diesen aber weisen Johannes einerseits, und die Synoptiker andererseits, gerade in den entscheidenden Hauptpunkten so schroffe Differenzen auf, daß man notgedrungen zu einem ‚Entweder Synoptiker — oder Johannes‘ geführt wird. ‚Ist aber das Entweder — oder gestellt, so ist es zugleich beantwortet: Johannes hat vor den Synoptikern als Geschichtsquelle das Feld zu räumen[2]). Den Hauptgrund für die Ausschaltung des Johannesevangeliums bildet seine durchaus übernatürliche Färbung, und vor allem sein über allen Zweifel erhabenes Zeugnis für die Gottheit Christi. ‚Über dieses (das Johannesevangelium), schreibt *O. Schmiedel*, ist seit 100, besonders aber seit 60 Jahren ein heftiger Streit entbrannt, und das ist nicht verwunderlich, denn es verbindet sich hiermit zugleich der Kampf um die Gottheit Christi. Das Johannesevangelium zeigt uns in Jesus den Logos . . . den auf Erden wandelnden Gott‘[3]). ‚Das Johannesevangelium‘, meint *Ad. Jülicher*, ‚. . . scheidet mit dem ihm eigentümlichen Inhalt als Geschichtsquelle von vornherein aus: es will nicht sowohl Vergangenes erzählen als Ewiges deuten, geschichtliche Tatsachen als Symbole und Allegorien für die eine Wahrheit, die Fleischwerdung Gottes in Christus . . . verstehen lehren‘[4]). Auch nach *Arno Neumann* ist das 4. Evangelium

---

[1]) *P. Wernle,* aaO. 4 ff; *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 25.

[2]) *P. Wernle,* aaO. 14 ff 26; *R. Otto,* Leben und Wirken Jesu[4] 1905, 16.

[3]) Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung[2] 1906, 17.

[4]) Die Religion Jesu, in: Die Kultur der Gegenwart I 4, 1906, 42 f.

Digitized by Google

hauptsächlich deshalb als Geschichtsquelle auszuschalten, ‚weil alles örtlich, zeitlich und individuell menschlich Bestimmte des Jesusbildes in ihm in christliche Philosophie eingetaucht, nach ihr gestaltet und durch sie verschoben ist. Dem Verfasser dieser Schrift ist Jesus „das Wort Gottes", d. h. die zweite Person der Gottheit'[1]).

Aber auch in den Synoptikern haben wir noch immer nicht die echte, älteste Überlieferung. Auch bei ihnen sind noch ganze Partien legendarisch, und ‚manches wirklich Geschichtliche trägt doch den farbigen Legenden-Rand'. Es gilt also auch hier, ‚das Zuverlässigere vom minder Zuverlässigen zu scheiden'[2]). Zunächst steht fest, daß unter den Synoptikern M a r k u s der geschichtlichen Wirklichkeit am nächsten kommt und daher als der ä l t e s t e unter ihnen zu gelten hat. Dafür spricht nebst seiner größeren Anschaulichkeit vor allem ‚die größere Natürlichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit seines Verlaufes der evangelischen Geschichte im allgemeinen', und ‚insbesondere gewisse eigentümliche Züge seiner Darstellung der Person Jesu'. Er weiß noch nichts ‚von übernatürlicher Geburt und Kindheitsgeschichte . . . Seine Wundermacht ist noch nicht unbeschränkt, sondern vom Glauben der Umgebung bedingt'[3]). Kurz, er ‚gibt die Geschichte am reinsten von legendarischen Beimischungen und die Legenden selbst in einer relativ ursprünglichen Gestalt und erzählt uns die Geschichte seines Helden mit einer fast epischen Objektivität'[4]). ‚Seine Gesamtzeichnung hat noch den Erdgeruch des Ursprünglichen behalten'[5]).

---

[1]) Jesus, wer er geschichtlich war 1904, 12 f; vgl. ferner *P. Wernle,* aaO. 25 ff 30; *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 27 ff; *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905, 224 ff; *Fritz Barth* (orthodox), Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien 1905, 10 ff.

[2]) *R. Otto,* aaO. 17.

[3]) *O Pfleiderer,* aaO. 186 ff; vgl. *Wernle,* aaO. 39 ff; *R. Otto,* aaO. 17 ..

[4]) *Ed. v. Hartmann,* Das Christentum des Neuen Testaments[2] 1905, 18.

[5]) *Arno Neumann,* aaO. 15; vgl. auch *Ad. Jülicher,* Einleitung

Digitized by Google

Markus ist aber nicht nur der älteste unter den Synoptikern, sondern er bildet auch die Quelle für Matthäus und Lukas, die sichtlich von ihm abhängig sind. Dies steht ‚durch die vierfache Reihe von Gründen: Stoff, Disposition, Sprache, Gehalt hinreichend fest als der gute Lohn jahrhundertlanger Arbeit‘[1]. Scheidet man die Markuserzählung aus Mt und Lk aus, so erhält man eine zweite Quellenschrift, die beiden letzteren, besonders dem Mt zugrunde liegt: die sogenannte Redequelle oder Logia[2]. Diese enthält große zusammenhängende Spruchpartien, während Mk hauptsächlich Ereignisse berichtet. So haben wir also zwei von einander unabhängige Hauptquellen für die Synoptiker: eine Tatenquelle oder Geschichtserzählung (bei Mk) und die Redequelle (bei Mt und Lk). Daneben haben Mt und Lk noch ihr Sondergut der Überlieferung, hauptsächlich Gleichnisse[3]. Durch diese Ausscheidung treten Mt und Lk als sekundäre Werke hinter Mk stark an Wert zurück. Die Weissagungen und die Wundererzählungen, die sie über Mk hinaus berichten, kommen für die geschichtliche Forschung nicht mehr in Betracht[4].

Nun wäre noch Inhalt und Umfang der zwei Hauptquellen genauer festzustellen. Doch hiebei stoßen wir auf große Schwierigkeiten. Was zunächst die Redequelle oder Spruchsammlung betrifft, so ist dieselbe für uns ein unbekanntes X, von dem wir so gut wie nichts wissen: Umfang, Anordnung, Ursprache, häufig auch der Wortlaut dieser Quelle sind uns unbekannt. Wir wissen auch nicht, ‚ob diese Spruch-Sammlung ein einheitliches Werk ist, von einem Mann verfaßt‘ . . . Aber im Ganzen ist der Geschichts-

---

in das Neue Testament 5. u. 6. Aufl. 1906, 331. ‚Höchst vertrauenerweckend wirkt‘ nach letzterem bei Mk. ‚die nüchterne Zurückhaltung, die es wagt, über Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten nichts und nach seinem Sterben fast nichts zu wissen‘.

[1]) *P. Wernle,* aaO. 33 47 ff; *R. Otto,* aaO. 19.

[2]) *P. Wernle,* aaO. 47 ff; *R. Otto,* aaO. 19 ff.

[3]) *P. Wernle,* aaO. 33 74 ff.

[4]) AaO. 54 85 ff 80.

Digitized by Google

wert dieser Reden der allergrößte. Zusammen mit den Herrenworten des Mk geben sie uns den treuesten Einblick in das Herz des Evangeliums'[1]). Was die genaue Feststellung der Tatenquelle bei Mk erschwert, ist der Umstand, daß Mk noch keineswegs als reine Geschichtsquelle für das Leben Jesu in Betracht kommen kann. Denn sein ganzes Werk ist von einer Hauptidee geleitet: Jesus als den Messias und Sohn Gottes zu erweisen und Glauben an ihn zu wecken. ,Infolgedessen ist das geschichtliche Bild stark getrübt, die Person Jesu ins Groteske, Phantastische verzerrt worden'[2]). Es muß also dem Mk noch eine ältere Quelle zugrunde liegen, von der wir jedoch gar nichts Bestimmtes wissen. Da sich — einen einzigen zweifelhaften Fall (Mk 13) ausgenommen — keine schriftlichen Vorlagen für Mk nachweisen lassen, können wir ihn füglich am besten als einen Sammler früherer Traditionen betrachten[3]). ,Die Untersuchung dieser Einzeltraditionen führt uns schon ganz in das Gebiet des Vermutens und Tastens hinüber'. Aber trotz der Zutaten und Änderungen des Sammlers darf man den geschichtlichen Wert dieser Traditionen sehr hoch anschlagen; sie sind ,ein außerordentlich wertvolles Werk', ,eine Sammlung alter und echter Stoffe'[4]).

---

[1]) *P. Wernle*, aaO. 70 ff.

[2]) AaO. 60.

[3]) AaO. 60; vgl. *Joh. Weiß*, Das älteste Evangelium 1903, 2.

[4]) *P. Wernle*, aaO. 67 ff. Der Christusleugner *A. Drews* macht zu der Art und Weise, wie *Wernle* es versteht, den geschichtlichen Wert des Markus künstlich in die Höhe zu schrauben, die höhnische Bemerkung: ,Trotz aller dieser Zutaten und Veränderungen und trotzdem es weder bei den Worten Jesu noch bei den Erzählungen in den meisten Fällen mehr möglich ist, das Tatsächliche aus der Überlieferung herauszuschälen, deren erste schriftliche Aufzeichnung vierzig Jahre gewartet hat, soll der geschichtliche Wert der von Markus uns mitgeteilten Überlieferungen „sehr hoch" anzuschlagen sein (!) Denn „wertvoll" ist doch nicht bloß „der Gesamteindruck des Gewaltigen, Ursprünglichen, Schöpferischen", der aus diesen Erzählungen des Markus spricht, sondern auch so mancher einzelne „der Wirklichkeit entnommene" Zug. Zahlreiche Erzählungen, Augenblicksbilder und

Digitized by Google

Als älteste Quellen für die Beantwortung der Frage: wer war Jesus? bleiben uns also die spärlichen ursprünglichen Traditionen, die Mk und die Redequelle gesammelt haben, ferner jene, die im Sondergut des Mt und Lk da und dort vereinzelt auftreten. Das ist nun ein äußerst dürftiger Stoff. Die größte Schwierigkeit liegt jedoch darin, daß auch die in den Urquellen enthaltenen ältesten Traditionen zunächst nur den Glauben der Urgemeinde wiedergeben und im Laufe der Zeit gewiß so manche Trübung und Umbildung erfahren haben. Hier beginnt also der Boden zu schwanken. ‚Nur noch mühsam und oft vielleicht gar nicht mehr wird sich in der Überlieferung unserer ersten drei Evangelien scheiden lassen, was . . . Glaube und Überzeugung der Gemeinde und was die eigne Meinung Jesu war... Das, was wir fest in den Händen haben, ist der Glaube der Urgemeinde‘; alles, was wir außerdem wissen, ist eine Menge ungelöster Probleme[1]). Trotz dieser Mängel darf man den Wert des in den ältesten Traditionen enthaltenen ‚historischen Kernes‘ nicht zu gering anschlagen. Denn wir besitzen in ihm ‚echtes Gold‘, ‚das Echteste des Echten‘[2]), ‚das Gerippe des Unanfechtbaren‘[3]), ‚den Granit der historischen Wahrheit‘[4]) ‚die Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu‘[5]).

Bemerkungen „sprechen für sich selbst“. Die Anspruchslosigkeit und Absichtslosigkeit (!), die Frische und Freudigkeit (!), womit Markus das alles wiedergibt, zeugen deutlich (?), „daß er hier der reine Mund guter Überlieferung ist und nicht anders schreibt, als Augenzeugen selbst ihm berichteten“ (!) . . . Man traut seinen Augen nicht und faßt sich an den Kopf über diese Art, den Markus zu einer auch nur halbwegs glaubwürdigen „Geschichtsquelle“ stempeln zu wollen‘. (Die Christusmythe[4] 1910, 166 f). Es dürfte *Wernle* nach seinen obigen Ausführungen über Markus recht schwer fallen, seinen Gegner stichhaltig zu widerlegen.

[1]) AaO. 81 ff 85.

[2]) *R. Otto,* Leben und Wirken Jesu[4] 1905, 20.

[3]) *O. Schmiedel,* Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung[2] 1906, 48.

[4]) *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 59.

[5]) *P. W. Schmiedel,* Die Person Jesu im Streite der Meinungen

Digitized by Google

Die sogenannte Zweiquellentheorie (Urmarkus und Logia), wie sie vorher geschildert wurde, wird in ihren Hauptzügen von den meisten liberalen Kritikern vertreten und als sicheres Resultat langjähriger, mühsamer Arbeit gepriesen[1]).

Fragt man nach den Maßstäben und Kriterien, nach denen die Scheidung des Echten vom Unechten zu geschehen hat, so antworten die Kritiker mit größter Zuversicht und Sicherheit: ‚Eine kritische Sichtung der Überlieferung mit unbestochenen Augen führt hier zu unumstößlichen Ergebnissen'[2]). ‚Meist hebt sich das Fremde von dem Ursprünglichen so deutlich ab, der Diamant von dem geschliffenen Glas, daß das Vertrauen zu diesem Echten, das neben allem glitzernden Schein seine einzigartige Leuchtkraft behauptet, wahrlich kein leichtfertiges ist'[3]). Nach *R. Otto* ist diese Scheidung vielfach ein Leichtes, zwar ‚nicht jedem Dilettanten, wohl aber der geschichtlich und theologisch geschulten Kritik'[4]). ‚Das Evangelium im Evangelium', versichert uns *Harnack*, ‚ist etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes, daß man es nicht leicht verfehlen kann ... Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können'[5]). Nicht wenige der legendarischen Trübungen ‚korrigieren sich für den Betrach-

---

der Gegenwart 1906, 6; vgl. *G. Pfannmüller,* Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908, 370.

[1]) Vgl. beispielsweise *O. Schmiedel,* aaO. 28; *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 55; *O. Holtzmann,* Leben Jesu 1901, 22.

[2]) *Arno Neumann,* Jesus, wer er geschichtlich war 1904, 62; vgl. auch *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905, 15. 12, der zur genannten Scheidung den ‚scharfen Blick gesunder Augen', und ‚nüchternen, ehrlichen Wahrheitssinn' verlangt.

[3]) *Ad. Jülicher,* Die Religion Jesu, in: Die Kultur der Gegenwart I. 4, 1906, S. 45; vgl. *Arnold Meyer,* Jesus, in: Unsere religiösen Erzieher. Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern 1908, 48.

[4]) Leben und Wirken Jesu[4] 1905, 17.

[5]) Das Wesen des Christentums 1903, 9.

Digitized by Google

tenden leicht, teils durch Vergleichung der Evangelien untereinander, teils durch das gesunde, an geschichtlichem Studium gereifte Urteil‘[1]). Wo die Überlieferung der Evangelien nicht reich und intim genug ist, erlaubt uns *Bousset* auch ‚einmal unsere Phantasie anzuspannen‘[2]) und nach *Harnack* dürfen wir das, was uns in den Wundergeschichten unverständlich is, ruhig beiseite schieben[3]).

Als Kriterium für die Echtheit irgend eines evangelischen Berichtes soll besonders dessen Widerspruch mit dem späteren Gemeindeglauben gelten. ‚Positive Züge des historischen Jesus, meint *Ed. v. Hartmann*, werden wir vorzugsweise in solchen anerkennen müssen, die unabhängig oder gar im Widerspruch mit dem Lehrbegriff der Urkunden durch das unvermerkte Beharrungsvermögen und die naive Treue der epischen Überlieferung stehen geblieben sind‘[4]). Hieher rechnet die liberale Kritik namentlich alle jene Stellen, die der Verehrung Jesu zuwiderlaufen, denn diese können, so meint sie, vom Verfasser gar nicht erfunden sein[5]). Außer diesen Stellen, die sie die historischen ‚Grundsäulen‘ nennt, schenkt dann die Kritik auch allem dem in den drei ersten Evangelien Glauben, ‚was geeignet war, Jesu Größe zu begründen, vorausgesetzt daß es zu dem aus den ‚Grundsäulen‘ gewonnenen Bilde Jesu paßt und auch sonst keine Bedenken erregt‘. Als Kriterium der Echtheit gilt ihr endlich der ‚Rahmen des psychologisch Begreiflichen‘[6]).

Wir wollen nun zwei Fragen stellen: 1. Sind die Maßstäbe und Kriterien, nach denen die freisin-

---

[1]) *Harnack,* aaO. 16.

[2]) Jesus[3] 1907, 30 (zitiert bei *R. H. Grützmacher,* Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, 13).

[3]) AaO. 19; vgl. *D. Fr. Strauß,* Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet 1864, XII.

[4]) *E. v. Hartmann,* Das Christentum des Neuen Testaments[2] 1905, 20; vgl. *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 57.

[5]) *P. W. Schmiedel,* Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 1906, 6. 10; vgl. *O. Schmiedel,* Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung[2] 1906, 16; *O. Pfleiderer,* Die Entstehung des Christentums 1905, 62; *Arno Neumann,* aaO. 19.

[6]) *W. Bousset,* aaO. 56.

Digitized by Google

nige Kritik die Scheidung des Stoffes vornimmt, verläßlich? 2. Läßt sich überhaupt eine Scheidung ‚des Legendenhaften‘ vom ‚Geschichtlichen‘ in den Evangelien durchführen?

1. So zuversichtlich auch die Sprache der Kritiker ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß sich die angegebenen Maßstäbe und Kriterien bei genauerer Untersuchung als höchst zweifelhaft und unzuverlässig erweisen. Wäre es wirklich ein gar so Leichtes, das Echte vom Unechten zu scheiden, und würde sich das Geschichtliche wie von selbst aus dem Rahmen des Sagenhaften herausheben, so wäre es vor allem unerklärlich, wie unter den Forschern so große Widersprüche und Gegensätze entstehen konnten, und wie man sich gegenseitig so sehr der Willkür beschuldigen konnte. Wer sich einmal die Mühe genommen, die Leben-Jesu-Forschung gerade in in diesem Punkte eingehender zu untersuchen, dem mußte der trostlose Wirrwarr der Gegensätze, sowie der gegenseitig gemachten Vorwürfe auffallen. Man kann sich dabei des Eindruckes nicht erwehren, daß, wo solche Kopflosigkeit und solche Uneinigkeit herrscht, es wohl am richtigen Maßstab bei der Scheidung mangeln muß. Doch lassen wir die Kritiker selbst zu Worte kommen. ‚Ein sicheres Mittel‘, sagt *W. Wrede*, ‚den Anteil der späteren Auffassung . . . bei den Berichten ohne weiteres zu bestimmen, gibt es nicht . . Man schneidet unglaubliche Züge aus und legt den Sinn so zurecht, daß er historisch brauchbar wird; d. h. man substituiert dem Berichte etwas, woran der Schriftsteller nicht gedacht hat, und gibt dies für seinen geschichtlichen Inhalt aus . . . Die Wissenschaft vom Leben Jesu krankt an der psychologischen Vermutung, und diese ist eine Art des historischen Ratens. Deshalb blühen die Geschmacksurteile. Die Zahl der willkürlichen psychologischen Interpretationen von Fakten, Worten, Zusammenhängen der Evangelien in der Literatur ist Legion. Und es handelt sich nicht bloß um unschädliche Überflüssigkeiten. Diese Interpretationen bilden mit die Grundlage für wichtige Konstruktionen . . . Jeder Forscher verfährt schließlich so, daß er von den überlieferten Worten dasjenige beibehält, was sich seiner

Digitized by Google

Konstruktion der Tatsachen und seiner Auffassung von geschichtlicher Möglichkeit einfügen läßt, das übrige aber abstößt . . . Wenn man mit einem Kern arbeiten will, so muß man wirklich auf einen Kern stoßen . . . Die Kritik . . . macht sich einen ursprünglichen Inhalt der Worte in offenbarer Willkür zurecht und sie erleichtert mit der Annahme des Kernes die Erklärung der konkreten Gestalt der Worte keineswegs, gibt vielmehr das Rätsel auf, wie der Kern bei seiner Entwicklung abhanden kommen konnte‘[1]).

Ähnlich urteilt der extremradikale *A. Kalthoff:* ‚Solange ein sicherer Maßstab für die kritische Beurteilung der literarischen Quellen nicht gefunden ist, sind alle diese Leben-Jesu-Schriftsteller darauf angewiesen, entweder nun die Synoptiker in der gleichen Weise harmonistisch zu verarbeiten. wie es früher mit allen vier Evangelien geschah, oder auf Grund ihrer persönlichen Vorliebe einen Ausschnitt aus einzelnen Evangelien zu machen und für diesen Ausschnitt dann die historische Ursprünglichkeit und Richtigkeit in Anspruch zu nehmen, wobei dann eben Vorliebe gegen Vorliebe steht‘[2]).

Nach *B. Weiß* fehlt uns für die Ausscheidung späterer Umbildungen ‚jeder feste Maßstab; und somit ist es nicht zu verwundern, wenn der von der Kritik vielfach versuchte Ausscheidungsprozeß nach durchaus subjektiven Gesichtspunkten und nach philosophischen Voraussetzungen vorgenommen wird, welche der geschichtlichen Forschung ganz fremdartig sind‘[3]).

Welchen Maßstab man bei der Scheidung in Wirklichkeit anwendet, erfahren wir von *W. v. Schnehen:* ‚Als vergängliche, von der Geschichte angeblich abgestreifte Schale gilt alles, was dem Rationalismus der modernen Jesustheologen gar zu anstössig erscheint... als bleibender und wesentlicher Kern dagegen . . . wird einfach das bezeichnet, was dem theologischen Freisinn der Gegenwart

---

[1]) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901. 2. 3. 86 f 91 f.

[2]) Das Christusproblem[2] 1903, 16; vgl. 20.

[3]) Das Leben Jesu[4] 1902, I. Bd. S. 11.

Digitized by Google

allenfalls noch annehmbar erscheint oder auch bequem umgedeutet werden kann'[1]).

H. J. Holtzmann urteilt daher kaum zu scharf, wenn er schreibt: ‚Psychologische Vermutung, dilettantenhaftes Phantasieren und abenteuerliches Herumraten spielen in der ganzen von *A. Schweitzer* zu genußreicher Darstellung gebrachten Literatur eine fast so verhängnisvolle Rolle, wie dogmatisch motivierte Harmonistik und Vergewaltigung der Quellen'[2]).

Wie wenig zuverlässig die angewandten Maßstäbe sind, ersieht man ferner aus der Ratlosigkeit der Forscher inmitten der vielen und gewaltigen Probleme, die sie sich durch ihre Scheidungsversuche geschaffen haben. Man gesteht offen, daß sich ‚große Schwierigkeiten erheben bei jedem Schritt'[3]), daß man sich ganz auf dem ‚Gebiet des Vermutens und Tastens' bewege[4]), ‚mit zu viel unbekannten Größen' rechnen müsse[5]) und fast überall ‚in Unsicherheiten und Vermutungen stecken' bleibe[6]). Man fühlt sich höchst unbehaglich in dem peinlichen Wirrwarr von ungelösten Fragen und neu auftauchenden Problemen, die den Geist des armen Forschers gleich unheimlichen Gespenstern anstarren[7]).

Die zuversichtlichen Versicherungen der Kritiker sehen also in Wirklichkeil recht armselig aus. Es sind leere Phrasen, wenn man die Geschichtlichkeit gewisser Berichte damit beweisen will, daß ‚ihre Erfindung unbegreiflich wäre'[8]). Mit demselben Rechte nämlich, ja mit viel mehr

---

[1]) Der moderne Jesuskultus 1906, 33 f; vgl. *A. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede 1906, 304 ff; *O. Pfleiderer,* Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 6; Religion und Religionen 1906, 215.

[2]) Das messianische Bewußtsein Jesu 1907, 44: vgl. auch 42 f.

[3]) *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 62.

[4]) *P. Wernle,* Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 67.

[5]) *W. Wrede,* Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments 1907, 61.

[6]) *W. Bousset,* Jesus 1904, 10; vgl. *P, Wernle,* aaO. 60.

[7]) *W. Wrede,* aaO. 52; Paulus 1907, 1; *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 60.

[8]) *W. Wrede,* aaO 60; vgl. *Arno Neumann,* Jesus, wer er ge-

Digitized by Google

Recht kann man von dem ganzen überlieferten Stoffe der Evangelien behaupten, daß sie den Stempel der Unerfindbarkeit an sich tragen. Man möge sie nur einmal mit den Apokryphen vergleichen! Allerdings, wem die Unmöglichkeit alles Übernatürlichen von vornherein feststeht, der kann sich zu diesem Bekenntnisse eben wegen der genannten Voraussetzung nicht erschwingen. Wir haben jedoch gesehen, wie wenig geschichtlich und wissenschaftlich ein solches Vorgehen ist.

Alle die angeführten Maßstäbe, wie ,der scharfe Blick gesunder Augen', der ,frische Blick für das Lebendige', ,die unbestochenen Augen' usw. tragen übrigens so klar das Gepräge subjektiver Willkür an sich, daß es nicht erst lange bewiesen zu werden braucht. Es ist ja doch selbstverständlich, daß jeder Forscher die genannten Eigenschaften vor allem für sich selbst in Anspruch nehmen wird, und dort, wo sein Urteil vom Urteil anderer abweicht, seinen Maßstab als den richtigen ausgeben wird. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß man sich gegenseitig so häufig der Willkür beschuldigt. Denn diese Maßstäbe sind so unbestimmt und so dehnbar, daß sie völlig dem subjektiven Ermessen und Gutdünken des Einzelnen preisgegeben sind[1]). Es sind, wie *R. H. Grützmacher* mit Recht betont, lediglich ,Umformungen und Umhüllungen für die eigenen, gegenwärtigen dogmatischen Anschauungen und Ideale'[2]). Hinter diesen Maßstäben wirken nämlich verborgen und deshalb umso sicherer und ungestörter die jeweiligen Anschauungen und Voraussetzungen der Kritiker,

---

schichtlich war 1904, 16; *Hermann v. Soden,* Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 1904, 64.

[1]) Selbst *H. Weinel* fühlt sich zum Geständnis genötigt: Es ,muß hier doch ein Fehler auf unserer Seite vorliegen. Wir haben augenscheinlich den Maßstab, nach dem wir Echtes und Unechtes in der Überlieferung scheiden, nicht so deutlich gemacht, daß er immer ganz sicher zu erkennen wäre . . . Wenn unsere Methode sicherer und klarer wäre, könnten ja auch solche Schwankungen in der Zeichnung des Bildes Jesu nicht entstehen, wie sie doch tatsächlich unter uns vorhanden sind' (Ist das ,liberale' Jesusbild widerlegt? 1910, 29).

[2]) Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, 31.

Digitized by Google

vor allem ihr aprioristisches Dogma: die prinzipielle Ablehnung alles Übernatürlichen.

Am klarsten beleuchten die völlige Unzuverlässigkeit dieser Maßstäbe die äußerst bedenklichen Konsequenzen, zu denen sie führen. Nachdem man den ‚historischen Kern' mit großer Mühe aus den Evangelien herausgeschält hatte, überbot man sich förmlich in Lobeserhebungen über seinen Wert[1]). Und doch konnte man sich andrerseits die Dürftigkeit und den zweifelhaften Wert dieses Kernes nicht verhehlen. Wir haben bei der Ausscheidung der Quellen gesehen, daß das, was die Kritiker mit Sicherheit als historisch glaubwürdig und echt feststellen können, über den Rahmen eines unbekannten X kaum hinausgeht. Überall schwankt ihnen der Boden unter den Füßen unsicher, überall nur ein unsicheres Herumtasten und vage Vermutungen. Der Scheidungsprozeß wollte nicht recht gelingen: der historische Stoff zerrann den Kritikern unter den Händen. Man gibt ohne weiteres zu, daß man auf der Suche nach dem historischen Jesus vor einer ‚schier unüberwindlichen Schranke' stehe[2]), daß die Person Jesu ‚eine offene Frage, ja der allerdunkelste Punkt der Geschichte des Christentums' sei[3]). ‚Der historische Jesus, so hören wir, bleibt für uns immer eine problematische Gestalt, über den wir nur mehr oder minder zweifelhafte Vermutungen aufstellen können'[4]); ‚wir können nicht zurück zu ihm, auch wenn wir wollten[5]).

Ist es da zu verwundern, wenn manche Forscher mit diesen trostlosen Resultaten unzufrieden, um einen Schritt weiter giengen und auch die Geschichtlichkeit des unbekannten und für immer unerkennbaren historischen Kernes wegleugneten? Es war vielmehr vom negativen Standpunkt der Kritiker aus nur konsequent, wenn sich die radikalen

---

[1]) Vgl. oben S. 673.

[2]) *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus 1904, 47.

[3]) *O. Pfleiderer,* Die Entwicklung des Christentums 1907, 9.

[4]) *E. v. Hartmann,* Das Christentum des Neuen Testaments² 1905. 29.

[5]) *Jul. Wellhausen,* Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905, 115.

Digitized by Google

Forscher bis zur **Leugnung der Existenz Christi** vorangewagten[1]). Warum sollte auch aus den Wucherungen der Legende so viel und nur so viel historischer Stoff herausgeschält werden können, als die liberale Theologie zur Entwerfung ihres Jesusbildes nötig hatte? Der orthodoxe Professor *R. H. Grützmacher* hat vollkommen Recht, wenn er der liberalen Theologie den Vorwurf macht: ‚Es ist nicht gelungen, die prinzipielle Möglichkeit und das prinzipielle Recht, ja die Notwendigkeit solcher Versuche von der gemeinsamen Basis aus abzulehnen‘[2]).

Welch einem gefährlichen Gegner hier die kritische Theologie gegenübersteht, ersieht man aus dem Schrecken und der Verwirrung, welche die verwegenen Angriffe der Christusleugner im Lager der liberalen Kritiker hervorrufen; die Art und Weise, wie letztere sich nun verteidigen, beweist zur Genüge, wie schwach ihre Positionen gegenüber den Ultraradikalen sind[3]). In ihrer Ratlosigkeit nehmen sie sogar zur vielverschmähten Tradition ihre Zuflucht und geben vor, vollen Ernst zu machen mit der Überlieferung. ‚Wir müssen‘, so behauptet man, ‚eine Tradition so lange gelten lassen, als sie sich nicht deutlich als unmöglich erweist‘. Jetzt ist also diese Tradition mit ihrer ‚naiv dichtenden Phantasie‘, der man bisher den Sinn für geschichtliche Treue rundweg ableugnete, auf einmal zuverlässig und historisch brauchbar! ‚Die ganze Entstehung des Urchristentums wird ein psychologisches und historisches Rätsel, sobald man

---

[1]) Liberalerseits sucht man diese Konsequenz als einen ‚methodischen Grundfehler‘, als einen Trugschluß hinzustellen. ‚In Wahrheit handelt es sich gar nicht um Konsequenz‘, schreibt *H. Weinel*, ‚sondern um Radikalismus, um jene kecke Behauptung, wenn in einigen Fällen eine Sache zutrifft, so müsse sie in allen Fällen wahr sein‘. (Ist das ‚liberale‘ Jesusbild widerlegt? 1910, 9). So einfach und naiv, wie *Weinel* hier meint, ist der Schluß denn doch nicht, den die Radikalen hier ziehen. Dies dürfte aus den obigen Ausführungen zur Genüge erhellen und wird sich auch im folgenden noch klarer zeigen.

[2]) Ist das liberale Jesusbild modern? 1907. 39.

[3]) Vgl. *G. Esser,* Literatur zur Christusfrage II. in: Theologische Revue 1911, 41 ff.

Digitized by Google

die Geschichtlichkeit Jesu streichen will', heißt es nun. Als ob die Entstehung des Christentums nicht ein mindestens ebenso großes Rätsel wäre, wenn man es von einem bloßen Menschen herleiten will. ‚Hat Jesus nicht gelebt, heißt es weiter, so hat die gesamte Kulturmenschheit 2000 Jahre lang im Bann eines Wahnes oder eines Betruges gestanden, so beruht die doch zweifellos kulturschaffende weltüberwindende christliche Religion auf einer kühnen Kombination mythologischer Ideen, die nur phantastische oder unwahrhaftige Geister zu einem Lebensbild verdichtet haben'. Gerade dieser Vorwurf sollte den liberalen Theologen am meisten zu denken geben. Denn nach ihnen beruht das ganze Christentum wirklich auf einer reinen Illusion, und lebt seit seiner Entstehung beständig im Banne des Wahnes, daß sein Stifter wahrer Gott gewesen sei, und nicht ein bloßer Mensch, wie der Jesus der liberalen Theologie.

2. Unsere zweite Frage war, ob sich eine Scheidung des Übernatürlichen vom Natürlichen in den Evangelien überhaupt durchführen lasse. Eines ist aus dem bisher Gesagten klar: daß nämlich eine derartige Trennung bislang nicht gelungen ist, trotzdem es seit *Reimarus* nahezu zwei Jahrhunderte sind, daß die freisinnige Kritik daran arbeitet. Trotz des Aufwandes von soviel Mühe, Scharfsinn und Gelehrsamkeit ist es den Kritikern nicht gelungen, über den Glauben der Urgemeinde hinauszukommen. Auch die ältesten Quellen, auf die man bei der Scheidung — allerdings bloß ‚tastend und vermutend' — gestoßen ist, sind von der Gemeindedogmatik getrübt und durchsetzt. ‚Ohne diese Nachwirkung der Gemeinde', gesteht *J. Wellhausen*, ‚können auch wir von der religiösen Persönlichkeit Jesu uns keine Vorstellung machen. Sie erscheint jedoch immer nur im Reflex, gebrochen durch das Medium des christlichen Glaubens'[1]). ‚Vorwärts kommt man in allen diesen Problemen nur', mahnt *P. Wernle*, ‚wenn man zunächst von der Tatsache ausgeht: das, was wir fest in den Händen haben, ist der Glaube der Urge-

---

[1]) Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905, 114.

Digitized by Google

meinde‘[1]). Traurige Geständnisse, die auf die bisherige Forschungsarbeit ein sehr ungünstiges Licht werfen und auch die Perspektive für die Zukunft recht düster und hoffnungslos erscheinen lassen.

Die aufrichtigeren unter den Kritikern gestehen die Aussichtslosigkeit der Scheidungsversuche ohne weiteres ein. Und auch hier sind es wieder die Radikalen, die die Versuche der liberalen Theologie, mit aller Gewalt einen historischen Kern zu retten, mit schonungsloser Offenheit bekämpfen. ‚Die zahlreichen Stellen in den Evangelien‘, betont *Kalthoff*, ‚die von diesen Theologen beiseite geschoben, für ihren historischen Christus gestrichen werden müssen, stehen literarisch genau auf einer Linie mit denjenigen Stellen, aus denen die Theologie ihren historischen Jesus zusammensetzt, sie beanspruchen also auch den gleichen historischen Wert wie diese‘[2]). ‚Wo ist ein Anzeichen verschiedenartiger Schichten?‘ fragt *W. Wrede*. ‚Wir haben den nackten Ausdruck der Gemeindeanschauung vor uns und weiter nichts‘[3]). ‚Die Frage‘, . . . so hören wir von *O. Pfleiderer*, ‚wie viel an dem Christusbild des Neuen Testaments auf Rechnung der echtgeschichtlichen Erinnerung zu setzen sei und wie viel auf anderweitigen Ursprung zurückzuführen, ist ein nie mit voller Sicherheit zu lösendes Problem‘[4]). Denn ‚die mythischen und die möglicherweise geschichtlichen Züge sind im Text so untrennbar verwoben, daß man beide nicht von einander scheiden kann, ohne auch die letzteren ihrer bestimmten Bedeutung zu entkleiden und nur noch einen nebelhaften Schatten in der Hand zu behalten‘[5]).

Gegen die willkürliche Ausscheidung der Wunderberichte aus den Evangelien macht *H. J. Holtzmann* geltend: ‚Falls die Wundererzählungen als selbstverständlich

---

[1]) Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 85.

[2]) Das Christusproblem² 1902, 21.

[3]) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901, 91.

[4]) Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 5.

[5]) Derselbe, in: Protest. Monatshefte 1906, 172; vgl. *E. v. Hartmann*, Das Christentum des Neuen Testaments² 1905, 20.

Digitized by Google

mythischer Natur aus dem für die Geschichte verwendbaren Erzählungsstoff gestrichen werden dürfen, werden auch gleichzeitig die meisten Farben ausgewischt, mittels deren jenes so individuelle und lebenskräftige Bild der Persönlichkeit und des prophetischen Wirkens Jesu gezeichnet werden konnte. Die Wundererzählungen bilden nämlich so sehr die Substanz des synoptischen Berichtes, daß, sobald man sie herausbricht, die ganze Mosaikarbeit jeden erkennbaren Plan, alle verständliche Zeichnung verliert'[1]).

Besonders scharf geißelt *A. Schweitzer* die völlig mißglückten Scheidungsversuche der modernen Leben-Jesu-Forschung: ,Warum sollen diese (die Partien im Markusevangelium, die nicht den Anstoß des Übernatürlichen erregen) denn nicht auch in Geschichte umgesetzte Gemeindetheologie und Gemeindeerlebnisse enthalten? Nur weil sie sich im Rahmen des Natürlichen halten?'[2]) ,Man behält . . den Aufriß, den er (der Verfasser des Mk-Evangeliums) dem Leben-Jesu gegeben hat, bei und scheidet zugleich aus, was er berichtet. Man glaubt ihm das, worin er bequem ist, und hört ihn nicht in dem, worin er unbequem ist . . . Will man den Urmarkus mit Wahrung des Markusplans herstellen, dann darf man nicht zwischen Natürlichem und Übernatürlichem scheiden, denn die übernatürlichen Szenen wie die Speisung und Verklärung sind Hauptetappen im Markusaufriß[3]).

,Dieser halbe Skeptizismus ist also vollständig unhaltbar, weil bei Markus das Natürliche und Übernatürliche in gleich gutem und sicherem historischen Zusammenhang stehen . . . Eine Scheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem bei Markus ist Willkür, weil das Übernatürliche bei ihm zur Geschichte gehört'[4]). So muß man denn ,auch auf das . . . bisher Selbstverständliche, auf den „historischen Kern", den man aus den Perikopen herausschälte, . . . verzichten, bis wirklich nachgewiesen ist —

---

[1]) Die synoptischen Evangelien 1863, 509 f.

[2]) Von Reimarus zu Wrede 1906, 303.

[3]) AaO. 304, Anm. 1.

[4]) AaO. 304 f.

Digitized by Google

wenn es nachweisbar ist — daß wir zwischen Kern und Schale scheiden können und dürfen‘[1]).

Aber auch die Vertreter der liberalen Schule fühlen die Unmöglichkeit einer Scheidung zwischen ‚Echtem‘ und ‚Unechtem‘ nur zu sehr. *P. Wernle* gesteht: ‚Vollständig unmöglich ist eine Sichtung des Wunderglaubens der Urgemeinde, eine Sonderung der wirklichen Wunder Jesu von der Wundersage der Gemeinde‘[2]). Ebenso hörten wir von *W. Bousset:* ‚Nur noch mühsam und oft vielleicht gar nicht mehr wird sich in der Überlieferung unserer ersten drei Evangelien scheiden lassen, was in dieser Hinsicht (wer Jesus war und was er wollte) Glaube und Überzeugung der Gemeinde und was die eigne Meinung Jesu war‘[3]).

Erwägt man diese zahlreichen Geständnisse der Kritiker samt jenen, denen wir bisher schon begegnet sind, erwägt man ferner den Mangel jeglichen zuverlässigen Maßstabes für die Ausscheidung, und die Erfolglosigkeit aller bisherigen Scheidungsversuche: so kann man auf Grund dieser Beobachtungen allein mit vollem Rechte behaupten, daß beabsichtigte Scheidung für immer aussichtslos sei. Anstatt irgend einen sicheren historischen Kern auszuscheiden, untergrabt vielmehr die negative Kritik durch ihre willkürliche Scheidungsmethode die Geschichtlichkeit der gesamten evangelischen Überlieferung. Denn Natürliches und Übernatürliches ist in den Evangelien so innig mit einander verwachsen, und fließt so harmonisch ineinander zu einer Gesamtdarstellung Jesu, daß, wer letzteres als ungeschichtlich ausscheiden will, auch ersteres als zweifelhaft und unbrauchbar hinstellt, und wie *Pfleiderer* mit Recht bemerkt, nur noch einen nebelhaften Schatten in der Hand behält. So gelangt die negative Kritik durch ihre Scheidungsversuche zu dem ihr so unliebsamen Resultate, daß wir aus dem Leben Jesu keine sichere historische Tatsache besitzen. Sie läuft also den ultraradikalen Christusleugnern geraden Weges in die Arme.

---

[1]) AaO. 329 f.

[2]) Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 84.

[3]) Jesus 1904, 81.

Digitized by Google

Aber noch aus einem anderen Grunde führen die Scheidungsversuche der freisinnigen Kritik zur Untergrabung der Glaubwürdigkeit der Evangelien. Alle diese Versuche führen nämlich notwendig zur Verdächtigung der Schriftsteller, die uns die Berichte überliefert haben. Man kommt bei dem Zurückgehen auf die ursprünglichen Quellen nicht über den Glauben der Evangelisten und der Gemeinde hinaus. Steht es nun aber einmal fest, daß die dichtende Phantasie der Evangelisten eine Menge sagenhafter Elemente — und zwar solche, die einen wesentlichen Bestandteil der evangelischen Berichte ausmachen — in die Evangelien aufgenommen hat, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch sie erdichtet sein könnten? Die Antwort auf diese Frage ist die freisinnige Leben-Jesu-Forschung, insofern sie nicht konsequent die Geschichtlichkeit der gesamten evangelischen Überlieferung leugnet, bis auf den heutigen Tag schuldig geblieben. Sie verfällt hier in eine verhängnisvolle Inkonsequenz und widerspricht sich selbst, indem sie durch ihre Scheidungsmethode zuerst die Evangelien verdächtigt und ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel zieht und dann auf das Zeugnis derselben Evangelisten gestützt, gewisse Berichte als historisch echt und beglaubigt annimmt. Ihre Lage ist umso schlimmer, da sie für die Ausschaltung des ‚Unechten' wie für die Beibehaltung des ‚Echten' keinen anderen Grund angeben kann, als daß letzteres für ihre Konstruktionen und vorgefaßten Meinungen brauchbar sei, ersteres aber nicht. Aus dieser Klemme hilft auch der kühne Machtspruch nicht heraus: ‚Gewisse Geschichten können gar nicht erfunden sein, weil ihre Erfindung unbegreiflich wäre' [1]).

Die willkürlichen, durch nichts gerechtfertigten, lediglich auf ihrem unbewiesenen aprioristischen Dogma fußenden Scheidungsversuche drücken daher der ganzen Arbeit der liberalen Kritik das Siegel subjektiver Willkür auf, durch die sie mit der wahren, objektiven Geschichtsforschung in schroffen Gegensatz gerät. Die unbewiesene

---

[1]) *W. Wrede*, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments 1907, 60.

Digitized by Google

Voraussetzung, von der sie ausging, und die bei allen ihren Scheidungsversuchen maßgebend blieb, hat sich hier bitter gerächt. Sie hat die Kritiker zu einer eitlen Sisyphusarbeit verleitet. Wir werden dies im folgenden noch klarer erkennen, wenn wir das Jesusbild näher betrachten, das die Kritik auf Grund des ,historischen Kernes' entwirft.

3. Das Jesusbild. Das Resultat der kritischen Forschung ist, wie wir gesehen haben, zunächst immer ein recht negatives. Nach dem Beispiel von *Strauß* setzt man nämlich vor allem den berüchtigten ,Verdampfungsapparat' in Tätigkeit, um alle unbrauchbaren Elemente der evangelischen Berichte in das Gebiet der Sage und Dichtung verdampfen zu lassen. Doch sucht man nachher auf Grund des gewonnenen historischen Kernes auch ein positives Jesusbild herzustellen. Eine eigentliche Biographie Jesu allerdings ermöglichen die spärlichen Quellen, die der Kritik zur Verfügung stehen, nicht mehr. Man begnügt sich daher damit, ,ein einheitliches markantes Bild' Jesu zu zeichnen[1]) und in ,scharfer Charakteristik einen Gesamteindruck von der Persönlichkeit und Lehre Jesu' zu bieten[2]).

Was einem bei dieser Schilderung der Person Jesu vor allem auffällt, ist die erstaunliche Abwechslung und Mannigfaltigkeit in den Jesusbildern. *H. Grützmacher* macht dazu die sinnige Bemerkung: ,Wie in einer Christusbilder-Ausstellung vor einigen Jahren jeder Maler den Herrn anders dargestellt hatte und man bei manchem Gemälde niemals ein Christusporträt vermutet hätte, wenn es nicht ausdrücklich gesagt wäre, so steht es auch gegenwärtig mit den Schöpfungen der wissenschaftlichen und populären Literatur auf diesem Gebiete'[3]). Alle denkbaren Richtungen kämpfen um den Besitz Jesu, und die verschiedensten, ja widersprechendsten Lehren und Ideale sucht man immer wieder auf Jesus zurückzuführen und durch ihn auktoritativ zu begründen. *P. W. Schmiedel* bemerkt hierüber: ,Was hat nicht Jesus schon alles sein

---

[1]) *W. Bousset,* Jesus 1904, Einleitung.

[2]) *G. Pfannmüller,* Jesus im Urteil der Jahrhunderte 1908, 370.

[3]) Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, 4.

Digitized by Google

sollen: ein Sozialreformer in allen Schattierungen, die dieser Begriff in der Gegenwart aufweist; ein Prediger der Selbsterlösung durch vollkommene Entsagung im Sinne des Buddhismus; ein Urbild echt germanischen Wesens im Unterschied von der semitischen Rasse, der Jesus gar nicht angehört habe; ein Verkündiger des Pantheismus, der unter Gott nichts als das Weltall meinte; ein Lehrer der Nächstenliebe ohne alle Beimengung eines eigentlich religiösen Glaubens usw.'[1]). So fand jede Epoche ihre eigenen Gedanken in Jesus. ‚Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben'[2]).

Es kann dies bei der bekannten Scheidungsmethode und den angewandten Maßstäben ja auch gar nicht wundernehmen. Man findet vielmehr gerade in dieser Mannigfaltigkeit der Jesusbilder von neuem bestätigt, wie willkürlich die Scheidungsmethode der kritischen Theologie ist, und wie die Maßstäbe der Ausscheidung ganz dem subjektiven Gutdünken und Ermessen der einzelnen Forscher preisgegeben sind. Die Kritik ist sich dessen nur zu gut bewußt und klagt bitter über die grenzenlose Willkür, die bei der Herstellung des Jesusbildes waltet. ‚Bei nur zu vielen', meint *P. W. Schmiedel,* ‚besteht die vermeintliche Versenkung in das Bild Jesu darin, daß sie ihre eignen Ideale in die Gestalt Jesu hineinsehen ... Es ist eine Pein, im einzelnen zu verfolgen, mit welcher Gewaltsamkeit diese Ideen in die Evangelien hineingetragen werden'[3]).

O. Pfleiderer rügt das ‚überall mehr oder weniger ersichtliche Bestreben' der einzelnen Forscher, ‚das eigene Ideal in die evangelische Geschichte hineinzudeuten und die charakteristischen Züge derselben so zu übermalen, daß sie mit dem Christusideal der Gegenwart sich zu decken

[1]) Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 1906, 4; vgl. *E. v. Hartmann,* Das Christentum des Neuen Testaments 1905, 13.

[2]) *A. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede 1906,4.

[3]) AaO. vgl. *Arthur Drews,* Die Christusmythe' 1910, XI f.

Digitized by Google

scheinen'[1]). ,In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit', bemerkt *A. Kalthoff* ironisch, ,ist der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt'[2]).

,Die Gefahr liegt nahe', klagt auch *P. Wernle*, ,daß sich ein jeder ihn (Jesus) nach seinem Bilde schafft und ihm die Gefühle und Gedanken leiht, die ihm selbst vielleicht unbewußt, in der Tiefe seiner eigenen Seele wohnen'[3]). Am klarsten hat das Geheimnis der Herstellung des Jesusbildes *W. Bousset* verraten: ,In dieses Bild', so schreibt er, ,müssen wir uns hineinschauen. Zuerst treten einzelne Züge, einzelne Worte von durchschlagender Kraft und Bedeutung uns vor die Seele . . . Dann beginnen die Einzelheiten sich zum Ganzen zu weben. Und vor uns erhebt sich dieses Gesamtbild, über das unsere Seele jubelt, weil es ihr ist, als stoße sie auf das Fundament ihres geistigen Daseins'[4]).

Das Hineinlesen der eigenen Ideen in die Evangelien war schließlich auch gar nicht so schwer. Der vielgepriesene historische Kern ist ja so unbestimmt, ,so elastisch und dehnbar, daß er sich allen ethischen Anschauungen, die in ihm gesucht werden, anpaßt und sich jedem Wunsch der modernen Theologen gefällig erweist'[5]).

So sehr nun alle diese Jesusbilder von einander verschieden sind, ja sich vielfach ganz widersprechen, in einem Punkte stimmen sie alle wunderbar überein: in der rein menschlichen Auffassung der Person Jesu. Die Forscher können bei dem Anblick ihres Jesusbildes mit *P. Wernle* voll Freude und Genugtuung ausrufen: ,Dieser

---

[1]) Die Entstehung des Christentums 1905, 8; vgl. Die Entwicklung des Christentums 1907, 8; Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 6.

[2]) Das Christusproblem² 1903, 23: vgl. *E. v. Hartmann*, Das Christentum des Neuen Testaments 1905, 13.

[3]) Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 1.

[4]) Was wissen wir von Jesus? 1904, 62 f.

[5]) *W. v. Schnehen*, Der moderne Jesuskultus 1906, 38.

Digitized by Google

Jesus ‚gehört ganz auf die Seite der Menschheit'[1]). Sie haben das heißersehnte Ziel ihrer unermüdlichen Forscherarbeit erreicht: die Gestalt Jesu steht in ihren ‚sonnenhaften, rein menschlichen Zügen' vor ihnen[2]).

Wir wollen nun hauptsächlich diesen einen Zug des Jesusbildes der kritischen Theologie etwas näher betrachten, vor allem von hier aus das gewonnene Jesusbild zu würdigen suchen. Es kommt hier selbstredend in erster Linie das Jesusbild jener Richtungen in Betracht, die ein für die moderne Zeit brauchbares Bild Jesu zu entwerfen suchen; die Radikalen verzichten entweder überhaupt auf die Herstellung eines Jesusbildes, oder sie gestehen ohne weiteres ein, ihre Kenntnisse vom historischen Jesus seien so dürftig und spärlich, daß damit nichts anzufangen sei.

Vor allem nun dürfte aus den total mißglückten Scheidungsversuchen der Kritik mit voller Klarheit erhellen, daß dieser Mensch Jesus nicht den geringsten Halt in unseren Evangelien besitzt. Und da uns zur Erkenntnis der Person Jesu keine anderen Quellen zur Verfügung stehen, als die Evangelien, so ist der Mensch Jesus der kritischen Theologie dadurch allein schon gerichtet. Die Evangelien kennen, wie auch die Kritiker zugeben, nur einen göttlichen Christus. Die Scheidungsversuche der Kritik haben gänzlich versagt; der historische Kern, den sie aus den Evangelien herausgeschält hat, ist ein unbekanntes, unbestimmbares X, ein nebelhafter Schatten, über den sie nichts als vage Vermutungen aufzustellen vermag. Man gesteht offen: ‚Wir können nicht zurück zu ihm (dem historischen Jesus), auch wenn wir wollten'[3]). Ja alle Scheidungsversuche führen bei konsequenter Durchführung geradenwegs zur Leugnung der Existenz Jesu. Erwägt man dies alles, so findet man das Urteil des orthodoxen Rostocker Theologen *R. H. Grützmacher* voll und

---

[1]) Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 30.

[2]) Vgl. *W. Bousset,* Jesus 1904, 14.

[3]) *J. Wellhausen,* Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905, 115; vgl. *A. Jülicher,* Neue Linien in der Kritik der Evangelienüberlieferung 1906, 72 f.

Digitized by Google

ganz berechtigt, daß nämlich ‚das gesamte Neue Testament bis in seine ältesten Bestandteile, bis in die Markusevangelien hinein nicht einen Menschen Jesus, sondern den Gott Christus bezeugt‘. ‚Von welcher ungeheuren Bedeutung diese Erkenntnis ist, kann nur ermessen, wer die ungezählten theologischen und außertheologischen Versuche der letzten 150 Jahre von der äußersten Linken bis weit in die Kreise der Vermittlungstheologie kennt, aus dem Neuen Testament selbst oder wenigstens aus den drei ersten Evangelien, ein rein menschliches Jesusbild herauszulesen, und aus ihren Ausdrücken allen metaphysischen und supranaturalen Gehalt zu beseitigen. Das einstimmige Resultat der modernen wie der kirchlichen Interpretation des Neuen Testamentes, zu dem sich auch in weitgehendem Maße der jüngere Liberalismus gesellt, am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ist dies, daß die Kirchenlehre von dem Gottmenschen Christus sich mit vollem Recht auf das Neue Testament in seinem ganzen Umfange berufen kann und seinen Inhalt nur formal weiter entwickelt hat‘[1]).

Ja es ergibt sich aus den genannten Erwägungen mit Notwendigkeit der Schluß, daß der reine Mensch Jesus der kritischen Theologie mit den Evangelien gar nichts zu tun hat und in denselben auch nicht so viel Anhaltspunkte besitzt, um irgendwie vermutet werden zu können. Er ist eine Schöpfung der Phantasie der Kritiker und verdankt seinen Ursprung dem Herzenswunsche, vom drückenden Glaubensjoche der übernatürlichen Welt befreit zu werden.

Der Vorwurf, daß ihr Jesusbild keinen Anhaltspunkt in den Evangelien besitzt, trifft namentlich die liberale Schule. Trotzdem der historische Kern unter ihren Händen fast ganz zerronnen ist, weiß sie von der Größe und Erhabenheit ihres Menschen Jesus Wunderdinge zu erzählen. Kaum hatte sie die reine Menschheit Jesu in Sicherheit gebracht, so erhob sie ihn sofort wieder über alle Menschen hinaus in eine schwindelhafte Höhe, bis knapp an die Grenze des Göttlichen. Ein klassisches Beispiel dafür, was

[1]) Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, 29 f.

Digitized by Google

alles eine erfinderische Phantasie aus dem dürftigen historischen Kern hervorzuzaubern vermag, bietet uns *W. Bousset* in seinem ‚Jesus': ‚Jesus wollte mehr sein, als einer in der Reihe, auch in der Reihe der Propheten. Er fühlte in sich den Drang nach dem Außerordentlichen und ganz Einzigartigen ... er fühlte sich in einer Nähe Gott dem Vater gegenüber, wie niemand vor ihm und nach ihm. Er war sich bewußt, das letzte entscheidende Wort zu sprechen, war überzeugt, daß er vollende und niemand mehr nach ihm komme ... Man kann dies überprophetische Bewußtsein, das Bewußtsein des Vollenders, an dessen Person aller Zeiten Flucht und das ganze Geschick seiner Jünger geknüpft ist, nicht aus seinem Personenbilde streichen, ohne es zu zerstören ... Er konnte das Wort wagen: wer Vater und Mutter nicht haßt und Frau und Kinder und Brüder und Schwestern, ja sein eigenes Leben, kann nicht mein Jünger sein ... Er forderte von ihnen (seinen Jüngern) eine nie nachlassende Treue bis zum Tode und ein unentwegtes Bekenntnis zu seiner Sache und Person .. Das ist entweder leichtsinnige Vermessenheit oder allerhöchste Kraft und Sicherheit. Und die Geschichte hat für das letztere entschieden'[1]). ‚Es rauscht von der Gestalt Jesu von Nazareth her wie ein Strom lebendigen Lebens, wir aber stellen uns in diesen Strom und lassen uns tragen ... und wir sprechen zu dem Führer unserer Seele, den wir kennen, soweit es nötig ist, ihn zu kennen: ‚Du bist der Weg, die Wahrheit und das Leben!'[2]).

In ähnlichen überschwänglichen Ausdrücken reden auch andere liberale Theologen von ihrem Menschen Jesus. Mit pathetischem Schwunge schildern sie uns ‚die Einzigartigkeit Jesu', ‚die göttliche Hoheit seines Wesens', sein ‚übermenschliches Selbstbewußtsein', seine ‚überragende, bleibende, unersetzliche, befreiende und erlösende Bedeutung'. Der Mensch Jesus besitzt nach ihnen eine zentrale, absolute und ewige Bedeutung für alle Zeiten. Er ist der ‚Führer der Zeiten und Völker zu Gott', ‚der Begründer

---

[1]) *W. Bousset*, Jesus 1904, 87. 97 f.

[2]) Derselbe, Was wissen wir von Jesus 1904, 72 f.

Digitized by Google

unserer Religion, unseres Glaubens und inneren Lebens', der ‚auf religiösem Gebiet das lösende Wort gesprochen'. Er ist der einzige vollkommene Offenbarer des Vaters und das höchste, nachahmenswerte Ideal sittlicher Vollkommenheit und religiösen Strebens[1]). Kurz, sie kommen zu keinem Ende mit dem Lobe und der Verherrlichung ihres Menschen Jesus. Und das alles glauben sie auf Grund des historischen Kernes von ihm behaupten zu können. Mit Recht macht ihnen *A. Schweitzer* den höhnischen Vorwurf: ‚Die modern-historische Theologie mit ihrem Dreiviertels-Skeptizismus behält also zuletzt nur ein zerfetztes und zerrissenes Markusevangelium in der Hand. Man sollte billig meinen, daß das aus der so zugerichteten Quelle resultierende Leben-Jesu zum mindesten ebenso zerfetzt und zerrissen wäre. Mit nichten. Der Aufriß ist noch derselbe wie zu Schenkels Zeiten und die Zuversichtlichkeit, mit der man die Konstruktion aufführt, nicht geringer .. Um ihr Leben Jesu in Markus zu finden, muß die moderne Theologie bei diesem Evangelisten eine Menge von Dingen, und zwar immer die Hauptsachen, zwischen den Zeilen lesen und sie durch psychologische Vermutungen zum Text hinzu erfinden. Sie will in Markus eine Entwicklung Jesu, eine Entwicklung der Jünger, eine Entwicklung der äußeren Umstände konstatieren, und behauptet damit nur verdeckte Andeutungen und Anschauungen des Evangelisten wiederzugeben. In Wirklichkeit aber enthält dieser von dem Pragmatismus, den man ihm zuschreibt, auch nicht ein einziges Wort, und wenn man die Interpreten fragt, auf welche Andeutungen sie sich denn stützen, sind es lauter *argumenta e silentio*'[2]).

---

[1]) Vgl. *A. Neumann,* Jesus, wer er geschichtlich war 1904, 194 ff; *P. Wernle,* Die Anfänge unserer Religion[2] 1904, 27 ff. 38; *Arnold Meyer,* Was uns Jesus heute ist 1907, 17 ff. 49; vgl. ferner *H. Weinel,* Biblische Theologie des Neuen Testaments 1911, 180 ff; Derselbe, Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 256 ff. 256 ff. 271 ff; *H. v. Soden,* Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu 1904, 82 ff; *A. Harnack,* Das Wesen des Christentums 1903, 23 ff.

[2]) Von Reimarus zu Wrede 1906, 305 f. 329.

Digitized by Google

Die Ruhmrederei der liberalen Theologie mit ihrer Verehrung eines Menschen Jesus hat vom freisinnigen Standpunkt besonders *W. v. Schnehen* mit beißendem Hohne widerlegt. Seine stellenweise äußerst scharf gehaltenen Vorwürfe sind der Hauptsache nach ohne Zweifel berechtigt. Er beschließt seine Kritik des ‚modernen Jesuskultus' mit den Worten: ‚Und weil er in jeder Hinsicht voll innerer Widersprüche ist, weil er überall das Gegenteil von dem tut, was er vorgibt, kurz: weil er selber durch und durch unwahr ist und mit seinem rührseligen Gerede wie mit seiner kecken Scheinwissenschaft den einfachen Wahrheitssinn unseres Volkes systematisch untergräbt, darum muß der romantische Jesuskultus der liberalen Theologie rücksichtslos bekämpft werden: müßte selbst dann ohne Rücksicht bekämpft werden, wenn er nicht außerdem noch mit seinem ästhetisch angehauchten Kultus einer rein menschlichen Persönlichkeit die äußerste Verflachung der Religion und mit seiner eigensinnigen Anklammerung an den bloßen Namen des all seines eigentümlichen Gehaltes lange schon entleerten Christentums das letzte Hindernis eines wahren religiösen Fortschritts darstellte'[1]).

Die liberale Theologie hat es im Eifer ihrer Begeisterung offenbar viel zu wenig bedacht, welcher Gefahr sie ihren Menschen Jesus aussetzt, wenn sie ihn so hohe, übermenschliche Ansprüche erheben läßt. Es entsteht nämlich sofort die Frage: wie konnte sich Jesus zu diesem übermenschlichen, einzigartigen Selbstbewußtsein erschwingen? Nun antwortet allerdings *Harnack:* ‚Wie er zu diesem Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist, wie er zu dem Bewußtsein seiner Kraft gelangt ist und der Verpflichtung und Aufgabe, die in dieser Kraft liegen, das ist sein Geheimnis und keine

---

[1]) Der moderne Jesuskultus 1906, 41. — Vgl. katholischerseits *Vinzenz Hartl,* Moderne Leben Jesu für das Volk, in: Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 1906, 272 ff, besonders 292 ff. *Hartl* bietet hier eine treffliche Widerlegung des Menschen Jesus der liberalen Theologie und weist mit scharfsinniger, schlagfertiger Kritik dessen ‚logische und psychologische Unmöglichkeit' nach.

Digitized by Google

Psychologie wird es erforschen . . . Hier hat alle Forschung stille zu halten'[1]). Es ist ihm jedoch keineswegs gelungen, durch dieses Veto die Gefahr zu beseitigen. Denn, wenn dieser Mensch Jesus sich wirklich dermaßen über alle anderen Menschen erhob, und sich so sehr in die Nähe Gottes drängte, wenn er sich erkühnte, so unerhörte Forderungen zu stellen, kurz wenn sich in seinem ganzen Wesen etwas so Unerklärliches, Außergewöhnliches kundtat, das sich aus normalen menschlichen Vorgängen nicht begreifen läßt, so drängt sich mit Notwendigkeit die Frage auf, ob man es hier nicht mit einem geistig abnormalen, pathologisch veranlagten Menschen zu tun habe. Und dies umso mehr, da ja auch die liberale Theologie Jesus wiederholt enthusiastische und ekstatische Zustände zuschreibt, die an krankhafte Schwärmerei grenzen. Schon *Strauß* hat dem Menschen Jesus das traurige Zeugnis ausgestellt: ‚Wer nach seinem Tode wiederzukommen erwartet, in einer Art, wie nie ein Mensch wiedergekommen ist, der ist uns . . . zwar nicht gerade ein Verrückter, aber doch ein arger Schwärmer'[2]). Nach *O. Holtzmann* war Jesus ein Ekstatiker, der sich großenteils in hochgradiger geistiger Erregung befand[3]). *G. Frenssen* behauptet von Jesus: ‚Seine Seele geht bis an die Grenze des Menschlichen, bis an die Grenze eines erhabenen Wahnsinns'[4]). So hat die liberale Theologie durch ihr Vorgehen jener Richtung den Weg gebahnt, die die Person Jesu einer psychiatrischen Betrachtung unterzog und ihn als wirklich geisteskrank hinstellte. Und es kann nicht geleugnet werden, daß vom Standpunkt der negativen Kritik die Evangelien gerade für diese Betrachtung Jesu eine Menge Anhaltspunkte bieten. Die liberale Theologie ist nicht imstande, die Be-

---

[1]) Das Wesen des Christentums 1903, 81.

[2]) Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet[2] 1864, 236.

[3]) War Jesus Ekstatiker? 1903, 10.

[4]) Hilligenlei 1905, 542; vgl. *W. Bousset,* Jesus 1904, 11; *P. W. Schmiedel,* Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 1906, 17; *Joh. Weiß,* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] 1900, 155.

Digitized by Google

rechtigung dieser Richtung von der gemeinsamen Basis aus abzuweisen. Ja diese pathologische Fragestellung bedeutet sogar, wie *Grützmacher* mit Recht betont, ,nicht nur geschichtlich, sondern auch prinzipiell angesehen, einen Fortschritt über die liberale, denn sie ist nichts anders, als die Rückkehr zu einer im Neuen Testament häufiger bezeugten Alternative. Entweder Christus ist von Sinnen in seiner Berufstätigkeit oder er handelt als der wirkliche Messias, entweder ein böser Geist wirkt in ihm oder die Kraft Gottes, entweder er lästert als Wahnsinniger Gott mit seinen Ansprüchen oder er hat Recht, er ist Gottes Sohn — *Tertium non datur*'[1]). ,So bleibt denn dieser Theologie die unlösbare Aufgabe, einerseits die Geisteskrankheit zuzugestehen, und andererseits sie abzuwehren, eine Notwendigkeit und eine Unmöglichkeit, eine Ja- und Nein-Theologie. An dieser Aufgabe wird sich diese Theologie vergeblich zerarbeiten. Sie ist für sie die Quadratur des Zirkels. Mit ihrer Grundanschauung von Jesu geriet sie in eine Sackgasse, auf einen Holzweg, von dem nur eine Umkehr auf eine gangbare Straße führt'[2]).

Eine weitere fatale Konsequenz des Menschen Jesus liegt darin, daß er zu einem Christentum ohne Christus und daher konsequent zum völligen Abfall vom Christentum führt. Die liberale Theologie wehrt sich zwar entschieden gegen letztere Konsequenz; sie rühmt sich vielmehr, das reine, unverfälschte Christentum erst erfunden zu haben und es von allen trübenden Zutaten, durch die es der Gemeindeglaube von Anfang an entstellt habe, wieder gereinigt zu haben. Eine dieser Trübungen sei es gewesen, daß man Christus in den Mittelpunkt des Evangeliums gerückt habe. ,Nicht der Sohn', so versichert uns *Harnack,* ,sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein . . . Nichts Fremdes soll sich eindrängen: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott'[3]). ,Der Christologie satt bis zum

---

[1]) Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, 41 f.

[2]) *Hermann Werner*, Die psychische Gesundheit Jesu 1909, 21 f.

[3]) Das Wesen des Christentums 1903, 91. 90.

Digitized by Google

Überdruß‘, trägt die liberale Theologie nach Gott selbst Verlangen[1]). *P. W. Schmiedel* macht sogar das Geständnis: ‚Meinem innersten religiösen Besitz würde kein Schaden geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus gar nicht gelebt habe‘[2]).

Die liberale Theologie will also am Christentum festhalten, Jesus aber der grundlegenden und zentralen Stellung, die er von jeher in demselben eingenommen hat, berauben. Sie will das Christentum in seiner reinen Gestalt wiederherstellen, entleert es aber seines wesentlichsten Inhaltes, seines innersten Bestandteiles. Denn das ist doch zu evident, daß im Mittelpunkte und Kernpunkte des Christentums, so weit es sich geschichtlich zurückverfolgen läßt, immer Christus gestanden hat, daß das Christentum mit Christus steht und fällt. Die radikalen Forscher geben dies auch ohne weiteres zu und bekämpfen gerade von hier aus die liberale Theologie mit aller Entschiedenheit. ‚Christentum ist Christusreligion‘, betont *W. v. Schnehen,* ‚Glaube an die Erlösung allein durch den wahren Gottessohn Jesus Christus . . . Anderthalb Jahrtausende hindurch ist es jedenfalls immer so verstanden worden: Christenglaube ist der Glaube an die Gottessohnschaft und Erlöserrolle Jesu Christi. Und auch heute ist es noch die Regel, daß das christliche Gemeindebewußtsein mit dieser Tatsache rechnet. Alle großen Kirchen der Gegenwart halten unbeirrt an dieser Auffassung fest und erblicken einzig in ihr noch ‚die rechte Lehre‘, einzig in ihr das Merkmal und eigentliche Kennzeichen ihres Christenglaubens. Ja auch außerhalb der Christenheit versteht man unter Christen immer solche, die an die Gottheit Jesu Christi glauben und in diesem Sinne zu ihm beten . . . und nur der liberalen rationalistischen Theologie der letzten 150 Jahre ist es vorbehalten geblieben, sich für ihren eigenen Bedarf ein ganz neues ‚Wesen des Christentums‘ zu erfinden‘[3]).

---

[1]) Vgl. *P. Wernle,* Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 86.

[2]) Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart 1906, 29.

[3]) Der moderne Jesuskultus 1906, 6 ff.

Digitized by Google

‚Das Wesen des Christentums‘, bemerkt auch *E. v. Hartmann,* ‚steckt entweder in der Christologie oder nirgends. Wer die Christologie hinauswirft, der wirft das Wesen des Christentums mit hinaus[1])‘.

Diese Tatsache ist so evident, daß sie selbst den liberalen Theologen Bedenken verursacht. ‚Hier liegt ja nun in der Tat das eigentliche Problem‘, gesteht *Joh. Weiß,* ‚das so beunruhigend wirkt (daß nämlich ‚der Glaube an den himmlischen Herrn nicht erst ein Werk des Paulus gewesen ist, sondern ebenso schon in der Urgemeinde vor Paulus gelebt hat‘). Das Urchristentum ist — mindestens zu einem Teile — Christus-Religion, d. h. im Mittelpunkt steht das innige Glaubensverhältnis zum erhöhten Christus. Diese Form der Religion hat durch die Jahrtausende hindurch als das eigentliche Christentum gegolten, und es gibt noch heute ungezählte Christen, die keine andere Form des Glaubens kennen und wünschen . . . daneben geht eine religiöse Strömung her, welche ein religiöses Verhältnis zum erhöhten Christus nicht mehr zu finden vermag . . . ich mache kein Hehl daraus, daß ich mit der Mehrheit der neueren Theologen mich zu der zweiten Anschauung bekenne, . . . aber als Historiker muß ich sagen, daß sie sich von der herrschenden urchristlichen Anschauung . . . weit entfernt‘[2]).

Auch *P. Wernle* macht das Geständnis: ‚Für alle Verfasser und Sammler von Evangelienschriften seit der ältesten Zeit ist der Glaube an Jesus den Messias das erste, was Christen und Nichtchristen trennt, die Grundvoraussetzung für alle folgenden Forderungen‘. Anstatt jedoch ehrlich einzugestehen: also besitzen wir liberale Theologen nicht mehr das wahre, unverfälschte Christentum, beschuldigt er die Evangelisten: ‚Sie haben das erst in die Worte Jesu zurückgetragen‘[3]). Die total gescheiterten Scheidungsversuche sind ein schlagender Beweis dafür, wie unfähig die liberale Kritik ist, ein derartiges Zurücktragen nachzuweisen

---

[1]) Die Gegenwart 1901, 7, 210.

[2]) Paulus und Jesus 1909, 4 f.

[3]) Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 86.

Digitized by Google

oder auch nur irgendwie wahrscheinlich zu machen. In Wirklichkeit verhält sich die Sache so, daß sie ihre eigenen Ideen in die Evangelien hineinträgt, und dann aus ihnen ein modernes Christentum sich zurechtlegt. Der einzige Grund, den sie für die Wahrheit ihres Christentums geltend machen kann, ist, daß dieses nach ihrem Geschmack ist und sich bequem in ihre wunderscheue Weltanschauung einfügen läßt. Und das Zeugnis einer fast zweitausendjährigen Geschichte ist ihr nicht stark genug, um diesen Grund zu entkräften.

Der Vorwurf, vom Christentum abgefallen zu sein, bleibt daher gegen die liberale Theologie in voller Kraft bestehen. Daraus ergibt sich aber dann auch, wie wenig sich diese Theologie rühmen kann, das wahre Wesen des Christentums erst entdeckt zu haben. Gegen eine solche Anmaßung des liberalen Jesuskultus schreibt *W. v. Schnehen:* ‚Er behauptet, das wahre ‚Wesen des Christentums‘ zu besitzen und steht mit seiner Auffassung desselben doch in schroffem Widerspruch zu dem Glauben von achtzehn christlichen Jahrhunderten, die in Jesus immer nur den ‚Christus‘, den fleischgewordenen Gottessohn verehrt und in diesem Glauben an die Gottheit Christi das wesentliche Merkmal ihres Christenglaubens gesehen hat‘[1]). Und *O. Pfleiderer* bemerkt in der Rezension der Schrift *v. Schnehens*: ‚Daß die Schwächen der heute scheinbar triumphierenden Theologie von einem unbefangenen Nichttheologen mit solcher rücksichtsloser Schärfe bloßgelegt worden sind, kann für Theologie und Kirche nur heilsam sein, denn aller Heilung Anfang ist die Selbsterkenntnis. An der aber fehlt es einer Theologie in bedenklichem Grade, die den erstaunlichen Anspruch zu erheben wagt, daß sie endlich das Wesen des Christentums ans Licht gebracht habe, nachdem es achtzehn Jahrhunderte lang gefälscht, entstellt und verborgen gewesen sei. Diesen überheblichen Wahn, den künftige, nüchterne Generationen kaum mehr begreifen werden, gründlich zu zerstören, liegt in der Tat ebensosehr im Interesse der Religion als der Wissenschaft‘[2]).

---

[1]) Der moderne Jesuskultus 1906, 39.

[2]) Protest. Monatshefte 1906, 176.

Digitized by Google

Das, was die liberale Theologie als das echte Christentum anpreist, bedeutet in Wirklichkeit vielmehr eine bedauernswerte Verflachung des wahren, geschichtlichen Christentums und eine völlige Entwertung seines spezifischen Inhaltes. Denn sie ‚entleert alle die religiös bedeutsamen Grundbegriffe des positiven Christentums ihres religiösen Gehaltes und braucht sie doch unbekümmert fort‘[1]). Sie hält am Christentum äußerlich fest, ist aber innerlich längst mit demselben zerfallen. Ihr dogmenloses Christentum nach modernem Geschmack hat mit dem wahren, ursprünglichen Christentum außer dem Namen kaum mehr etwas gemein. Sie hat aber nicht den Mut, ihren Abfall vom Christentum offen und ehrlich einzugestehen, sondern sie sucht denselben durch täuschende Phrasen zu beschönigen, und um die Öde und Leere ihres undogmatischen Christentums zu verbergen, umgibt sie es mit einem blendenden Firnis, den sie dem wahren Christentum entlehnt. Da sind die radikalen Forscher wie *E. v. Hartmann, v. Schnehen* und andere denn doch viel ehrlicher und machen aus ihrem Abfall vom Christentum gar kein Hehl. Schon der Altvater der negativen Kritik, *D. Fr. Strauß*, hat unumwunden eingestanden: ‚Wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen ... kurz wenn wir als ehrliche, aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr‘[2]).

Das schwierigste Problem, das sich die freisinnige Kritik auf ihrer Suche nach dem Menschen Jesus geschaffen, ist ohne Zweifel die allmähliche Vergöttlichung dieses Jesus durch den Gemeindeglauben, die sie konsequent behaupten muß. War nämlich Jesus ein bloßer Mensch, so bleibt nichts anderes übrig, als seine Vergöttlichung, wie sie in den Evangelien vorliegt, als ein Werk des späteren Gemeindeglaubens hinzustellen. Die meisten Kritiker tun dies wirklich mit einer Naivität, die nicht die leiseste Ahnung davon hat, welche religionsgeschichtliche und psychologische Unwahrscheinlichkeit, ja Ungeheuerlich-

---

[1]) *W. v. Schnehen*, aaO.

[2]) Der alte und der neue Glaube, Stuttgart (Volks-Ausgabe) 26.

Digitized by Google

keit eine derartige Behauptung in sich schließt[1]). Einige Forscher allerdings fühlen die enorme Schwierigkeit dieser Vergöttlichung Jesu. So schreibt *Harnack:* ‚Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Ähnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschlichkeit gesehen haben, ihn nicht nur verkündigten als den großen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den ‚Anfang‘ der Schöpfung Gottes und als die innere Kraft eines neuen Lebens! So haben Muhameds Jünger von ihrem Propheten nicht geredet! Es genügt auch nicht, zu sagen, man habe die messianischen Prädikate einfach auf Jesus übertragen, und von der erwarteten Wiederkunft in Herrlichkeit aus, die ihre Strahlen rückwärts warf, sei alles zu erklären. Gewiß, in der sicheren Hoffnung auf die Wiederkunft sah man über die ‚Ankunft in Niedrigkeit‘ hinweg; aber daß man diese sichere Hoffnung zu fassen und festzuhalten vermochte, daß man trotz Leiden und Tod in ihm den verheißenen Messias erblickte und wie man in und neben dem vulgären messianischen Bilde Ihn als den gegenwärtigen Herrn und Heiland empfunden und ins Herz geschlossen hat — das ist das Erstaunliche!‘[2]) *Harnack* empfindet es als ein schwieriges Problem, ‚wie sich in der Urgemeinde schon in den ersten 30 Jahren die legendarischen Überlieferungen von Christus gebildet haben — unter den Augen der Augenzeugen!‘[3]) ‚Die Fixation der urchristlichen Tradition in der Apostelgeschichte steht, wo es sich um die Erscheinungen des Gekreuzigten und die nächsten Vorgänge handelt, ganz im Banne einer fast unbegreiflich schnell erwachsenen Legende‘[4]).

---

[1]) So gerät beispielsweise *H. Weinel* nicht in die geringste Verlegenheit bei der Erklärung der Vergöttlichung Jesu. Nach ihm war eben das Urchristentum eine Zeit des ‚unreflektierten, naiven Waltens der Volksphantasie‘, und er findet es ganz selbstverständlich, daß ‚jenes strahlende volkstümliche Bild von Christus . . ., wie es uns die Evangelien und die altchristlichen Schriftsteller schildern‘, durch das unreflektierte, naive Walten dieser Volksphantasie geschaffen wurde (Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, 57).

[2]) Das Wesen des Christentums 1903, 97 f.

[3]) Die Apostelgeschichte 1908, 128. [4]) AaO. 224.

Digitized by Google

Auch *Joh. Weiß* klagt: Je mehr man sich in die Anfänge der Christologie vertieft, umso größer wird das Erstaunen über die Schnelligkeit, mit der sehr verschiedenartige Anschauungen zu einer höchst verwickelten und schwierigen Lehre sich zusammengefügt haben. Eine allmähliche Entwicklung ist kaum zu beobachten; in kürzester Frist ist das System der Christologie fertig geworden; ... ist es schon kaum begreiflich, wie die ersten Bekenner es wagen konnten, den schmachvoll Gekreuzigten für den König Messias zu erklären, so ist es vollends kaum zu fassen, daß die Späteren ohne Bedenken diesen Jesus mit der von Ewigkeit her herrschenden und wirkenden göttlichen Weltseele gleichzusetzen vermochten'[1]).

Die Kritik setzt sich jedoch leichterhand über diese Schwierigkeit hinweg. Das einzige, was sie tut, ist, daß sie ihr Erstaunen über den gewaltigen Eindruck ausspricht, den die Persönlichkeit Jesu auf ihre Anhänger gemacht haben müsse[2]). Wahrhaftig, wenn sich das unbewiesene Prinzip der Ablehnung alles Übernatürlichen an irgend einem Punkte bitter gerächt hat, so ist es hier. Man braucht sich ja doch die Lage der Jünger nach dem Tode Christi nur flüchtig zu vergegenwärtigen, um einzusehen, welch ein psychologisches Unding von der Kritik behauptet wird. Die Jünger waren nach dem Tode ihres Meisters völlig niedergeschlagen, enttäuscht und entmutigt. Alle ihre Hoffnungen, die sie auf ihn als den Messias gesetzt hatten, waren vereitelt. Wie ist es nun möglich, daß sie unmittelbar nach der größten Niederlage und der tiefsten Erniedrigung, die sie erleiden konnten, sich so urplötzlich von ihrer Mutlosigkeit wieder erhoben und mit freudiger Siegesgewißheit und jubelnder Begeisterung verkündeten, der so schmählich Gestorbene sei der Messias? Wie ist es denkbar, daß die Jünger kurz nach dem Tode ihres Meisters öffentlich vor allem Volke behaupten konnten, er sei auf-

---

[1]) Christus. Die Anfänge des Dogmas 1909, 4 ff: vgl. *K. H. Weizsäcker,* Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1890, 535.

[2]) Vgl. *Joh. Weiß,* aaO.; *W. Bousset,* Was wissen wir von Jesus? 1904, 26.

erstanden? Wie ist es erklärlich, daß sie trotz des Mangels jeglichen Beweises für seine Auferstehung und Messianität so viele Anhänger fanden und das Christentum in kürzester Zeit sich allenthalben ausbreitete? Gab es denn für die Feinde Christi kein Mittel, sie zu entlarven und vor allem Volke als Betrüger hinzustellen? Wie kann man vernünftigerweise annehmen, ‚daß die Jünger mit legendarisch ausgeschmückten Werken vor eine Generation hintraten, in der doch noch Augenzeugen des Wirkens Jesu, und zwar nicht bloß Freunde, sondern auch Feinde am Leben waren? Man denke doch: wie hätte Matthäus Jesus Worte in den Mund legen können, durch welche die Bewohner ganzer Städte, wie Kapharnaum, Korozain, Bethsaida, aufs bitterste gereizt werden mußten, wenn nach seiner eigenen Meinung Jesu Wundertaten gar nicht wahr oder nicht allgemein anerkannt gewesen wären? Wie hätten die Apostel als vernünftige Männer es wagen sollen, die ganze jüdische Nation, insbesondere deren Führer, des Gottesmordes zu bezichtigen und so aufs äußerste zu erbittern, und dabei ihre Aussagen mit bewußt erdichteten Wundern und legendenhaften Erzählungen zu verbinden?[1]). Wie ist es möglich, daß die Feinde, die stark genug gewesen, den gewaltigen Meister dem Tode zu überliefern, nun nicht die Macht hatten, die schwachen Jünger desselben zum Schweigen zu bringen?

Über alle diese Schwierigkeiten setzt sich die freisinnige Kritik mit einer unglaublichen Leichtfertigkeit hinweg. Sie glaubt das ganze Problem wie auf einen Zauberschlag gelöst zu haben, wenn sie sich auf die rein subjektiven Visionen oder besser Halluzinationen der Jünger beruft. Letztere haben, so erklärt sie, auf die Halluzinationen ihrer erregten Phantasie hin, in denen sie den Meister geschaut hatten, sich eingebildet, Jesus sei wirklich auferstanden, er sei wirklich der verheißene Messias, und auf diese Einbildung hin ist ihr Mut und ihre Freudigkeit wieder zurückgekehrt. Und diese Illusion war bei ihnen

---

[1]) *Schuster-Holzammer,* Handbuch zur Biblischen Geschichte II. Bd. Bearbeitet von *Jakob Schäfer*[7] 1910, 49.

Digitized by Google

nicht bloß vorübergehend, sondern sie wurde zur festen Überzeugung, zur fixen Idee, in der sie ihr ganzes Leben befangen blieben, für die sie sogar in den Tod gingen. Sie waren von ihr so überzeugt, daß in ihnen nie ein Zweifel an ihrer Gewißheit entstand, auch nicht in Stunden schwerster Leiden und Verfolgungen, nicht einmal im Angesichte des Todes! Im Banne dieser Illusion fingen sie an, denjenigen, mit dem sie gegessen und getrunken und dessen menschliche Person sie im vertrautesten Umgang kennen gelernt hatten, kurz nach seinem Tode als ihren Gott zu verehren und zu ihm zu beten. Die Begeisterung, die diese Illusion in ihnen erzeugte, war so groß, daß es ihnen gelang, auch unzählige andere für den Glauben zu gewinnen, Jesus sei auferstanden; und alle diese verehrten ihn gleichfalls als ihren Gott und beteten zu ihm als dem Herrn. Sie alle, selbst viele Zeitgenossen Jesu, die seinen schmählichen Tod gesehen, glaubten blindlings, ohne sich von der Vernünftigkeit ihres Glaubens Rechenschaft zu geben; sie wiegten sich alle vertrauensselig und träumerisch in die beseligende Täuschung ein, und unzählige von ihnen gingen für diese Illusion in den Tod. Und fast zweitausend Jahre blieb das gesamte Christentum in dieser Illusion befangen, bis es endlich der freisinnigen Kritik gelang, den wahren Tatbestand zu entdecken. Das Christentum, die großartigste Erscheinung der Weltgeschichte, verdankt also seine Entstehung lediglich einer zur fixen Idee gewordenen Halluzination phantastischer Schwärmer und Träumer.

Wer das alles für möglich hält, der muß auch mit *Strauß* bekennen: ‚Historisch genommen, d. h. die ungeheuren Wirkungen dieses Glaubens mit seiner völligen Grundlosigkeit zusammengehalten, läßt sich die Geschichte von der Auferstehung Jesu nur als ein welthistorischer Humbug bezeichnen‘[1]). Der ultraradikale Christusleugner *Arthur Drews* macht gegen eine derartige Erklärung der Entstehung des Christentums mit Recht geltend: ‚Daß in Wahrheit der ‚alles überwältigende Eindruck der Person Jesu‘ und was damit zusammenhängt, wie die

---

[1]) Der alte und der neue Glaube, Stuttgart (Volks-Ausgabe) 20 f.

Digitized by Google

Visionen und Halluzinationen der ekstatisch erregten Jünger die neue Religion ins Leben gerufen haben sollten, ist so unwahrscheinlich, und diese ganze Ansicht ist psychologisch so anfechtbar und noch dazu geschmacklos, daß selbst ein liberaler Theologe, wie *Gunkel*, sie für durchaus unzulänglich erklärt (Zum religionsgesch. Verständnis d. N. T. 89 ff). Mit dieser Erklärung aber steht und fällt die ganze moderne Jesusreligion. Denn wenn sie nicht zeigen kann, wie die paulinische und johanneische Christologie sich aus der bloßen Existenz eines historischen Jesus entwickeln konnten, wenn dieses nach wie vor ‚das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung‘ bildet (*Gunkel:* aaO.), so schwebt hiermit ihre ganze Auffassung der Entstehung des Christentums in der Luft, und sie hat kein Recht, anderen, die nach einer besseren Erklärung suchen, den teilweise hypothetischen Charakter ihrer Aufstellungen vorzuhalten‘[1]).

Wer die Lage der Jünger nach dem Tode ihres Meisters frei von dogmatischen Vorurteilen und agnostischen Voraussetzungen betrachtet, der muß gestehen, daß die angeblichen Halluzinationen derselben, sowie ihre plötzliche freudige Gewißheit in jener Lage einfach psychologisch unbegreiflich und total unmotiviert ist. Man würde von ihnen alles andere eher erwarten, als das, was die liberale Kritik von ihnen behauptet. Wie kommt denn die Kritik überhaupt dazu, diese schlichten, kerngesunden bisher immer so schwergläubigen Leute samt und sonders zu schwärmerischen, leichtgläubigen Halluzinanten zu stempeln, und zwar für ihr ganzes Leben? Die ungläubige Forschung verlangt mit ihrer phantastischen Hypothese den Glauben an ein Wunder, das sich den größten Wundern der Evangelien würdig zur Seite stellt; sie verlangt einen Glauben, der dem eingefleischtesten Orthodox-Gläubigen alle Ehre machen würde. Aber freilich, wer die Annahme einer supranaturalen Geschichte als ein ‚tödliches Argument‘ betrachtet, der muß schließlich zu solchen geschichtlichen

---

[1]) Die Christusmythe[4] 1910, XI. Anmerkung.

Digitized by Google

und psychologischen Ungeheuerlichkeiten seine Zuflucht nehmen, nur um dem tödlichen Argumente zu entgehen.

In letzter Zeit glaubt man die Schwierigkeit der Vergöttlichung Jesu namentlich durch Herbeiziehung der vergleichenden Religionswissenschaft seiner Lösung näher zu bringen. Zur Erklärung der Vergöttlichung Jesu durch seine Jünger weist man hin auf die Vergöttlichung anderer Religionsstifter und auf die bei den Heiden so häufigen Apotheosen berühmter Persönlichkeiten. Anstatt jedoch die Schwierigkeit dadurch zu lösen, macht man sie nur noch größer. Denn gerade das, was bei der Urgemeinde und dem ganzen Christentum so charakteristisch hervortritt, das Verhältnis zu Christus als dem Herrn, den man anbetet, fehlt bei anderen Religionsstiftern völlig. Zutreffend bemerkt der orthodoxe Erlanger Theologe *Karl Müller:* ‚Mögen andere Religionsstifter je und je von ihren Verehrern mit einem göttlichen Nimbus umkleidet worden sein: weil sich daraus nirgends ein wirkliches Gedankenringen um das wesenhafte Verhältnis des betreffenden Menschen zur Gottheit ergab, muß man schließen, daß es sich im tiefsten Grunde um überstiegene Redensarten handelte. Nur im Christentum bot sich ein Problem, weil man ernstlich daran glaubte, in dem menschlichen Meister mit Gott selbst zusammenzutreffen‘[1]). Es handelt sich eben bei dem Verhältnisse der Gläubigen zu Christus nicht bloß um die Apotheose eines Helden ohne jegliche weitere Anforderung fürs sittliche Leben, sondern es handelt sich um ein inniges, persönliches religiöses Verhältnis, das an den einzelnen schwere sittliche Forderungen stellt; es handelt sich um ein Bekenntnis zur Person Jesu, für das die Gläubigen bereit sein müssen unter Umständen auch ihr Leben zu opfern. Wo hat je ein anderer Religionsstifter ein solches Bekenntnis zu seiner Person gefordert, wie Jesus? Wo findet sich in anderen Religionen eine Parallele zum einzigartigen, ‚übermenschlichen Selbstbewußtsein‘, das auch die kritische Theologie in Jesus bewundert? Dieses alles menschliche Maß überschreitende Selbstbewußtsein Jesu

---

[1]) Unser Herr. Der Glaube an die Gottheit Christi. 1906, 45 f.

Digitized by Google

und das einzig dastehende Verhältnis seiner Anhänger zu ihm muß vor allem erklärt werden. Das gewaltige Problem, das hierin liegt, ist durch die Heranziehung der religionsgeschichtlichen Hilfsmittel seiner Lösung um kein Haar breit näher gerückt worden.

Die so plötzliche Vergöttlichung Jesu durch den Gemeindeglauben ist für die liberale Kritik ein unlösbares Problem. Betrachtet man die psychologisch wie geschichtlich unhaltbaren Lösungsversuche, durch die sie der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen sucht, so wird man den Tadel *Grützmachers* nicht zu scharf finden: ‚Dieses religionsgeschichtliche Problem in seiner ungeheuren Größe hat die liberale Theologie noch nicht einmal in seinem Vorhandensein begriffen, geschweige denn zu lösen versucht. Denn es ist abgestandene Phraseologie, wenn der ‚Eindruck seiner Persönlichkeit‘ oder sein Geist dazu verhelfen soll in nicht ganz einem Jahrzehnt — denn weiter ist die Entstehung der Gemeindedogmatik um Pauli willen nicht von dem Tode Jesu abzurücken — einen Menschen, über den man noch ganz genau orientiert war, in die Reihe der Götter zu stellen und ihm alles nur denkbare Flitterwerk orientalischer Mythologie umzuhängen. Der Gedanke der Umschaffung des liberalen Jesus in den kirchlichen Christus begegnet unüberwindlichen religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten und ist auch, was die Kürze der Zeit — gerade auch nach liberaler Chronologie angeht — von jeder Analogie in der Geschichte verlassen‘[1]).

Wie viel natürlicher, psychologischer und geschichtlicher ist diesen gekünstelten und verzweifelten Lösungsversuchen der ungläubigen Kritik gegenüber die Lösung der gläubigen Forschung. Da sie in der Wertung historischer Tatsachen nicht durch aprioristische Erwägungen gehemmt ist, zieht sie aus dem überwältigenden Zeugnisse der geschichtlichen Tatsachen den Schluß, der sich aus ihnen mit unabweisbarer Notwendigkeit ergibt: Der Glaube der Jünger und aller späteren Generationen an die Gottheit Christi läßt sich allein aus dem wesentlich göttlichen

[1]) Ist das liberale Jesusbild modern? 1907, 39 f.

Digitized by Google

Selbstbewußtsein Jesu, als dessen einzig genügender, adäquater Ursache erklären. Dieser Glaube, ‚wie er sich gleich nach dem Tode des Meisters, unter den Augen und infolge der Anweisungen des Auferstandenen entwickelt und sofort als köstliches Erbgut auf die ersten christlichen Generationen übergeht, ist nur der Wiederschein und Nachklang des göttlichen Selbstbewußtseins, welches Jesus während seines irdischen Lebens in sich trug'[1]).

Rückblick und Schluß

Überblickt man die gesamte Leistung der Leben-Jesu-Forschung und ihre Resultate, so kann man sich dabei des Eindruckes nicht erwehren, daß die erreichten Resultate im Vergleich zur aufgewandten Mühe durchaus unbefriedigend sind. Die ganze bald zweihundertjährige Forschertätigkeit mit der Menge unlösbarer Probleme, die sie geschaffen, erweist sich als eine hoffnungslose Sisyphusarbeit und bietet das Bild trostloser Verwirrung. Dieser Eindruck lastet auch im freisinnigen Lager schwer auf den Gemütern. ‚Alles in allem genommen', meint *Harnack*, ‚ist doch der Eindruck, den man aus diesen widersprechenden Urteilen gewinnt, ein niederschlagender: die Verwirrung scheint hoffnungslos'[2]). ‚Beim Blick auf die reiche Leben-Jesu-Literatur', klagt *O. Pfleiderer*, ‚läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob denn diese Versuche, der geschichtlichen Wirklichkeit auf den Grund zu kommen, jemals mehr als hypothetische Vermutungen ergeben können? Ob sie nicht in demselben Maße, als sie das Lebensbild des Stifters konkreter auszumalen wagen, den festen Boden des geschichtlich Bezeugten unter den Füßen verlieren und sich in die Regionen der idealen Dichtung versteigen? Diese Frage zu bejahen wird man kaum umhin können, wenn man auf die tiefgehenden Differenzen zwischen den vorgeblich geschichtlichen Ergebnissen der verschiedenen

---

[1]) *Hilarin Felder O. M. Cap.*, Jesus Christus, I. Das Bewußtsein Jesu 1911, 377.

[2]) Das Wesen des Christentums 1903, 2.

Digitized by Google

Leben-Jesu-Verfasser blickt‘[1]). ‚Eine klare Methode aber‘ so hören wir von *A. Schweitzer,* ‚das Problem (des Lebens Jesu) in seiner Komplexität zu lösen, gibt es nicht, sondern es handelt sich um ein fortgesetztes Experimentieren nach bestimmten Voraussetzungen, wobei der leitende Gedanke zuletzt auf einer historischen Intuition beruht‘[2]).

‚So ist es denn nicht zu leugnen‘, gesteht *Bousset,* ‚daß hier (bei der Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu) hinsichtlich vieler einzelner Probleme die theologische Wissenschaft ziemlich ratlos dasteht‘[3]). Die Beobachtung, wie bei der theologischen Forschung immer wieder dieselben Probleme in konstanter Gesetzmäßigkeit wiederkehren, veranlaßt *H. J. Holtzmann* zum Geständnis: ‚Ein gewisses Gefühl der Ermüdung beschleicht . . . ab und zu den Beobachter, dessen Gedanken sich auf diese Art von Wiederbringung aller Dinge einrichten müssen. So etwa, wie der indische Theosoph sich heraussehnt aus dem ewigen Kreis der Wiedergeburten, so träumt gelegentlich auch einmal der christliche Theologe von einem Nirwana als der Stätte des Gottesfriedens für die endlos bald von rechts nach links, bald von links nach rechts aufgewickelten Probleme der Philosophie und Theologie‘[4]).

Das Spezialgebiet, auf dem die ungläubige Kritik Großes geleistet, ist das Gebiet der Negation und Destruktion. Ihre Resultate sind, wie sie selbst gestehen muß, vorwiegend negativer Art. Ein berufener Kritiker der freisinnigen Leben-Jesu-Forschung faßt sein Urteil über deren Resultat in die Worte zusammen: ‚Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung‘[5]). Ihre größten Heroen, *Reimarus* und *Strauß,* waren nur in der Negation groß. Wo es galt, etwas Positives zu leisten — und dies wäre doch ohne Zweifel die wichtigere und würdigere Aufgabe der Forschung — da versagt sie gerade in den wichtigsten Punkten völlig. Und auch dort, wo

---

[1]) Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 4.

[2]) Von Reimarus zu Wrede 1906, 6.

[3]) Was wissen wir von Jesus? 1904, 60.

[4]) Das messianische Bewußtsein Jesu 1907, IV.

[5]) *A. Schweitzer,* aaO. 1906, 396.

Digitized by Google

sie wirklich Nennenswertes geleistet hat, in der Verteidigung des geschichtlichen Wertes der Evangelien, bewegt sie sich wegen ihres Grundprinzips stets auf unsicherem Boden und bleibt auf halbem Wege stehen.

So ist das Urteil nicht übertrieben, daß die Leben-Jesu-Forschung mit ihrem kühnen Versuche, für ihren ‚historischen Jesus' in den Evangelien einen sicheren Halt zu finden, trotz des erstaunlichen Aufwandes von Arbeit und Scharfsinn Fiasko gemacht hat. Ein gewiß unverdächtiger Kritiker der Leben-Jesu-Forschung, *A. Schweitzer,* konstatiert es ebenso freimütig wie klar und unzweideutig. Es wirkt ungemein traurig, wenn man sein vernichtendes Urteil über die ganze freisinnige Jesus-Forschung liest: ‚Dieses Buch', so schreibt er in seiner bekannten Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ‚kann zuletzt nicht anders, als dem Irrewerden an dem historischen Jesus, wie ihn die moderne Theologie zeichnet, Ausdruck geben, weil dieses Irrewerden ein Resultat des Einblicks in den gesamten Verlauf der Leben-Jesu-Forschung ist . . .'

‚Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Er ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie mit geschichtlicher Wissenschaft überkleidet wurde'.

‚Dieses Bild ist nicht von außen zerstört worden, sondern in sich selbst zusammengefallen, erschüttert und gespalten durch die tatsächlichen historischen Probleme, die eines nach dem andern auftauchten und sich trotz aller darauf verwandten List, Kunst, Künstlichkeit und Gewalt in die Gesamtanschauung, welche den Jesus der Theologie der letzten hundertdreißig Jahre hervorgebracht hatte, nicht einebnen lassen wollten und jedesmal kaum begraben in neuer Form auferstanden. Der konsequente Skeptizismus und die konsequente Eschatologie haben das Zerstörungswerk nur vollendet, indem sie die Probleme in ein System brachten und dem *divide et impera* der modernen Theologie ein Ende setzten, welche sich anheischig machte, sie

Digitized by Google

isoliert, jedes für sich, d. h. in einer abgeschwächten Fassung, zu lösen . . .‘

‚Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten vierzig Jahre, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn mußte ziehen lassen. Er kehrte dahin zurück, nicht durch historische Geistreichigkeit, sondern mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel in seine ursprüngliche Lage zurückkehrt . . . Wir meinten, wir müßten unsere Zeit den Umweg über den historischen Jesus, wie wir ihn verstanden, machen lassen, damit sie zum Jesus käme, der in der Gegenwart geistige Kraft ist. Der Umweg ist nun durch die wahre Geschichte versperrt . . .‘

‚Darum bedeutet es etwas, daß sie (die moderne Theologie) in der Leben-Jesu-Forschung, und wenn sie sich noch zwei Generationen lang sträubt und immer neue Auswege findet, durch die wahre Geschichte an der gemachten Geschichte, mit der sie unser Christentum beleben zu können glaubt, zuletzt doch irre werden muß und von den Tatsachen, die nach *Wrede's* schönem Wort selber manchmal am radikalsten sind, überwältigt werden wird‘[1]).

Das scharfe Urteil, das hier *Schweitzer* über die ganze freisinnige Leben-Jesu-Forschung fällt, ist nicht etwa bloß das subjektive Urteil eines einzelnen Kritikers, sondern es beruht auf den objektiven Tatsachen der bald zwei Jahrhunderte langen geschichtlichen Entwicklung der genannten Leben-Jesu-Forschung; es ist das Urteil der Geschichte

---

[1]) Von Reimarus zu Wrede 1906, VIII. 396 ff.

selbst. Die freie Jesus-Forschung mit ihren mannigfachen Irrgängen und ihrer Ratlosigkeit inmitten der unzähligen ungelösten Probleme bietet ein höchst beachtenswertes Beispiel jener Kritik der Geschichte, von der *Fr. H. R. von Frank* so schön sagt: ‚Was im allgemeinen sich bewahrheitet, nämlich daß die Weltgeschichte Weltgericht ist, das läßt sich nicht minder an den einzelnen Entwicklungen der theologischen Wissenschaft wie des kirchlichen Lebens nachweisen: der Vollzug eines Gerichts, welcher an das Dichterwort erinnert: ‚Alle Schuld rächt sich auf Erden‘. Wo irgend Ungesundes, Ungeistliches, Einseitiges in dem Leben der Kirche und der Theologie hervortritt, da rächt es sich an der weiteren Entwicklung, eine Selbstkritik der Geschichte, die zu beobachten überaus lehrreich ist‘[1]). Hier sei nur auf einige Punkte kurz hingewiesen, denen wir im Verlaufe der Arbeit begegnet sind. Man kann dabei die höchst interessante Wahrnehmung machen, wie die kritische Theologie das fatale Mißgeschick hatte, überall genau in denselben Fehler zu fallen, den sie ihren Gegnern zum Vorwurf machte.

Die freie Kritik beschuldigt die Evangelisten und die Urgemeinde, sie hätten das Bild Jesu vom Standpunkt des Glaubens und nicht von dem der geschichtlichen Treue gezeichnet; sie hätten infolge dogmatischer Befangenheit keinen Sinn gehabt für historische Treue und wahre, objektive Geschichtserzählung. Sie weiß aber für diese Anklage kein anderes Argument anzuführen, als ihr eigenes aprioristisches Dogma, durch das ihr die Züge ihres Jesusbildes schon von vornherein feststehen. Sie geht bei ihrer Forschung gar nicht vom historischen Interesse aus, sondern stellt sie in den Dienst dieses Dogmas und verläßt jedesmal die streng geschichtliche Methode, wo diese mit ihrem Dogma in Konflikt gerät. Sie hat sich durch diese ungeschichtliche Methode aber auch in ein Labyrinth von unlösbaren Problemen verirrt, aus dem sie den Ausweg nicht mehr findet.

---

[1]) Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von *R. H. Grützmacher*[4] 1908, 1 f.

Digitized by Google

Sie behauptet, die Urgemeinde habe das Bild des historischen Jesus bis zur Unkenntlichkeit übermalt und ihre eigenen Vorstellungen über Jesus in die Evangelien zurückgetragen. Sie gibt ferner vor, das wahre Bild des geschichtlichen Jesus aus den Wucherungen der Legende herausschälen zu wollen. In Wirklichkeit legt sie sich zuerst willkürlich ein Jesusbild nach modernem Geschmack zurecht, entfernt aus den Evangelien alle jene Züge, die zu diesem modernen Jesusbilde nicht passen, und deutet dann ihr Jesusbild in die Evangelien hinein. Dabei gerät sie durch ihre mißglückten Scheidungsversuche in die höchst peinliche Lage, daß ihr fast der ganze historische Stoff unter den Händen zerrinnt; ja sie kann der Christusleugnung nur durch eine Inkonsequenz entgehen, indem sie von demselben Gemeindeglauben Stoff bettelt, dessen geschichtliche Zuverlässigkeit sie vorher völlig in Zweifel gezogen hatte.

Sie gibt vor, der biblische Christus mit seinem übernatürlichen gottmenschlichen Charakter sei ihr unannehmbar; sie könne sich zu einem solchen Glauben nicht erschwingen. Ihr Mensch Jesus ist jedoch noch viel weniger annehmbar, denn er steht mit seinen überspannten Forderungen und seiner anmaßenden Selbstüberhebung im Verdacht der Geisteskrankheit. Überdies statuiert sie in der Vergöttlichung dieses Menschen Jesus durch den späteren Gemeindeglauben ein historisches und psychologisches Wunder, das zu glauben zum mindesten ebenso schwer fällt, wie die evangelischen Wunder.

Sie beschuldigt die christlichen Generationen zweier Jahrtausende, das wahre Wesen des Christentums verkannt zu haben, und sie behauptet, dasselbe nach mühsamer Arbeit endlich entdeckt zu haben. Die Wahrheit jedoch ist, daß sie das Christentum seines wesentlichen Inhaltes entleert, um sich ein bequemes, modernes Christentum zurechtzulegen. Ihren inneren Abfall vom wahren Christentum weiß sie durch täuschende Phrasen zu beschönigen, indem sie die alten Begriffe, die für sie längst ihre tiefe Bedeutung verloren haben, unbekümmert weiter gebraucht.

Digitized by Google

So hat sich die große Willkür, die die freisinnige Kritik bei ihrer Forschung sich hat zu schulden kommen lassen, Schritt für Schritt gerächt und die Kritik in verhängnisvolle Widersprüche verwickelt. ‚Ich meine‘, schreibt *Harnack,* ‚nach einigen hundert Jahren wird man auch in den Gedankengebilden, die wir zurückgelassen haben, viel Widerspruchsvolles entdecken und wird sich wundern, daß wir uns dabei beruhigt haben‘[1]). Es braucht hiezu wahrlich keines so ungeheuren Zeitraumes: denn man kann schon jetzt mit ruhigem Gewissen konstatieren, daß sich in den Gedankenbilden der freien Leben-Jesu-Froschung sehr viel Widerspruchsvolles findet. Nur daß der Weg, der aus diesen Widersprüchen heraus zur Wahrheit führt, nicht in einer noch weiteren Scheidung zwischen ‚Kern‘ und ‚Schale‘ besteht, wie *Harnack* meint, — man hat hierin des Guten schon längst zu viel geleistet — sondern in der Rückkehr zum ganzen Evangelium und zum ganzen Christus, wie ihn die Evangelien schildern.

Die ganze Geschichte der kritischen Jesus-Forschung ist ein glänzender Beweis für die Wahrheit dieser Behauptung. Der kühne Vernichtungskampf, den sie seit dem Auftreten des *Reimarus* gegen den biblischen Christus führt, hat sich nämlich gegen ihren Willen zu einer herrlichen Apologie desselben gestaltet. Ihre unzähligen erfolglosen Angriffe gegen den Gottmenschen Christus muß sie nun als ebensoviele Beweismomente für dessen Gottheit ihm zu Füßen legen. Ihre weitere Geschichte und namentlich ihr Kampf gegen die immer kühner vordringende Christusleugnung wird diese Beweismomente allem Anscheine nach noch um ein Bedeutendes vermehren.

[1]) Das Wesen des Christentums 1903, 35.

Digitized by Google

Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern?

Von **Theophil Spáčil** S. J.—Innsbruck

Bekanntlich hat die Apologetik die Aufgabe, diejenigen Wahrheiten zu beweisen, welche Voraussetzung des Dogmas sind und seine Grundlage bilden sollen, also vor allem (wenn man die rein philosophischen Fragen ausschaltet) die Möglichkeit und die Tatsache der Offenbarung, die Tatsache und die Wahrheit der christlichen Offenbarung, die Lehre von der Kirche als deren unfehlbarer Trägerin und Verkünderin und die Lehre von den Offenbarungsquellen. Alles das beweist sie nicht aus dogmatischen, sondern aus rein historischen Zeugnissen: aus der heiligen Schrift und aus den sonst aus der christlichen Vorzeit überlieferten Schriften, insofern sie in rein historischem Lichte angesehen werden und bloß ihre menschliche Autorität in Betracht kommt. Viele von diesen Wahrheiten, welche das Objekt der Apologetik bilden, sind aber zugleich Dogmen, d. h. Wahrheiten, welche in den Offenbarungsquellen enthalten und von der Kirche zum Glauben vorgelegt sind, diese können also auch dogmatisch, d. h. aus den Offenbarungsquellen als solchen, aus den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes bewiesen werden. Das gilt besonders bei der Lehre von der Kirche, von ihrer Verfassung, ihren Eigenschaften, ihrer Gewalt.

Nun ist es klar, daß die Methode verschieden sein wird, je nachdem man die Lehre von der Kirche entweder dogmatisch oder apologetisch behandelt, und zwar

Digitized by Google

nicht bloß in den Beweisen, sondern auch in der ganzen Anordnung. Dies zeigt sich besonders in der Frage nach den Kennzeichen der Kirche. Für den Dogmatiker, der sich in seinem ganzen Vorgehen auf die Lehre der *in concreto* als bekannt vorausgesetzten Kirche stützt, ist die Frage nach ihrer Erkennbarkeit mehr eine Nebenfrage. Für den Apologeten hingegen, der seine Forschung vom Standpunkt des Nichtkatholiken und Ungläubigen aus beginnen muß, nimmt dieselbe Frage: Wo findet sich die wahre Kirche, die unfehlbare Trägerin der Offenbarung und auf welche Weise ist sie zu erkennen? — geradezu eine zentrale Stellung ein. Seine Aufgabe ist es eben zu beweisen, daß Christus zur Bewahrung und Verkündigung seiner Religion eine religiöse Gesellschaft gegründet hat und zu zeigen, wo sich diese findet. — Es ist weiter nötig, daß bei dem apologetischen Vorgehen der Weg der Beweisführung möglichst einfach ist und daß man als Grundlage des Beweises das annimmt, was die Gegner zugeben.

In letzter Zeit ist nun durch den regeren Verkehr mit den Schismatikern im Osten und durch das mehrfach zu Tage tretende Streben, eine Wiedervereinigung mit ihnen anzubahnen, diese Frage besonders akut geworden. Dabei hat man unter anderem auch öfters den Zweifel ausgesprochen, ob wohl der traditionelle Weg, die Wahrheit der Kirche durch die vier Merkmale: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität zu beweisen, praktisch und entsprechend sei? Denn einerseits bietet er nicht geringe Schwierigkeiten und ist verhältnismäßig lang, andererseits findet sich ein anderer Weg, welcher den oben genannten Bedingungen mehr zu entsprechen scheint. Ja, einige gehen weiter und behaupten, die vier Kennzeichen seien überhaupt ungenügend bis auf die Apostolizität, welche tatsächlich mit dem angedeuteten kürzeren Weg zusammenfällt, also sei die traditionelle Lehre von den vier Merkmalen auch bei dem dogmatischen Vorgehen aufzugeben.

Der Zweck vorliegender Untersuchung ist nun, die zwei Fragen zu beantworten: I. Ist der oben ange-

Digitized by Google

deutete und von vielen Apologeten eingeschlagene Weg wirklich gut und praktisch? II. Sind die Schwierigkeiten bei dem Beweise der Wahrheit der Kirche aus den vier Kennzeichen wirklich so groß, daß die Lehre von den Kennzeichen aufzugeben oder wenigstens wesentlich zu ändern wäre?

* * *

I. Die erwähnte Beweisführung besteht im Wesentlichen in Folgendem:

Der Apologet beginnt damit, daß er aus historischen Quellen (der Schrift rein historisch betrachtet und anderen Dokumenten aus der ersten christlichen Zeit) zeigt, Christus habe tatsächlich alle wesentlichen Elemente, welche zu einer religiösen Gesellschaft, wie sie die Kirche ist, notwendig sind, eingesetzt, er sei also deren Gründer. Weiter beweist er, die Kirche müsse nach dem Willen ihres Stifters fortwährend sein, bis zum Ende der Welt dauern und zwar in jener Form, welche ihr Christus gegeben hat. Nun beantwortet er die Frage, wo sich diese Kirche findet. Sie läßt sich finden, weil man sie aus den Quellen als eine sichtbare und erkennbare Gesellschaft erweisen kann, und sie wird sich offenbar dort finden, wo sich die ihr wesentliche Form und Verfassung findet. Diese aber besteht darin, daß die Kirche eine wirkliche religiöse Gesellschaft sein muß, eine geistliche Lehr- und Regierungsgewalt haben und daß sie monarchisch sein, d. h. eine unabhängige Primatialgewalt, ein Oberhaupt besitzen muß. Wo immer also bei einer religiösen Genossenschaft, welche sich ‚christlich‘ oder ‚christliche Kirche‘ nennt, entweder der Charakter einer wahren juridischen Gesellschaft fehlt, oder keine geistliche Lehr- und Jurisdiktionsgewalt oder kein Primat sich findet, dort kann eben darum die wahre Kirche Christi nicht sein. Nun gibt es tatsächlich keine einzige von den christlichen Gemeinschaften, welcher alle diese Merkmale zukommen würden. Die schismatischen Kirchen des Orients, welche hier einzig in Betracht kommen könnten, haben zwar eine episkopale Lehr- und Regierungsgewalt, erscheinen somit als wirkliche Gesellschaften, es fehlt ihnen jedoch der Primat. Denn tatsächlich betrachten sich die einzelnen schismatischen Kirchen, Diözesen und Patriarchate als Teile einer Universalkirche, schreiben dem allgemeinen Konzil, den versammelten Bischöfen die oberste Lehr- und Jurisdiktionsgewalt zu und bekennen sich so zu dem Episkopalsystem[1]).

[1]) *Palmieri A.,* Theologia dogmatica orthodoxa. Tomus I p. 405 ss. Florentiae 1911.

Aber auch wenn es sich um eine der schismatischen Kirchen, eine Nationalkirche, ein Patriarchat handeln würde, so wäre es nicht schwer zu beweisen, daß die monarchische Episkopalgewalt dieser kleinen Religionsgenossenschaft in ihrer Beschränkung und Abhängigkeit[1]) mit jener primatialen Gewalt nichts gemein hat, welche Christus der Herr mit so feierlichem Worte dem hl. Petrus verheißen hat.

Auf diese Weise wird durch Ausschluß aller anderen christlichen Gesellschaften die römisch-katholische Kirche als die wahre Kirche Christi erwiesen, ohne daß man die Apostolizität der Nachfolge zum Beweise in Anspruch nimmt, d. h. ohne daß man den Nachweis liefert, der römische Bischof sei der Nachfolger Petri. Bloß dann, wenn sich in einer christlichen Gemeinschaft ein Scheinprimat finden würde, eine monarchische oberste Jurisdiktionsgewalt, müßte man noch einen Schritt weiter gehen und die Legitimität, die apostolische Nachfolge des römischen Bischofes beweisen.

Und so gelangt der Apologet zu dem Resultate: Die römisch-katholische Kirche ist die wahre Kirche Christi, sie muß also alles haben und besitzen, was Christus der Herr seiner wahren Kirche verleihen wollte, sie ist vor allem die unfehlbare Lehrerin der geoffenbarten Wahrheit, welcher Er seinen Beistand versprochen hat.

Der Beweisgang bleibt derselbe, auch wenn man das jetzt ausgeführte Vorgehen ein wenig ändert, indem man nicht von der apostolischen Zeit, sondern vom Ende des dritten und vom Anfang des vierten Jahrhunderts ausgeht. Es läßt sich nämlich nicht leugnen, daß einige von den Schrifttexten, aus welchen man beweist, alle wesentlichen Elemente der Kirche als einer wahren, monarchischen Gesellschaft seien schon von Christus eingesetzt, ihre volle Beweiskraft — wenigstens vom apologetischen Standpunkte aus — erst im Lichte der späteren Tatsachen und Dokumente erhalten. Andererseits geben aber die Rationalisten selbst zu, daß am Ende des dritten und Anfangs des vierten Jahrhunderts sich in der Kirche, die in Rom ihr Zentrum hatte, wesentlich alle Merkmale finden, welche sie jetzt hat, vor allem schon ein entwickelter Episkopat und ein tatsächlicher Primat[2]). Es ist also nur zu beweisen, daß diese Verfassung der Kirche des vierten Jahrhunderts auf Christus zurückzuführen ist. Das geschieht indirekt, indem man alle Versuche des Rationalismus, deren Ent-

[1]) In Bezug auf die russische Kirche s. viele Zeugnisse schon bei *Tondini,* Règlement ecclèsiastique de Pierre le Grand, Paris 1874. S. 10 ff, 102 ff.

[2]) *Harnack,* Dogmengeschichte[4], I. Band S. 680 ff. — Derselbe, Die Entstehung und Entwickelung der Verfassung in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910, S. 86, S. 116, S. 119 u. aO.

Digitized by Google

stehung anders als durch den Willen Christi zu erklären, als ungenügend und lächerlich abweist und direkt, indem man auf die Dokumente der Vorzeit und die evangelischen Texte hinweist.

Die kurze Skizzierung der Beweisführung in ihren beiden Formen reicht schon hin, um die erste oben aufgeworfene Frage bejahend zu beantworten. Dieser Weg entspricht tatsächlich den oben angegebenen Bedingungen. Er ist kurz, denn er stützt sich ganz allein auf die Feststellung der kirchlichen Verfassung, mit welchem man die Lehre von der Kirche anfangen muß. Er scheint auch verhältnismäßig leicht zu sein; er setzt nur soviele Kenntnisse der Geschichte voraus, als zum Beweise der göttlichen Stiftung der Kirche als Gesellschaft und zum Nachweise, daß sich die von Christus gewollte Form in keiner Sekte findet, notwendig sind, und die Begriffe der Beweisführung: Gesellschaft, Lehr- und Regierungsgewalt, Primat sind nicht schwer zu entwickeln. Er geht auch möglichst auf die Voraussetzungen der Gegner ein, denen weder die Begriffe, mit welchen er operiert, noch der Beweisgang fremd sind. Wird ja das Resultat auf historischem Wege gewonnen, welcher doch dem Gegner der geläufigste, um nicht zu sagen, der einzig geläufige ist.

Ein Bedenken könnte man doch noch dagegen haben, daß hier die wahre Kirche Christi nicht aus den übernatürlichen Eigenschaften, sondern aus ihrer Verfassung erwiesen wird. Es ist aber klar, daß die übernatürlichen Gaben und Elemente, welche in der wahren Kirche sich finden müssen, notwendig und wesentlich mit der ihr von Christus gegebenen Konstitution vereinigt sind. Übrigens ist schon die monarchische Regierungsform der Kirche, der Primat in seiner Geschichte und dem fast zweitausendjährigen Kampfe gegen die ärgsten Feinde eine Erscheinung, aus welcher man unmittelbar auf den übernatürlichen Charakter der Kirche schließen muß.

Somit wäre die erste der oben aufgestellten Fragen bejahend beantwortet. Die vorgeschlagene und von vielen Apologeten befolgte Methode zur Auffindung der wahren Kirche erweist sich als entsprechend und praktisch. Dadurch ist aber keineswegs die andere Frage gelöst: Ist

Digitized by Google

der andere Weg zur Erkenntnis der wahren Kirche Christi durch die vier Merkmale: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität wegen seiner Schwierigkeit abzulehnen und ist statt dessen auch beim dogmatischen Vorgehen der vorgezeichnete Weg als der einzig berechtigte zu wählen?

* * *

II. Vor allem ist festzustellen, wie sich die Frage zu der kirchlichen Lehre verhält. Es ist ein katholisches Dogma, daß die wahre Kirche Christi, wo immer sie sich findet, die vier Eigenschaften: die Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität besitzen muß. Und weil zu glauben ist, daß die römisch-katholische Kirche die wahre Kirche ist, so ist es ebenfalls ein Dogma, daß sich die vier Eigenschaften in der römisch-katholischen Kirche finden. Diese Lehre verkünden übereinstimmend alle Glaubensbekenntnisse. Ein Dogma ist es weiter, daß die wahre Kirche Christi erkennbar ist und zwar aus sich[1]), nicht von außen aus (zB. durch eine Offenbarung, welche Gott den Einzelnen zuteil werden ließe). Als unmittelbare Schlußfolgerung aus dieser Glaubenslehre ergibt sich sodann, daß sich in der Kirche wenigstens eine Eigenschaft vorfinden muß, aus welcher sie mit Sicherheit erkannt werden kann. — Daß aber gerade diese vier Eigenschaften Merkmale der Kirche sind, das ist von der Kirche weder durch eine feierliche Entscheidung noch durch das *magisterium ordinarium* zum Glauben vorgelegt[2]).

Die hl. Kirchenväter behandeln nirgendwo die Frage *ex professo*. Sie berufen sich gelegentlich zum Beweise der Wahrheit der römisch-katholischen Kirche auf das eine oder andere der vier Kennzeichen, besonders auf die Apo-

---

[1]) Vatic., sess. III cap. 3. de fide (*Denziger*, Enchiridion[11], num. 1793, 1794).

[2]) Der Satz in der Encyclica S. Officii vom 16. Sept. 1864 (‚Apostolicae sedis nuntiatum' — Acta SS. 27 [1894] 65 ss. — *Denzinger*, Enchiridion[11], n. 1686) kann nicht als Definition gelten. Das Incisum ‚quam — asserimus' ist so zu verstehen, daß es zu glauben ist, die wahre Kirche Christi müsse die vier Eigenschaften besitzen, nicht aber daß sie Kennzeichen sind.

Digitized by Google

stolizität[1]), Katholizität[2]) und Heiligkeit[3]); doch finden sich auch Texte, in welchen sie allgemein auf die hl. Schrift verweisen, aus welcher man das klare Bild der wahren Braut Christi gewinnen und sie so von allen Sekten unterscheiden kann[4]).

Seit dem 16. Jahrhundert wird die Frage von allen Theologen, welche über die Kirche schrieben, behandelt; doch sind die Meinungen der älteren Theologen sehr verschieden. Die höchste Zahl der Kennzeichen hat wohl *Thomas Bozius*[5]), sie erreicht nämlich hundert; *Bellarmin*[6]) führt deren fünfzehn an, während sich *Michael Medina* mit zehn[7]), *Soto*[8]) und *Driedo*[9]) mit sechs begnügen. Doch lassen sich alle diese Merkmale, wie *Bellarmin* ausdrücklich bemerkt, auf die vier genannten zurückführen, und heutzutage ist die Ansicht, welche die vier Eigenschaften der Kirche als Merkmale annimmt, eine sententia communis geworden. Auch ist es eine allgemeine Lehre der Theologen, daß die wahre Kirche aus diesen Zeichen verhältnismäßig leicht erkennbar ist, so daß sie ein jeder entweder durch eigene Arbeit oder mit Hilfe anderer bei gutem Willen und einer dem großen Gute entsprechenden Mühe finden kann, was übrigens aus der Notwendigkeit der Kirche folgt. Eine Kontroverse besteht aber weiter darüber, ob alle diese Kennzeichen, resp. welche von ihnen

---

[1]) *Iren.*, adv. haer. 3, 3, 1 (MSG. 7,848) 5, 20, 1 ss (MSG 7, 1177) et alibi. — *Tertull.* Praescr. c. 32 (MSL. 2,44). *Hier.*, Dial. c. Lucif. n. 27 (MSL. 23,181). — *Opt. Mil.*, C. Parmen. (MSL. 11).

[2]) *Aug.* c. ep. fund. c. 4 (MSL. 42,175). — Ep. c. Donat. MSL. 43,390 ss.). — *Cyr. Hieros.*, Cat. 18 n. 26 MSG. 33,1047).

[3]) *Orig.* c. Celsum, l. 1, n. 47 (MSG. 11,747). — *Aug.*, De moribus eccl. cath. n. 65 (MSL. 32,1337). — *Tertull.*, Apolog. c. 23 (MSL. 1,411).

[4]) *Chrys.* in Act. Apost. hom. 33,4 (MSG. 60,244). — *Clem. Al.* Strom. 7,15 (MSG. 9,525).

[5]) De Signis Ecclesiae ll. XXIV.

[6]) De Conciliis et Ecclesia l. IV c. 3.

[7]) De recta in Deum fide, lib. 2.

[8]) Defens. I pars cap. 44.

[9]) De Scripturis et dogmatibus ecclesiasticis l. IV c. 2 p. 2.

Digitized by Google

positive Merkmale sind (d. h. solche Eigenschaften, welche ausschließlich der wahren Kirche zukommen, so daß ihre Anwesenheit in einer religiösen Genossenschaft allein schon sie als wahre Kirche Christi erweisen) und welche bloß negativen Wert haben (d. h. entweder auch den Sekten wirklich zukommen können oder wenigstens in der wahren Kirche so verdunkelt sein und in der Sekte so täuschend nachgeahmt werden können, daß es nicht mit Sicherheit festzustellen ist, sie seien der wahren Kirche allein eigen). Auch wird der Begriff der einzelnen Merkmale von den Theologen nicht gleich definiert.

Um die Lehre von den Merkmalen im Wesentlichen umzuändern, resp. das eine oder andere fallen zu lassen, müssen jedenfalls ganz schwerwiegende Gegengründe vorgebracht werden.

Bevor wir nun auf die Prüfung dieser Gründe und Schwierigkeiten eingehen, möchten wir vorerst zwei Bedenken äußern, welche sich gleich bei der Frage nach Änderung der Lehre von den Kennzeichen einstellen.

Es wäre unseres Erachtens falsch, die Verwendung der Merkmale der Kirche zum Beweise ihrer Wahrheit auf den Fall einzuschränken, wo es sich darum handelt, darzutun, welche von mehreren Religionsgenossenschaften, die sich christlich nennen, die wahre Kirche Christi ist, mit andern Worten, wo solche, die schon die christliche Offenbarung kennen oder sie sogar annehmen, zu überzeugen sind, daß diese Offenbarung sich in der katholischen Kirche ganz und unverdorben findet. Vielmehr gilt es oft und den Nichtchristen gegenüber immer, direkt die Wahrheit der katholischen Kirche zu erweisen. Und in diesem Falle wird man wohl nicht auf die Verfassung der Kirche zurückgehen, wie es auch die Apostel, die Missionäre und die Väter der altchristlichen Zeit nicht getan haben, sondern man wird die Wahrheit der Kirche aus ihren Eigenschaften, welche von ihrer übernatürlichen Kraft zeugen, erweisen, aus den moralischen oder auch physischen Wundern. Es wäre jedenfalls merkwürdig, daß Gott zugunsten und zur sicheren Erkenntnis der christlichen Offenbarung bei ihrem ersten Auftreten so viele Wunder gewirkt hätte, jetzt aber

Digitized by Google

die katholische Kirche, welche dieselbe Offenbarung konkret enthält und darbietet, durch keine übernatürlichen Zeichen, die ihre göttliche Kraft und ihren göttlichen Ursprung mit Sicherheit beweisen, ausgestattet hätte. Tatsächlich hat er seiner Kirche solche Zeichen versprochen, und diese wird auch von solchen, die bisher ohne jegliche Kenntnis der christlichen Religion in der Finsternis des Irrtums saßen, mit Sicherheit erkannt. Sollte dieser Weg dort, wo es sich um die Unterscheidung der Kirche von den Sekten handelt, nicht zum Ziele führen? Das wäre das eine Bedenken. — Ein anderes Bedenken ist folgendes: Die Kirche ist als eine übernatürliche von Christus gestiftete Gesellschaft sichtbar, und kann deshalb als eine übernatürliche Gesellschaft aus sich erkannt werden. Wenn nun die Kirche bloß daraus als die übernatürliche, von Christus gestiftete Gesellschaft erkannt werden könnte, daß man zeigt, die von Christus gewollte Verfassung finde sich einzig und allein in dieser Genossenschaft, so entstände die Frage, ob diese übernatürliche innere Sichtbarkeit und Erkennbarkeit der Kirche damit vereinbar ist. Und falls man dies auch bejahen könnte, indem man, wie oben (S. 719) angedeutet wurde, sagt, daß der übernatürliche Charakter und die übernatürlichen Gaben notwendig mit der von Christus gewollten äußeren gesellschaftlichen Ordnung vereinigt sind, so bliebe doch noch eine Frage offen. Ist es denn wirklich denkbar, daß die wahre Braut Christi, die ja die übernatürlichen Heilsmittel und die Fülle der Gnaden als eigene Erbschaft besitzt, die doch von Christus mit so inniger Liebe geliebt, von Gott durch ganz besondere Vorsehung geleitet wird, durch keine nach außen tretenden übernatürlichen Vorzüge sich offenbart, und nur dadurch erkennbar ist, daß man zeigt, die von Christus gewollte Organisation sei in ihr vorhanden? Müßte sich da nicht jeder Häretiker oder Schismatiker sagen: Wozu denn schließlich so viel Mühe verwenden, um die Kirche zu finden, wozu so viele Opfer bringen, um sich ihr anzuschließen, wenn die Früchte der übernatürlichen Güter in ihr so gering sind, daß man sie nach denselben nicht mit Sicherheit von den Sekten unterscheiden kann?

Digitized by Google

Doch wir wollen die Frage nicht *a priori* lösen, sondern die einzelnen Gründe prüfen.

Der Einwand, der Nachweis aus den vier Kennzeichen sei nicht genügend, weil sich dadurch so wenige zur katholischen Kirche bekehren, ist nicht ernst zu nehmen, da er auch gegen jede andere Beweisführung angewendet werden kann, und da man konsequent auch die Kriterien der Offenbarung aus demselben Grunde als ungenügend bezeichnen müßte. Ebensowenig kann die Schwierigkeit darin liegen, daß eines von den Merkmalen der wahren Kirche nicht zukommt; denn es steht dogmatisch fest, daß alle wesentliche Eigenschaften der Kirche sind.

Der Grund der Unzulänglichkeit einer Beweisführung aus den Merkmalen könnte also nur darin zu suchen sein, daß sich 1. der Begriff eines solchen Merkmals entweder gar nicht oder doch nicht ohne Zuhilfenahme des authentischen Lehramtes der Kirche feststellen ließe und somit für den, der die wahre Kirche erst sucht, unbrauchbar wäre — und daß es 2. auch bei Feststellung des Begriffes doch nicht erkennbar wäre, ob diese oder jene Eigenschaft der wahren Kirche zukomme, respektive ihr ausschließlich eigen sei oder nicht — oder daß es 3. doch wenigstens relativ nicht leicht wäre, die wahre Kirche daraus zu erkennen.

1. Beginnen wir mit dem Begriffe der vier Merkmale. Wie unbestimmt der Begriff der einzelnen Merkmale ist, sagt man uns, erhellt aus den vielen Kontroversen, welche unter den Theologen auch jetzt noch darüber bestehen. Und wie wurden erst im Laufe der Zeit die Definitionen und Begriffsbestimmungen der einzelnen Merkmale umgemodelt und umgeändert! Man ‚drechselt‘ eben so lange an dem Begriffe, bis er auf die Eigenschaft paßt, so wie sie ausschließlich der römisch-katholischen Kirche zukommt!

Es ist vor allem zu sagen, daß es ein Glaubenssatz ist, die vier Merkmale kommen als Eigenschaften der wahren Kirche zu. Es muß sich aber der Begriff der vier Eigenschaften feststellen lassen, und zum Begriffe des Merkmales wird jedenfalls nicht mehr verlangt als zum Begriffe

Digitized by Google

der Eigenschaft. Tatsächlich bestehen nicht über das Wesentliche der Begriffsbestimmung, wohl aber über manche Einzelheiten bei den Theologen Meinungsverschiedenheiten.

Die Einheit der Kirche soll die Einheit des Glaubens, des Kultus und der Regierung sein. In Bezug auf die erste ist kein Zweifel. Sie besteht jedenfalls nicht darin, daß alle Gläubigen wirklich (*actu*) alles, was zum Glauben vorgelegt wird, wissen und glauben, auch nicht darin, daß in solchen Punkten Übereinstimmung besteht, welche noch nicht dogmatisch festgestellt sind, sondern darin, daß die Norm des Glaubens nicht die private Meinung jedes Einzelnen, sondern das authentische Lehramt ist, dem alle sich fügen müssen, und daß diejenigen aus der Dogmengemeinschaft als ausgeschieden zu betrachten sind, welche sich ihm äußerlich nicht unterwerfen. — Schwieriger ist die Bestimmung der rituellen Einheit. Wesentlich besteht sie in der Einheit der Sakramente, der Zahl und den Bestandteilen, der Materie und Form nach. Doch wann ist die Form identisch? Es ist jedenfalls nicht nötig, daß die Worte dieselben sind, nur der Sinn muß ein und derselbe sein. Doch dürfte es in den einzelnen Fällen nicht leicht sein festzustellen, ob die Form dem Sinne nach dieselbe ist. Man könnte vielleicht eine rituelle Einheit auf die Einheit des Glaubens reduzieren: es dürfe in der Lehre von den Sakramenten und deren praktischem Gebrauche nichts vorkommen, was dem authentischen Lehramte widerspricht. — Zur Einheit der Regierung ist erforderlich, daß nicht zwei unabhängige Autoritäten sich in der Kirche befinden, der monarchische Charakter der Regierungsgewalt ist in dem Begriffe dieser Einheit nicht enthalten. Eine Kontroverse kann darüber bestehen und besteht tatsächlich bei den Theologen, ob es zur Einheit der Regierung genügt, daß alle Mitglieder der Kirche eine Autorität, einen Papst, den Nachfolger Petri anerkennen, aber ‚*ex errore in persona*‘ verschiedenen Häuptern, welche sie für legitim halten, sich anschließen, oder ob die Unterwerfung unter den wirklich rechtmäßigen Papst *in concreto* erforderlich ist. Der Fall, an welchen hier zu denken ist, ist das okzidentalische Schisma. Im letzteren Falle wäre damals bloß die Obe-

Digitized by Google

dienz Urbans VI und seiner rechtmäßigen Nachfolger die wahre Kirche Christi gewesen, im ersten Falle hätte die wahre Kirche alle zwei, resp. drei Obedienzen enthalten. Wenn wir auch alle Merkmale des Begriffes, über welche keine Übereinstimmung bei den Theologen besteht, ausschalten, so bleiben doch so viele, daß sich der Begriff klar feststellen läßt.

Das Wort *catholicitas* wurde allerdings in der früheren, besonders patristischen Zeit in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht[1]). Doch steht es fest, daß die Katholizität der Symbole, die zugleich Eigenschaft und Merkmal der Kirche ist, diejenige der allgemeinen Ausdehnung über den ganzen Erdkreis ist. Man spricht da von einer *catholicitas juris* (die Kirche hat das göttliche Recht und die Kraft sich überall auszubreiten) und *catholicitas facti* (die Kirche ist überall verbreitet). Als Kennzeichen der Kirche kommt freilich vor allem die *catholicitas facti* in Betracht, die *catholicitas juris* kann in sich genommen nicht als Merkmal dienen, weil sie nicht erkennbar ist, wohl aber insofern sie sich nach außen äußert, durch eine gewisse Expansionskraft der Kirche, welche sich wieder am besten in der Natur und der Kraft der Propaganda, der Mission, offenbart. Bei der Katholizität sind die Meinungsverschiedenheiten viel größer und scheinen vielmehr das Wesen des Begriffes zu berühren. Während einige Theologen die absolut große Zahl der Mitglieder der Kirche als zum Wesen der Katholizität notwendig erachten, ja manche sogar behaupten, die wahre Kirche müsse eine so große Zahl Anhänger haben wie die Sekten zusammen, sind andere der Ansicht, daß die absolut große Zahl zwar naturgemäß der allgemeinen Ausbreitung folgt, daß aber das Wesen der Katholizität nur darin besteht, daß die Kirche überall ihre Vertreter hat[2]). Die Auffassung, daß bloß eine sukzessive Katholizität genügt, wie sie vor allem

---

[1]) Die Stellen s. zusammengestellt in *‚Slavorum litterae theologicae‘* 1908, S. 112 ff.

[2]) *Suaresius,* Defensio fidei catholicae l. 1. c. 16, n. 12. — *Ottiger*, Theol. fund., Tom. II., h. 438.

Digitized by Google

Bellarmin[1]) verteidigte, hat man zwar aufgegeben, doch ist der Begriff der Katholizität, wie ihn manche Theologen auch heute noch aufstellen, dieser ähnlich. Sie behaupten nämlich, daß die Kirche katholisch bleibt, auch wenn sie in einer Zeit die aktuelle Ausdehnung über den ganzen Erdkreis nicht hätte, ja auch wenn sie einige Zeit auf ein Land beschränkt bliebe, wenn sie nur mit der Kirche, welche früher auf dem ganzen Erdkreise verbreitet war, identisch ist und jedenfalls ihre Expansionskraft behält, so daß sie bald, nachdem die Hindernisse beseitigt sind, die alte Ausdehnung wieder erlangt. Das kann man jedenfalls zugeben, daß die wirkliche gleichzeitige Katholizität nicht in jenem Grade der Kirche wesentlich ist, wie andere Merkmale. Tatsächlich war sie in den ersten christlichen Zeiten nicht vorhanden und wird wahrscheinlich in den letzten Zeiten aufhören[2]). — Auch hier gilt das, was oben von der Einheit gesagt wurde: Das Wesen des Begriffes der Katholizität bleibt bei allen Kontroversen unangetastet und sie besteht in jener wunderbaren Expansionskraft der Kirche, welche sich besonders durch fortwährende und rasche Propaganda (Fruchtbarkeit der Mission, auffallende und häufige Konversionen) zeigt; und welcher, wenn nicht immer und ununterbrochen, so doch naturgemäß die tatsächliche Ausdehnung in aller Welt entspricht.

Was nun die Heiligkeit der Kirche anbelangt, so kommt als Merkmal vor allem die moralische (persönliche) Heiligkeit, d. h. die Heiligkeit, wie sie sich im Handeln ihrer Mitglieder und in deren sittlichem Werte zeigt, in Betracht, nicht die physische (reale) Heiligkeit, d. h. die Heiligkeit der Lehre und der Mittel. Diese kann zwar auch ein negatives Zeichen der Wahrheit der Kirche sein, indem der Mangel der Heiligkeit eines Punktes der Lehre in einer Religionsgesellschaft, eines Gesetzes, eines Mittels schon ein Beweis ist, daß sich dort nicht die wahre Kirche Christi findet; aber um aus der physischen Heiligkeit positiv auf die wahre Kirche schließen zu können, müßte man den

---

[1]) *Bellarm.,* De Conc. et Ecclesia, l. IV c. 7.

[2]) Lc. 18,8.

Digitized by Google

ganzen Komplex der Lehren und der heiligenden Mittel der waren Kirche kennen und ihre Heiligkeit beweisen und das ist jedenfalls nicht leicht zu erkennen. Die moralische Heiligkeit, welche man nach dem gewöhnlichen Vorgehen in die gewöhnliche und die heroische Heiligkeit einteilen kann, wird von allen Theologen als Merkmal der Kirche angenommen, wenn auch viele bloß die heroische Heiligkeit, insofern sie durch Wunder von Gott bestätigt wird, als positives Kennzeichen annehmen. Der Begriff der Heiligkeit, ob man nun die positiven Gebote Gottes und die Vorschriften Christi als Maßstab nimmt (denjenigen gegenüber, welche die Offenbarung anerkennen), oder nur das Naturgesetz (den Heiden gegenüber) bietet keine Schwierigkeit, wie auch der Begriff des Wunders klar ist. Es werden hier auch Einwände nicht aus der Unklarheit des Begriffes gemacht, sondern es wird vielmehr darauf verwiesen, daß man nicht beweisen kann, die wahre Heiligkeit finde sich bloß in der römisch-katholischen Kirche. Ein Einwand, welcher besagt, der Begriff der Heiligkeit ließe sich nicht ohne die Entscheidung des authentischen Lehramtes der Kirche feststellen, soll unten seine Lösung finden.

Die Apostolizität der Lehre besteht darin, daß die wahre Kirche die unveränderte Lehre Christi besitzt und verkündet, wie sie von den Aposteln verkündet und überliefert wurde. Es gilt von dieser Apostolizität das, was von der physischen Heiligkeit gesagt wurde. Wo immer in einer Religionsgesellschaft ein Punkt der Lehre mit einem gewiß apostolischen Dogma nicht übereinstimmt, dort ist gewiß nicht die wahre Kirche, um aber positiv aus der Lehre die echte Kirche zu beweisen, müßte man sowohl die ganze Lehre der Apostel studieren, als auch die Lehre der betreffenden Religionsgesellschaft kennen und das ist nicht leicht. — Die Apostolizität der Nachfolge besteht darin, daß die wahre Kirche durch apostolische Autorität regiert wird, d. h. von solchen, welche spezifisch dieselbe Gewalt wie die Apostel haben (also Lehr-, Regierungs- und Weihegewalt, kurz eine wahre unabhängige bischöfliche, resp. primatiale Gewalt ausüben) und rechtmäßige Nachfolger der Apostel sind.

Digitized by Google

Auch hier werden keine Einwände gegen die Möglichkeit oder Schwierigkeit der Begriffsbestimmung gemacht, weil die Apostolizität teilweise oder ganz in dem oben beschriebenen Weg, welcher nach Ausschluß des Beweises durch die Kennzeichen der einzige wäre, enthalten ist. Und es scheinen auch wirklich die Begriffe der apostolischen Gewalt, der Nachfolge, der Rechtmäßigkeit selbst jedem Nicht-Juristen geläufig zu sein. Doch könnte man gerade hier dieselbe Schwierigkeit erheben, wie wir sie oben gegen den Begriff der Heiligkeit angedeutet haben und wir wollen sie auch unten kurz berühren.

Somit können die Begriffe der vier Kennzeichen, wenn man von Einzelfragen, in welchen es noch Kontroversen gibt, absieht, kaum mehr Schwierigkeit bieten als andere Begriffe, mit welchen die Apologetik und Dogmatik operiert. Je allgemeiner freilich der Begriff gefaßt wird, desto leichter wird sich die betreffende Eigenschaft auch in anderen Religionsgesellschaften finden, desto schwerer wird sie als ein positives Merkmal dienen können. Doch, welche Kennzeichen positiv sind und in welchem Grade sie dies sind, das ist zunächst nicht in Frage.

Was noch den zweiten erwähnten Einwand betrifft, die Theologen ‚drechselten' so lange an den Begriffen herum, bis die bezeichnete Eigenschaft bloß auf die römisch-katholische Kirche passe, so scheint er einer gewissen Berechtigung nicht zu entbehren. Einzelne Theologen haben bei dem Beweise der wahren Kirche aus den vier Kennzeichen und bei der Begriffsbestimmung zwei Fehler begangen. Erstens waren sie bemüht, möglichst alle vier Merkmale als positive Kennzeichen zu beweisen; deshalb wurde die betreffende Eigenschaft, so wie sie k o n k r e t und in einem hohen Grade der Vollkommenheit in der Kirche sich fand, als Merkmal genommen, so daß ihr Begriff manchmal schon ein anderes Merkmal einschließt. Zweitens hat man deshalb schon zur Grundlage der Begriffsbestimmung nicht die Äußerungen der Offenbarungsquellen genommen, sondern den gegenwärtigen Stand der Kirche, man definierte die Einheit, Katholizität usw. nicht nach den Äußerungen und Verheißungen der hl. Schrift

Digitized by Google

resp. Christi des Herrn, sondern beschrieb sie nach dem, was man in der Kirche sah, ohne zu bedenken, daß der Grad der Vollkommenheit, welcher in Bezug auf die eine oder die andere Eigenschaft der Kirche jetzt zukommt, nicht wesentlich ist und später wieder vermindert werden kann.

Bei zwei Merkmalen: der Heiligkeit und der Apostolizität wird noch eingewendet, der präzise Begriff lasse sich nicht feststellen ohne Berufung auf das authentische Lehramt der wahren Kirche, welche man erst sucht. Also ein *circulus vitiosus* bei der Beweisführung! — Die moralische Heiligkeit besteht in der vollkommenen Beobachtung des Naturgesetzes und der positiven Anordnungen Christi; nun ist es aber die wahre Kirche allein, welche mit Bestimmtheit und unfehlbar erklären kann, was die Lehre Christi ist oder nicht und welche auch allein über die Pflichten des Naturgesetzes zweifellos entscheidet, sobald es sich nicht um allgemeine Gesetze, sondern um ganz spezielle Anwendungen handelt. Und tatsächlich, wie leicht wäre man geneigt, manche Bußübungen, Demütigungen, Weltflucht, heroische Opferwilligkeit der Heiligen als unkluge, ja schädliche Übertreibungen und deshalb als unheilig zu verurteilen, wenn nicht die Kirche ihre Heiligkeit erklären würde! Man wagt deshalb auch keinen mit Sicherheit den Heiligen beizuzählen, bevor nicht die feierliche Entscheidung des authentischen Lehramtes vorliegt.

Dazu ist vor allem zu sagen, daß der Einwand keine Anwendung findet, wo ein gutes Leben (im allgemeinen wird man ein gutes Leben von einem schlechten für jeden Fall unterscheiden können) von Wundern begleitet ist, deren relative und theologische Wahrheit (der Zusammenhang mit dem tugendhaften Leben und die Absicht Gottes durch das Wunder die Heiligkeit zu bestätigen) klar erscheint. Aber auch sonst wird man die Heiligkeit, wenigstens die heroische, ohne die Hilfe des unfehlbaren Lehramtes erkennen können. Dazu ist nämlich nicht notwendig, daß man alle einzelnen Vorschriften der christlichen Sittenlehre oder des Naturgesetzes kennt und sich überzeugt, alle werden vollkommen beobachtet; es genügt vielmehr,

Digitized by Google

daß die bekannten Gebote beobachtet und die Tugenden geübt werden, das aber mit solcher Beständigkeit und in solcher Vollkommenheit, daß es ohne eine besondere Hilfe Gottes nicht möglich und deshalb ein wirkliches moralisches Wunder ist.

Einen ähnlichen Einwand könnte man bei der Apostolizität machen: Die Apostolizität der Sukzession enthält nach dem oben Gesagten zwei Elemente: die bestimmte Form der Regierung und die Legitimität der Nachfolge. Es scheint nun, daß man die Rechtmäßigkeit nicht mit Sicherheit erkennen kann, ohne daß man die Autorität der wahren Kirche *in concreto* schon kennt und anerkennt. Denn was anders heißt rechtmäßig gewählt werden, ein rechtmäßiger Nachfolger des Bischofs, des Papstes sein, als nach denjenigen Normen gewählt werden und nachfolgen, welche die Autorität der wahren Kirche erlassen hat? — Allein die Apostolizität der Nachfolge kommt ausschließlich oder hauptsächlich dort als Kennzeichen der Kirche in Betracht, wo es sich um den Beweis der wahren Kirche nicht absolut, sondern den Sekten gegenüber handelt. Man setzt voraus, daß Christus die Kirche gestiftet, ihr in den Aposteln eine bestimmte Verfassung gegeben und gewollt hat, daß sie von den Nachfolgern der Apostel regiert werde. Viele Sekten werden schon dadurch ausgeschlossen, daß man zeigt, sie haben überhaupt nicht die von Christus gewollte Form der Regierung. Bloß dort, wo sich in einer Sekte eine wirkliche Episkopalgewalt und eine monarchische Konstitution finden, muß man zur Rechtmäßigkeit rekurrieren. Aber da ist nicht die Kirche, um deren Wahrheit es sich handelt, zum Ausgangspunkte zu nehmen, sondern die Kirche jenes Zeitpunktes, welche unstreitig als wahre Kirche Christi gilt.

Es scheint somit, daß aus der Unmöglichkeit oder zu großen Schwierigkeit der Begriffsbestimmung nichts Stichhaltiges gegen die vier Kennzeichen eingewendet werden kann.

2. Wie steht es nun mit dem anderen Einwand, es ließe sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob diese Kennzeichen der wahren Kirche zukommen? Die Kennzeichen sind nämlich alle Eigenschaften der Kirche, welche

Digitized by Google

aus ihrem Innern fließen, das innere belebende Prinzip zur Quelle haben und es nach außen offenbaren. Dieses belebende, übernatürliche Prinzip dehnt sich aber mehr oder weniger auch auf die von der wahren Kirche getrennten Gesellschaften aus, die Sekten nehmen alle an dem Geiste, an der ‚Seele' der Kirche teil, ja sie partizipieren auch an den Heilsmitteln der Kirche; bewahren teilweise wenigstens den Glauben, alle oder einige Sakramente, selbst die äußere Verfassung der Kirche kann sich in ihnen nachgeahmt finden. Es gibt somit keine Eigenschaft der Kirche, welche sich nicht bald in der einen bald in der anderen getrennten Religionsgesellschaft fände. Was hier schon *a priori* konstatiert wurde, bestätigt die Erfahrung. Wer könnte behaupten, die Einheit der wahren Kirche komme dieser ausschließlich zu, auch den schismatischen Sekten gegenüber? Oder die Katholizität sei ein ausschließliches Eigentum der römisch-katholischen Kirche zu Beginn des orientalischen Schismas gewesen? Und wenn man nun annimmt, daß zur Zeit der okzidentalischen Kirchenspaltung die Obedienz Urbans VI und seiner Nachfolger die einzig wahre Kirche war und deshalb allein *de facto* apostolisch, muß man nicht zugeben, daß dies damals wenigstens nicht mit Sicherheit erkannt werden konnte? Wenn man weiter bedenkt, daß die Schismatiker eine Reihe von Heiligen haben und zum Beweise ihrer Heiligkeit sich auf Wunder berufen, so muß man dasselbe auch vom Kennzeichen der Heiligkeit sagen.

Von diesem Einwande müßte man eigentlich die Apostolizität ausschließen, da sie in dem Wege, der nach dem Ausscheiden der Kennzeichen als der einzig berechtigte bliebe, eingeschlossen ist. Und doch lassen sich die eben vorgebrachten Gründe auch gegen die Apostolizität anführen. Denn die von der wahren Kirche getrennte Gesellschaft kann ja dieselbe Form der Regierung wie die wahre Kirche behalten und somit eines der Elemente der Apostolizität aufweisen. Auch scheint es *a priori* nicht ausgeschlossen, daß ein von der Kirche getrennter Teil solche Scheingründe für die Rechtmäßigkeit seiner Autorität vorbringen kann, daß sich die Legitimität der wahren Nachfolger der Apostel wenigstens einige Zeit nicht mit

Digitized by Google

Sicherheit feststellen läßt. Das angeführte Beispiel aus dem okzidentalen Schisma scheint es zu bestätigen. Wenn aber diese Gründe die Beweiskraft der Apostolizität als Kennzeichen nicht erschüttern können (und dies muß man zugeben, wenn man die anderen Kennzeichen ausschließt), so werden sie sich vielleicht in Bezug auf andere Merkmale auch entkräften lassen.

Zu der Schwierigkeit ist vor allem zu bemerken, daß sie keineswegs die vier Eigenschaften als negative Merkmale ausschließt; nun hat aber auch ein negatives Kennzeichen einen nicht zu verachtenden Wert, und es wird dadurch allein wirklich schon eine Reihe von Religionsgesellschaften ausgeschlossen. Somit kann der Einwand nur bedeuten: Die vier Merkmale können nicht als positive gelten, und zwar entweder a) deshalb, weil man nicht mit Gewißheit erkennen kann, ob sie sich in der wahren Kirche finden, oder b) deshalb, weil sich nicht feststellen läßt, ob sie der wahren Kirche ausschließlich zukommen, und dieses wiederum, entweder weil sie sich tatsächlich in den Sekten vorfinden oder weil eine von der wahren Kirche getrennte Religionsgemeinschaft sie so nachahmt, daß man nicht unterscheiden kann, wo sich wahre Einheit, Heiligkeit etc. findet.

Nach dieser Feststellung läßt sich nunmehr folgende Antwort geben. Die vier Merkmale sind wesentliche Eigenschaften (Eigentümlichkeiten) der Kirche und zwar so, daß sie alle zusammen das Wesen der Kirche vollkommen erschöpfen: alle anderen Eigenschaften lassen sich auf diese vier zurückführen und sie sind in ihrer Gesamtheit ein untrügliches Zeichen der wahren Kirche[1]). Weil sie notwendige Eigenschaften sind, deshalb müssen sie sich in der Kirche immer vorfinden, weil sie wirklich das Wesen der Kirche erschöpfen, können niemals alle zusammen so verdunkelt sein, daß man ihre Anwesenheit in der wahren Kirche nicht mit Gewißheit wahrnehmen könnte. Bei den einzelnen Merkmalen für sich genommen kann das geschehen, und so sprechen die Theologen von der Ver-

---

[1]) *Pesch,* Prael. dogmaticae, Tom. I, p. 272, n. 400.

Digitized by Google

dunkelung der einen oder der anderen ‚*Nota*'. — Es kann weiter geschehen — aus dem in dem Einwande angegebenen Grunde — daß eine getrennte christliche Gemeinde eine oder auch mehrere Kennzeichen wirklich besitzt oder wenigstens nachahmt, niemals aber kann es geschehen, daß eine Sekte alle vier Merkmale besitzt, sonst würde sie eben das ganze Wesen der wahren Kirche haben; niemals kann es auch geschehen, daß alle vier Merkmale von der Sekte so nachgeahmt werden, daß sie sich von der wahren Kirche nicht unterscheiden läßt, denn dann wäre die Kirche nicht sichtbar. Da man nun den vier Merkmalen jedenfalls einen negativen Wert zukommen läßt, so bliebe nach dem eben Gesagten immer der Weg offen, aus ihnen *per exclusionem* die wahre Kirche zu finden.

Eine andere Frage ist freilich, ob die einzelnen Merkmale und welche von ihnen als positive Kennzeichen zu gelten haben. Die Ansichten der Theologen sind hier bekanntlich sehr geteilt, zwischen der Meinung, die allen Merkmalen einen positiven Wert beimißt und derjenigen, die nur die heroische mit Wundern bestätigte Heiligkeit als positives Merkmal annimmt[1]), gibt es eine ganze Reihe Zwischenstufen. Und wenn man die geschichtliche Entwickelung der Lehre von den Kennzeichen verfolgt, so nimmt man das Bestreben wahr, die Zahl der positiven Merkmale immer mehr einzuschränken. Der Grund der Verschiedenheit dieser Anschauungen und dieses Bestrebens scheint aber eben in den Schwierigkeiten zu liegen, von einer der genannten Eigenschaften mit Sicherheit zu konstatieren, daß sie sich in der wahren Kirche ausschließlich findet. Und das ist auch der Hauptgrund, warum einige den Beweis aus den vier Merkmalen überhaupt verwerfen wollen. Es liegt hier eine Analogie mit den Bemühungen einiger neueren Theologen vor, die die Wahrhaftigkeit und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift durch die

---

[1]) So nehmen zB. *Pichler*, (Cursus Theologiae polemicae) und *Dan. Murray* (De Ecclesia vol. III fasc. 2) auch die formale Apostolizität der Nachfolge nicht als positives Merkmal an.

Digitized by Google

Annahme der sogenannten relativen Wahrheit der Berichte u. ä. erklären wollen. Man möchte den vielen Schwierigkeiten, welche fast täglich immer in neuen Formen auftauchen, vorbeugen, man möchte ein Prinzip ihrer Lösung finden, durch welches man ein für allemal vor einem ‚schmählichen Rückzuge' gesichert wäre.

Doch es scheint, daß man in unserem Falle ein solches allgemeines Prinzip finden kann und so alle Schwierigkeiten vermeidet, ohne daß man die traditionelle Lehre von den vier Kennzeichen, gegen deren Aufgeben so viele Gründe sprechen, verläßt. Es ist nämlich unseres Erachtens gar nicht notwendig, daß man ein Merkmal als ausschließlich positiv aufstellt, ein anderes als ausschließlich negativ. Man kann ruhig zugeben, daß es kein einziges von den vier Merkmalen gibt, welches nicht verdunkelt werden könnte, und daß es ebenfalls kein einziges gibt, welches sich nicht in einer Sekte entweder wirklich oder wenigstens scheinbar finden könnte. Nur das muß man festhalten und nur das folgt notwendig aus dem Dogma der Sichtbarkeit der Kirche, daß die wahre Kirche immer eine Eigenschaft hat, wodurch sie sich von den getrennten Gemeinschaften unterscheidet und mit Gewißheit erkennbar ist. Ein Kennzeichen, welches heute in diesem Sinne positiv ist, kann später negativ werden und umgekehrt. Ein Kennzeichen, welches einer Sekte gegenüber nicht genügt, ist zum Beweise der wahren Kirche einer anderen Sekte gegenüber vollständig genügend. Die Kennzeichen behalten so immer ihre Beweiskraft, wenn auch nicht alle zu jeder Zeit gleich zum Ziele führen, und man verschließt sich nicht den Weg, die Wahrheit der Kirche zu beweisen für den Fall, daß die oben gleich anfangs verzeichnete Methode versagen sollte. Denn das kann man ja nicht leugnen: Die Möglichkeit ist immer da, daß auch die Apostolizität verdunkelt werde oder daß eine Sekte Scheingründe für ihre Apostolizität bringen könne, und sie kann so nachgeahmt werden, daß aus ihr allein wenigstens eine Zeit hindurch kein sicherer Beweis geführt werden könnte. Dann müßte man eben seine Zuflucht zu einer anderen Eigenschaft der Kirche nehmen.

Digitized by Google

Das eben Gesagte könnte den Anschein erwecken, als wir allen vier Eigenschaften einzeln genommen den Charakter eines positiven Merkmals absprächen. Das ist aber nicht der Fall. Es soll nur als Prinzip aufgestellt werden, daß es kein Merkmal geben kann, welches nicht verdunkelt werden könnte, oder sich in einer getrennten Religionsgesellschaft wenigstens dem Scheine nach finden könnte; wir möchten aber sonst ganz und gar die Behauptung jener Theologen unterschreiben, welche, trotzdem sie nicht alle Kennzeichen als positiv anerkennen, behaupten, daß sich heutzutage tatsächlich keine einzige von den genannten Eigenschaften in einer häretischen oder schismatischen Gemeinde finde. Von der Apostolizität ist es oben bewiesen worden, nicht bloß was die Rechtmäßigkeit der Nachfolge betrifft, sondern auch in Bezug auf die Form der Autorität selbst. — Der Mangel der Einheit bei den Protestanten ist ganz offenkundig und wird auch offen zugestanden[1]; die schismatischen Kirchen des Orientes zusammen genommen (und sie betrachten sich tatsächlich als Teile einer ganzen Kirche, als Schwesterkirchen) haben keine Einheit der Regierung, und auch einzeln genommen entbehren sie der Einheit, nachdem es feststeht, daß bei ihnen auch die offiziellen, symbolischen Bücher nicht mehr eine und dieselbe Lehre vorlegen[2]. — Es fehlt allen Sekten einzeln genommen die Katholizität, sie ist aber auch dem Protestantismus als Ganzes genommen abzusprechen, da man zum Begriff der Katholizität, ohne daß man die Einheit hineinspielen läßt, etwas mehr als bloß den Namen und die Opposition gegen die römische Kirche verlangen muß. — Was die Heiligkeit betrifft, so sind die Gründe,

[1] ‚Wenn man uns vorhält: Ihr seid zerspalten: so viel Köpfe, so viel Lehren, so erwidern wir: So ist's, aber wir wünschen nicht, daß es anders wäre: im Gegenteil — wir wünschen noch mehr Freiheit, noch mehr Individualität in Ausspruch und Lehren . . . Das ist die evangelische Antwort auf den Vorwurf der Zersplitterung und das ist die Sprache der Freiheit, die uns geschenkt ist worden' (*Harnack*, Das Wesen des Christentums 1902, S. 172).

[2] *Palmieri*, Theologia dogmatica orthodoxa, Tom. I, 1911, pag. 42b ss.

Digitized by Google

mit welchen die Theologen beweisen, daß die Schismatiker keine solche Heiligkeit, die ein sicheres Kennzeichen der Wahrheit wäre, besitzen, als stichhaltig anzusehen. Zu einer solchen Heiligkeit genügt nicht der eine oder der andere Fall, auch wenn er mit Wundern bestätigt würde, außer wenn es feststände, daß Gott das Wunder zur Bestätigung der Lehre gewirkt habe. Die wahre Kirche muß jedenfalls so viele Heilige aufweisen und diese müssen mit ihrer Lehre, ihrer Autorität, ihren Heilsmitteln in solcher Beziehung stehen, daß mit Klarheit das innere heiligende Prinzip der Gesellschaft, welcher sie angehören, hervorleuchtet. Außerdem müssen die Tatsachen der Heiligkeit und der Wunder mit Gewißheit festgestellt werden. Dies alles trifft bei dem Schisma nicht zu. Die Zahl der Heiligen, auf welche zum Beweise verwiesen wird, ist äußerst klein, viele von ihnen standen gar nicht in jenem Verhältnis zur Sekte, daß man ihre Heiligkeit dieser zuschreiben dürfte, und, was die Hauptsache ist, die Zeugnisse für die Tatsachen sind, soweit man nach den bisherigen Veröffentlichungen und Forschungen urteilen kann, nicht so überzeugend, daß sie eine genügende Gewißheit verschaffen könnten. Somit ist man zu dem Schlusse berechtigt: die vorgebliche Heiligkeit ist entweder gar nicht vorhanden oder sie ist so ‚verdunkelt', daß sie als Kennzeichen unbrauchbar ist. Mit der Sicherheit des juridischen Verfahrens, wie es in der katholischen Kirche bei den Kanonisationsprozessen angewendet wird, halten diese Berichte und Beweise keinen Vergleich aus[1]).

Die Behauptung vieler Theologen, die vier Kennzeichen fänden sich gegenwärtig ausschließlich in der römisch-katholischen Kirche, kann man somit unterschreiben, ohne daß man eines von den vier Merkmalen prinzipiell als positives Kennzeichen anerkennt.

3. Eine andere Frage ist es, ob es sich auch relativ leicht feststellen läßt, wo sich eine der vier Eigenschaften findet, resp. nicht findet. Somit kommen wir noch zu dem dritten oben erwähnten Einwand gegen unsere Kennzeichen.

[1]) *Ottiger,* Theologia fundamentalis, Tomus II, 1911, pag. 1053 ss.

Digitized by Google

Bevor man die Frage beantwortet, muß man wohl zuerst darüber im Klaren sein, was unter dieser relativen Leichtigkeit zu verstehen ist. Allgemein wird angenommen, die Kennzeichen müssen so erkennbar sein, daß auch gewöhnliche, wissenschaftlich nicht geschulte Leute aus dem Volke sie erkennen und durch sie die wahre Kirche finden können, freilich beim Aufwande jener Mühe und jenes Fleißes, den vernünftige Menschen in einer wichtigen Sache verwenden[1]). Es gilt hier also dasselbe, was von der Erkennbarkeit der Offenbarung im allgemeinen zu sagen ist, welche *in concreto* eben in der wahren Kirche niedergelegt ist. Die Gewißheit muß keine metaphysische sein, sondern es genügt eine moralische und der Weg zu dieser sicheren Überzeugung ist keineswegs ohne Mühe und Arbeit. Die wahre Kirche ist nach der schönen Parabel des Herrn eben ein thesaurus absconditus, ein Schatz, ein über alles großes Gut, das zwar vom Herrn nicht als ein unsichtbares Reich, wohl aber als ein Gut, das man nur mit Arbeit und unter Opfern gewinnen und besitzen kann, dargestellt wird[2]). Es ist eine freie Gewißheit, welche einen guten Willen voraussetzt und unvernünftige Zweifel nicht ausschließt. Für ein Auge, welches durch Vorurteile oder Leidenschaften getrübt ist, ist die Kirche unsichtbar, gerade wie sie diejenigen nicht finden, welche an ihre Erforschung mit unbewiesenen Voraussetzungen herantreten, die sie nicht aufgeben wollen. Und schließlich ist noch das zu bemerken, daß es keineswegs in der Natur der Kennzeichen liegt, alle Menschen müßten durch sie allein sich zur wahren Kirche bekehren. Wenn es auch nach dem früher Gesagten nicht angeht, die Beweiskraft der vier Merkmale auf den Fall einzuschränken, wo es sich um die Erkenntnis der wahren Kirche den christlichen Sekten gegenüber handelt, sondern wenn sie auch einen absoluten Wert haben, so möge man dabei doch zwei Sachen bedenken. Erstens, daß durch diesen Weg der vier Merkmale keineswegs ein außerordentlicher Weg aus-

---

[1]) Ibid., pag. 499.
[2]) *Fonck*, Die Parabeln des Herrn[3], 1909, S. 194 ff.

Digitized by Google

geschlossen wird, auf welchem Gott eine Seele zB. durch ein Wunder, innere Erleuchtung usw. zur Erkenntnis und Annahme der wahren Kirche führen kann. Zweitens, daß auf dem Wege, auf welchem jemand praktisch die Wahrheit der Kirche erkennt und sich zur Kirche bekehrt, die vielen und verschiedenartigen Gnaden und Anregungen Gottes nicht übersehen werden dürfen, durch welche Er ihn führt, leitet, erleuchtet und ihm auch den fehlenden Mangel an Gewißheit ersetzt, so daß ein jeder einen solchen Grad der Gewißheit erlange, welcher genügt, um ihn von der Wahrheit der Kirche zu überzeugen. Freilich ist auch die Belehrung und Autorität anderer nicht ausgeschlossen.

Doch es handelt sich hier nicht um die außerordentlichen Wege, auch nicht um die Art und Weise wie die Einzelnen zur sicheren Überzeugung von der Wahrheit der Kirche gelangen, sondern um die Frage, ob die vier Kennzeichen objektiv in sich relativ leicht erkennbar sind.

Die Schwierigkeit kann keine große sein, solange ein Merkmal bloß als negatives angewendet wird, wenigstens bei den meisten falschen Religionen und Sekten. Bei der großen Mehrzahl der Sekten wird es nicht schwer sein, zu konstatieren, daß sie die Merkmale tatsächlich nicht besitzen. Eine diesbezügliche Schwierigkeit könnte also bloß sein, festzustellen, ob sich ein Merkmal tatsächlich in der wahren Kirche findet, oder ob es ihr ausschließlich zukommt einer Sekte gegenüber, die es auch — wenigstens scheinbar — besitzt. Und das scheint wirklich nicht gerade leicht zu sein. Um zB. die Heiligkeit der wahren Kirche nachweisen und sie den Schismatikern absprechen zu können, müßte man spezielle historische und hagiographische Studien machen, was gewiß nicht jedermanns Sache ist.

Nun, dasselbe Hindernis ist offenbar auch bei dem anderen Wege, auf welchem man zur Erkennsnis der Kirche gelangt, vorhanden. Um die Verfassung der Kirche festzustellen, muß man Texte gebrauchen, deren Erklärung keineswegs immer ganz mühelos ist. Weil von den Gegnern die Authentizität geleugnet wird, muß man sie verteidigen, was wiederum ein eingehendes Studium der Textkritik voraussetzt. Und erst der Beweis der

Digitized by Google

Rechtmäßigkeit der Autorität kann unter Umständen ziemlich eingehendes Studium der Geschichte und des Kirchenrechtes verlangen.

Weiter ist hier aber dasselbe anzuwenden, was in dem vorhergehenden Punkte geantwortet wurde. — Gerade so wie jedes Merkmal verdunkelt werden kann, gerade wie jedes Merkmal zu einer Zeit bloß negativen Wert behalten kann, gerade so kann auch jedes Merkmal die relativ leichte Erkennbarkeit in einer Zeit oder einer Sekte gegenüber verlieren. Nur muß immer wenigstens ein positives Merkmal vorhanden sein, aus welchem die wahre Kirche leicht erkennbar ist. Das folgt aus dem Dogma der Sichtbarkeit der Kirche. Aber eben deshalb ist keines von den vier Merkmalen aufzugeben, da jedes seinerzeit der beste, ja vielleicht der einzige Weg zur Erkenntnis der Kirche sein kann. In diesem Sinne kann man mit Recht die Leichtigkeit der Erkenntnis für alle Merkmale behaupten.

Gegen die relativ leichte Erkennbarkeit der Kirche kann man schließlich nicht daraus einen Einwand erheben, daß es so viele gibt, welche in der Nähe, ja inmitten der wahren Kirche leben, und doch *bona fide* in ihrem Irrtume verharren. Abgesehen von der Frage, wann und in wieweit hier eine *bona fides* zuzugeben ist — die Kirchenväter waren wenigstens nicht zu leicht geneigt, sie bei den Irrenden und Getrennten vorauszusetzen[1]) — muß man betonen, daß die leichte Erkennbarkeit der Kirche nur so viel bedeutet: die Kirche kann von solchen, welche sie suchen, relativ leicht erkannt und gefunden werden. Solche, welchen nicht einmal der Gedanke kommt, sie seien in einer falschen Religion, kommen hier nicht in Betracht.

Daß tatsächlich viel mehr Menschen sich durch die Heiligkeit und andere Eigenschaften, welche direkt das übernatürliche, belebende Prinzip der Kirche offenbaren als durch den Beweis der Apostolizität von der Wahrheit der katholischen Kirche überzeugen lassen, scheint der Erfahrung zu entsprechen. Daß dann beim wissenschaftlichen

---

[1]) *Seitz,* Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus, 1903, S. 153 ff.

Digitized by Google

Beweise dieser Wahrheit aus den Kennzeichen gar manche Schwierigkeit auftaucht und zu lösen ist, welche der gewöhnliche Mensch nicht hat und nicht wahrnimmt, ist nicht zu verwundern. Dasselbe nimmt man auch bei dem wissenschaftlichen Beweise der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, der ersten Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes usw. wahr; trotzdem spricht man mit Recht von der *cognitio obvia* dieser Wahrheiten.

Wenn wir am Ende die Ausführungen der Untersuchung — welche keineswegs die ganze Frage der Kennzeichen erschöpfend behandeln will — überblicken, scheint uns folgender Schluß berechtigt zu sein. Die vorgebrachten Gegengründe gegen die vier Kennzeichen können ihre Beweiskraft nicht erschüttern, es sprechen für die Beibehaltung gewichtige Gründe; außer anderen schon der praktische Grund, daß man sich den Weg zum Beweise der wahren Kirche nicht verschließt, falls der andere oben aufgezeichnete in einer Zeit nicht zum Ziele führen sollte.

Digitized by Google

Der hl. Paulus vor dem Richterstuhle des Festus (AG 25,1–12)

Von **Urban Holzmeister** S. J.—Innsbruck

(Zweiter Artikel)

---

§ 4. Der Inhalt des von Festus gemachten Vorschlages (V. 9.)

19. Festus wandte sich darauf zum Angeklagten mit einem Vorschlag, dessen Inhalt nun genau zu bestimmen ist. Für diese Untersuchung sind in erster Linie die Worte des Statthalters maßgebend; V. 9. ὁ Φῆστος δὲ θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι ἀποκριθεὶς τῷ Παύλῳ εἶπεν· Θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ τούτων κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ;

Festus aber, der sich bei den Juden Dank erwerben wollte, erwiderte dem Paulus und sprach: willst du nach Jerusalem hinaufgehen und dort dich richten lassen vor mir?

Es ist ohne weiteres klar, daß in diesen Worten, die formell auf 24,27 zurückgehen, inhaltlich eine Beziehung zu V. 3a liegt, daß es sich also um eine Transferierung des Gerichtsortes handelte (ἐκεῖ). Mehr ist aus V. 3 nicht zu entnehmen. Hier ist zu untersuchen, ob der Vorschlag nicht tatsächlich mehr umfaßte. Es sind zwei Möglichkeiten vorhanden: entweder wollte Festus in Jerusalem ein römisches Gericht veranstalten in Gegenwart des Synedriums oder ein jüdisches in seiner Gegenwart halten lassen. Im ersten Falle wären die Ratsherren Ankläger geblieben, im zweiten wären sie zu Richtern geworden;

Digitized by Google

im erstern handelt es sich um eine bloße Ortsveränderung, im zweiten zugleich um eine Veränderung des Gerichtshofes. Im erstern hätte sich, nur in feierlicherer Form, die Szene wiederholt, welche 22,30—23,10 geschildert wird: die Synedristen hätten die römische Gerichtsbehörde informiert und deren Urteil vorbereitet, im zweiten hätten sie selbst abgeurteilt, Festus hätte nur die Aufgabe gehabt, die gesetzesmäßige Abhaltung der Sitzung zu überwachen und die Ausführung des gesprochenen Urteils zu besorgen.

20. Die meisten Exegeten entscheiden sich für die zweite Meinung (und zwar mit Recht, wie sofort gezeigt werden soll); sie meinen, der Statthalter habe dem Hohen Rate die Befugnis zu erteilen gedacht, über den hl. Paulus abzuurteilen. Dieser Meinung sind u. a.: *Beelen, Bisping, Patrizi, Felten, Fr. Pölzl*[1]), *Knabenbauer, Belser, Fouard, Mader, Renan*[2]), *A. Hausrath*[3]), *F. Blaß, Nösgen, O. Zöckler, H. J. Holtzmann, H. H. Wendt, Th. Lewin*[4]), *R. J. Knowling*[5]).

Die Meinung, Festus habe keine Übertragung der Gerichtsbarkeit vorgehabt, hat ihre Vertreter gefunden in *Th. Mommsen*[6]), *Bernh. Weiß* und *C. Clemen*[7]) sowie allem Anschein nach in Chorbischof *Polykarp*, dem Verfasser der philoxenianischen syrischen Übersetzung, oder dem Korrektor derselben, *Thomas von Charkel*[8]), während *le Camus*[9]) und *R. Knopf*[10]) die Frage unentschieden lassen.

---

[1]) Der Weltapostel Paulus S. 421.

[2]) S. Paul, Paris 1869, p. 542.

[3]) Neutest. Zeitgeschichte III 52.

[4]) The life and Epistles of S. Paul, London 1890 II p. 172.

[5]) The Expositor's Greek Testament II, London 1901.

[6]) Rechtsverhältnisse S. 94 Anm. 5.

[7]) Paulus II 283.

[8]) Diese Ausgabe hat (ed. *Whitte* I p. 170) im Verse 25,24 die Worte: ‚mett^e^ dânû 'amhon' mit ihnen einen Prozeß führen (κρίνεσθαι μετ' αὐτῶν), was voraussetzen würde, der Übersetzer habe sich die Juden als Ankläger und nicht als Richter vorgestellt. Anders Belser, Beiträge S. 140.

[9]) L'oeuvre des apotres III 544.

[10]) Die Schriften des N. T. v. *J. Weiß* I 2, S. 110: ‚Möglich, aber nicht wahrscheinlich ist sogar, daß der Prokurator geneigt ist,

Digitized by Google

Ganz vereinzelt steht die auf einem Textfehler beruhende Meinung des *hl. Chrysostomus*, Festus habe trügerisch (μετ' ἀπάτης) mit seinem Gefangenen geredet, als ob er selbst Richter sein wollte und hätte somit die beabsichtigte Überweisung ans Synedrium dem Angeklagten noch verbergen wollen[1]). Man sieht, der große Kirchenlehrer entnahm es aus den Umständen des Vorschlages, daß nur von einer Veränderung des Gerichtshofes die Rede sein konnte. Da er aber einen unrichtigen Text vor sich hatte, der klar das Gegenteil aussprach[2]), so ist er konsequent zur Ansicht gekommen, die Absicht des Festus sei eine andere gewesen, als seine Worte sie erscheinen ließen.

21. Sehen wir zunächst die Gründe an, welche gegen eine Auslieferung ans Synedrium zu sprechen scheinen. Es sind deren zwei: 1. Die Präposition ἐπί bezeichnet in dieser Verbindung (ἐπ' ἐμοῦ), daß Festus sich den Vorsitz reservieren wollte, also ein römisches Gericht zu halten beabsichtigte (vgl. 26,2). 2. Es wird geltend gemacht, daß eine Auslieferung eines römischen Bürgers an eine fremde Behörde nicht statthaft gewesen sei.

Mommsens Worte lauten[3]): ‚Mir ist die Meinung geäußert worden, daß in dieser Antwort die Abgabe des Prozesses an das jüdische Gericht das Synedrium über die religiösen Vergehungen des Paulus zu Gericht sitzen zu lassen‘.

---

das Synedrium über die religiösen Vergehungen des Paulus zu Gericht sitzen zu lassen‘.

[1]) Ἕως μὲν οὖν οὐδέπω πεῖραν ἦν λαβὼν τῶν Ἰουδαίων καὶ τῆς τιμῆς τῆς παρ' αὐτῶν, ὀρθῶς ἀπεκρίνατο· ἐπειδὴ δὲ ἐγένετο ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις καὶ οὗτος [= αὐτὸς?] χαρίζεται αὐτοῖς· οὐχ ἁπλῶς δὲ χαρίζεται, ἀλλὰ μετὰ ἀπάτης τοῦτο ποιεῖ· καὶ ὅπως, ἄκουε· ἐπάγει γάρ· Θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ τούτων κρίνεσθαι ὑπ' ἐμοῦ (dafür lesen Montfoucon u. Migne ὑπὲρ ἐμοῦ); Ὡσεὶ ἔλεγεν· Οὐχὶ αὐτοῖς δίδωμί σε, ἀλλ' αὐτὸς κριτὴς ἔσομαι. Τοῦτο δὲ λέγει, καὶ αὐτὸν ποιεῖ κύριον, ἵνα τῇ τιμῇ αὐτὸν χαλάσῃ, ἐπειδὴ εἰ ἦν ἀπόφασις, καὶ πάνυ ἀναίσχυντον ἐδόκει μηδὲν ἐνταῦθα ἐλεγχθέντα ἐκεῖ θέλειν ἀπάγειν. In h. l. MSG 60,354 s.

[2]) Der dem hl. Kirchenlehrer sowie dem Theophylakt (MSG. 125,816) vorliegende Text hatte statt ἐπί die Präposition ὑπό. *v. Soden* hat diese Lesart, für welche er keinen erklärbaren Anlaß kennt, als ‚der Rezension I eigentümlich‘ nachgewiesen und die Belege zusammengestellt (Die Schriften d. N. T. I n. 433, 6 S. 1777). Daß der hl. Kirchenlehrer auch sonst Lesarten des Jerusalemertextes neben der bevorzugten K-Gruppe aufnahm, hat v. Soden S. 1461 u. 1955 bewiesen.

[3]) S. 94 Anm. 5.

Digitized by Google

richt liege; dies ist indes insofern ausgeschlossen, als Festus auch bei diesem Gericht den Vorsitz behält (ἐπ' ἐμοῦ), auch der Statthalter die Kapitalsache eines römischen Bürgers als solche an das jüdische Gericht abzugeben schwerlich befugt wär'. Den ersten Grund macht sich auch *Bernhard Weiß* zu eigen: ,Das επ εμου (23,30) bei κριϑηναι zeigt, daß es sich nicht um eine Verrückung des Forums handelt, der Prozeß sollte vor ihm, nur in Jerusalem geführt werden'[1]).

Indes ist ohne Zweifel die andere Erklärung zu bevorzugen und somit der Plan einer Veränderung des Forums anzunehmen. Dies ergibt sich zunächst aus der Auffassung der Kläger, sodann aus der des Angeklagten; namentlich aber folgt dies aus den eigenen Worten des Richters.

22. 1. Die Auffassung der Juden. Eine bloße Verlegung des Gerichtsortes hätte keine besondere Gnade für die Juden gebildet[2]). Ob der Feind des Synedriums in Anwesenheit des ganzen Rates oder nur des Ausschusses gerichtet wurde, hätte doch wenig zu bedeuten gehabt, so lange die Synedristen nicht selbst das Urteil sprechen konnten; so lange sie in der bescheidenen Rolle des Klägers bleiben mußten, hätten sie von der Zuziehung der noch fehlenden Ratsherrn nicht viel Nutzen gehabt. — Wie konnte es ferner den Juden angenehm sein, daß der heidnische Römer die heilige Stadt eigens zu dem Zweck betrete, um über einen Juden in einer religiösen Sache zu Gericht zu sitzen! Festus hätte doch ahnen müssen, daß mit einer so gegenstandslosen Bitte ein anderer Hintergedanke verbunden sei, er hätte Verdacht schöpfen müssen, daß es sich nur um einen beabsichtigten Mord handle.

Es lautete also die so inständig gestellte Bitte der Synedristen auf Auslieferung des Angeklagten an ihren Gerichtshof. Die Auffassung der Juden war auch die des Angeklagten.

2. Daß auch der hl. Paulus den Antrag seines Richters in diesem Sinne verstand, das zeigen die Worte, mit denen er ihn ablehnte. Es sei hier zunächst abgesehen vom Ausdruck ,ich stehe vor dem Kaisergericht, dort muß ich ge-

---

[1]) Das Neue Test. III z. St. — TU IX 3 u. 4, S. 282.

[2]) Vgl. *Belser* u. *Wendt* z. St.


Digitized by Google

urteilt werden' der erst unten (n. 34 a) in diesem Sinne erklärt wird. Es genügt das Wort ,niemand kann mich ihnen (den Juden) übergeben' (διδόναι), um zu finden, was für eine Anschauung Paulus hatte vom Plane seines Richters. Er wollte gewiß nicht von einer direkten Auslieferung zum Tode reden — eine solche Beleidigung konnte er seinem Richter doch nicht ins Gesicht schleudern — er verstand also das διδόναι von einer Übergabe ans jüdische Gericht.

Doch hat nicht vielleicht Paulus den Vorschlag falsch verstanden? An und für sich sind allerdings die Worte des Angeklagten kein untrüglicher Beweis für den Plan seines Richters. Aber der Statthalter wird sich in einer so heiklen Sache wahrlich klar genug ausgedrückt haben. Ist ferner etwa beim Völkerapostel, dessen Briefe genug Sinn fürs Rechtswesen zeigen, ein so grobes Mißverständnis leichter Hand anzunehmen?

23. 3. Doch es kommt schließlich nicht darauf an, wie die Kläger und der Gefangene das Wort auffaßten, sondern darauf, was Festus selbst mit seinen Worten beabsichtigte. Ein doppelter Grund offenbart uns ganz klar seine Absicht, eine Veränderung des Forums eintreten zu lassen.

a) Der bisherige Richter fordert ausdrücklich die Zustimmung seines Angeklagten zur fraglichen Veränderung; sie war also derart, daß Festus nicht befugt war, sie auf eigene Faust vorzunehmen. Zu einer bloßen Ortsveränderung hätte es aber wahrhaftig dieser Formalität nicht bedurft[1]; eine solche Maßregel hätte der Statthalter frei verfügen und auch gegen den Willen des Angeklagten vornehmen können, besonders, da es sich hier zugleich um eine Untersuchung am Tatorte handelte, also ein Verhör der beiderseitigen Zeugen vorgeschützt werden konnte.

b) Schon oben (n. 16) wurde auf die Unmöglichkeit hingewiesen, in welcher sich der kaiserliche Beamte nun einmal befand, die religiöse Anklage einfach abzuweisen oder selbst zu entscheiden; es wurde schon angedeutet,

[1]) *J. Mader*, Die 4 Ev. u. AG S. 718.

Digitized by Google

daß es als der einfachste Ausweg die Überweisung derselben ans religiöse Gericht ihm erscheinen konnte. Die Frage gehörte ja nach der Überzeugung des Prokurators zur Kompetenz des Synedriums[1]). Nun hört Festus das Wort der Verteidigungsrede: ‚Ich habe . . . nichts gegen das Gesetz der Juden . . . getan' (V. 8). Begierig ergreift der Vorsitzende dies Wort. ‚Wie — so können wir seine Worte umschreiben — du machst auf volle Unschuld Anspruch, du willst auch deinem väterlichen Gesetze gegenüber für unbescholten gelten? Gut, wir wollen sehen. Ich veranstalte ein rein religiöses Gericht; wir gehen nach Jerusalem, dort findest du die Gelegenheit, deiner Behörde gegenüber, vor den berufenen Erklärern deines Gesetzes in meinem Beisein deine Unschuld zu verteidigen'.

24. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, was von den Gründen für die gegenteilige Ansicht (n. 21) zu halten ist. a) ‚Der Prokurator durfte keinen römischen Bürger einem fremden Gerichte ausliefern'. Gewiß, gegen dessen Willen war dies in einer Kapitalsache nicht gestattet[2]). Aber warum konnte ihm ein römischer Magistrat nicht nahelegen, sich freiwillig einer fremden Behörde zu stellen, wenn er gegen ein fremdes Gesetz sich vergangen haben sollte, wenn er nur nach dem fremden Rechte schuldig sein konnte?[3]) b) Die Präposition ἐπί mit dem Genitiv einer Person bezeichnet jede offizielle Anwesenheit bei einem Gerichte; keineswegs wird sie ausschließlich vom vorsitzenden Richter gebraucht, denn sie kann auch den anwesenden Zeugen bezeichnen. Vgl. ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων 1 Tim 5,19; ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων Mt 18,16; 2 Kor 13,1. Vgl. AG 24,20, wo das Synedrium nicht als Richter gedacht ist, sowie Didache 11,11. Viel besser hätte sich die Präposition ὑπό geeignet, um den Prokurator als Vorsitzenden zu bezeichnen; tatsächlich haben auch mehrere Minuskelhandschriften diese Lesart (n. 20). Somit hindert uns nichts anzunehmen, Festus wollte mit dem tröstenden ἐπ' ἐμοῦ den hl. Paulus versichern, er werde als Zeuge oder Wächter oder Vollstrecker des freisprechenden Urteils der Gerichtssitzung beiwohnen, eventuell auch, um eine Appellation entgegen zu nehmen, wenn der Hohe Rat gegen den Angeklagten entscheiden würde (n. 27,3).

---

[1]) *F. Pölzl,* Der Weltapostel Paulus S. 421.

[2]) *Hugo Grotius* in h. l.: ‚Invitus non poterat cogi illos cognoscere iudices'.

[3]) Vgl. *Mader* z. St.

Digitized by Google

Es ist also nicht nötig, ja nach dem obigen wohl ausgeschlossen, ἐπ' ἐμού dahin zu verstehen, daß Festus sich den Vorsitz zu wahren und somit ein römisches Gericht abzuhalten beabsichtigte.

Soviel über den Inhalt des von Festus gemachten Vorschlages. Was sich zu seiner subjektiven Würdigung sagen läßt, ist bereits oben n. 17 zusammengestellt worden. Die objektive Bewertung, die ihn als eine mehrfache Rechtsverletzung erscheinen läßt, kann erst gegeben werden, wenn die Antwort des Apostels (V. 10 f) erklärt ist und muß somit auf später (n. 36) verschoben werden.

25. Ganz anders möchte *E. Schwartz* den Vorschlag des Festus aufgefaßt wissen. Der Prokurator habe nur die Worte gesprochen θέλεις περὶ τούτων κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ und ihn somit als römischen Bürger gefragt, ‚ob er ihn als Richter annehme, eine Frage, die schon darum berechtigt war, weil Paulus nicht in seiner Provinz ansässig war'. An der traditionellen Auffassung hat der Kritiker auszustellen, daß es zwar ‚allenfalls' möglich, aber doch ‚höchst unwahrscheinlich' sei, daß der Statthalter ‚einem römischen Bürger anbot, sich einem Gericht minderen Ranges zu unterwerfen' und ‚sich als Jude von einem jüdischen Gericht aburteilen zu lassen: [aber] dann muß ἐπ' ἐμοῦ aus der Frage hinaus' (S. 295 u. f. Anm). — Diese Ansicht ist schon widerlegt durch die oben gegebene Erklärung des ἐπ' ἐμοῦ, für dessen Tilgung der Kontext nicht die geringste Handhabe bietet. Der beigefügte Grund: ‚Auch für die Juden, die ein Todesurteil durchsetzen wollten, war nichts mit der Überweisung gewonnen; es mußte ja auf alle Fälle durch den Prokurator bestätigt werden', ist, wie sofort (n. 27 f) gezeigt wird, hinfällig. Was den von Schw. angegebenen Sinn der Frage des Festus betrifft, so fehlt ihm jede Berechtigung, wenn der Prozeß des Gefangenen bereits zwei Jahre vor dem Statthaltergericht schwebte, wie die richtige Auffassung der διετία fordert.

E. Schwartz hätte die Aufgabe gehabt nachzuweisen, daß eine solche Vorfrage üblich war. Da aber die Behörde des Tatorts in gewissen Fällen — besonders bei öffentlichen Unruhen n. 43 — berechtigt war, den Prozeß nicht nur in die Hand zu nehmen, sondern auch einschließlich der Vollstreckung des Strafurteils zu Ende zu führen, so wird es unserem Gegner nicht gelingen, seine Behauptung zu erweisen. Merkwürdig ist endlich[1]) die Berufung auf *Mommsen*, ‚daß Paulus nicht von einem Spruch des Statthalters an den Kaiser appellierte, sondern dessen Gericht von vornherein ablehnte'. Hier wurde *Mommsen* mißverstanden; die von mir unterstrichenen

[1]) S. 295 f Anm. 2.

Digitized by Google

Worte sind bei ihm an der zitierten Stelle[1]) nicht zu lesen; sie lagen ihm ganz fern, da nach dem Juristen der hl. Paulus nur den Richterspruch von vornherein ablehnte, nachdem er den Gerichtshof des Festus wie den seines Vorgängers bisher anerkannt hatte[2]).

§ 5. Warum geht der hl. Paulus nicht auf diesen Vorschlag ein?

26. V. 10 f enthält eine entschiedene Ablehnung des Vorschlags, den der Prokurator gemacht hatte, an die sich die Appellation als Ausdruck dieser Weigerung schließt. Es erheben sich hier zwei Fragen: 1. Warum lehnt der hl. Paulus das Anerbieten ab? 2. Warum weist er den Vorschlag nicht einfachhin zurück, warum bedient er sich sofort des letzten Mittels, der Appellation?

Es empfiehlt sich aus methodischen Gründen, die beiden Fragen scharf geschieden zu behandeln und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, unter einem. Es waren nämlich andere Erwägungen, welche den Gefangenen vor einer Reise nach Jerusalem zurückschreckten und andere, die ihn in der Wahl des Mittels, um jene Überführung zu verhüten, leiteten. Vgl. n. 31.

Auf die erste Frage findet man in den Kommentaren Antworten, die gewiß richtig sind, die aber doch die Sache nicht adäquat betrachten. Sehen wir uns mit den Augen des hl. Paulus seine Lage an, in die ihn Festus mit seinem wohlgemeinten Projekt versetzt hätte.

Objektiv gab es für ihn angesichts der Nachstellungen der Juden im Falle der Annahme und Überführung nach Jerusalem drei Möglichkeiten: Entweder wäre er 1. auf dem Wege ermordet worden oder er wäre, nachdem er glücklich in die Stadt gekommen und vors Synedrium getreten war, 2. freigesprochen oder endlich 3. zum Tode verurteilt worden. Jede andere Möglichkeit ist evident ausgeschlossen.

Wie mußte sich nun der Angeklagte zu diesen drei Möglichkeiten stellen, mit welcher mußte er rechnen, welche konnte ihm sodann annehmbar erscheinen, welche mußte er um jeden Preis zu verhüten suchen?

---

[1]) Rechtsverhältnisse S. 95.

[2]) Vgl. n. 40 und die daselbst angeführte Stelle *Schürers*.

Digitized by Google

27. 1. Der erste Fall (Meuchelmord während der Überführung nach Jerusalem) mußte, wenn wir die Sache nach natürlichen Gesichtspunkten betrachten, ernstlich in Frage kommen. Vor zwei Jahren konnte der Apostel ganz heimlich ohne Wissen der Juden im Schutze des nächtlichen Dunkels und unter einer starken Bedeckung nach Cäsarea überführt werden. Jetzt konnte ein solcher heimlicher Transport kaum mehr erfolgen, da nach V. 3 die Aufmerksamkeit der Gegner gerade auf die Überführung gelenkt war. Wohl konnten die römischen Soldaten, falls sie die Gefahr erkannten und wie ihr Befehlshaber guten Willens waren, den Gefangenen schützen; doch wer möchte es in Abrede stellen, daß die Erfüllung dieser Bedingungen durch die Ränke einer fanatischen Rotte ernstlich in Frage gebracht war?

2. Doch nehmen wir an, die Überführung wäre glücklich von statten gegangen und Paulus wäre vor den jüdischen Gerichtshof getreten. Welche Aussichten boten sich ihm nun vor dem Synedrium inbezug auf den Urteilsspruch? Konnte er denn überhaupt an die Möglichkeit einer günstigen Entscheidung bei seinen Todfeinden denken? Nehmen wir einmal diesen günstigen Fall trotz seiner Unwahrscheinlichkeit an. Meines Erachtens wäre dies, natürlich betrachtet, das Schlimmste für ihn gewesen. Denn im Augenblicke des Freispruches wäre der Apostel aus dem Schutze der römischen Soldaten, die sich bisher seiner so energisch angenommen (21,35; 23,31 s), entlassen gewesen. Er sah sich mitten unter seine wütenden Feinde versetzt und dies zu einer Zeit, da das Sikarierunwesen den Höhepunkt erreicht hatte; er wäre vogelfrei diesen ausgeliefert gewesen. Einer solchen Gefahr sich freiwillig auszusetzen, käme im allgemeinen einem Selbstmord gleich. Hätte er noch Aussicht gehabt auf polizeiliche Deckung, und wenn ja, wäre diese genügend gewesen?

3. Unter solchen Umständen wäre es anscheinend, so paradox das Wort auch klingen mag, das Bessere gewesen, wenn das Synedrium, wie zu erwarten stand (V. 15. 24), mit Berufung aufs Gesetz (zB. Deut 18,20) über ihn wie über seinen göttlichen Meister das ‚schuldig' gesprochen

Digitized by Google

hätte. Es wäre ihm ja anscheinend frei gestanden, vom Urteile des Hohen Rates an das des Statthalters und von diesem, wenn Festus, wie anzunehmen, das Urteil bestätigt hätte, an den Kaiser zu appellieren.

a) Angenommen, dieser Weg wäre ihm noch offen gestanden. Welch langwierige Verzögerungen hätte ihm das gebracht! Also wäre er nach all den Mühen der Reise, den aufregenden Gerichtsszenen, der demütigenden Gerichtsverhandlung so weit gewesen, wie er jetzt war: er hätte appellieren können. Also wozu soviel unnützer Aufwand an Zeit und Mühe?

b) Ferner mußte er sich ernstlich fragen: wird Festus dann noch imstande sein, mich vor den wütenden Volksmassen zu retten? Wird seine Garnison, deren Gesamtstärke nur 3000—4000 Mann betrug[1]), ausreichen? Wird er nicht wanken und das tun, was sein Vorgänger Pilatus getan hat, nur um die öffentliche Ruhe aufrecht zu halten?[2]) Und dazu wäre Festus befugt gewesen, seine Appellation abzuweisen, weil eine öffentliche Gefahr im Anzuge war[3]).

c) Doch es fragt sich eben, ob dem hl. Paulus der Ausweg einer Appellation noch offen gestanden wäre. Nachdem sowohl der bisherige Richter als der Angeklagte das jüdische Gericht anerkannt und angenommen hatten, war dieses voll und ganz kompetent geworden. Festus hätte seine ganze Gerichtsbarkeit in diesem Falle dem Synedrium übertragen. Nun kennt aber das jüdische Gesetz keine Appellation an eine auswärtige Instanz, am wenigsten an den Kaiser. Die Synedristen hätten nicht versäumt, sich dem Statthalter gegenüber als die einzige Instanz auszuspielen. Was hätte Festus machen können, selbst wenn er früher sich berechtigt gehalten hätte, eine Appellation entgegen zu nehmen? Es wäre wohl zu spät gewesen, um den Irrtum gut zu machen.

H. H. Wendt will aus dem ἐπ' ἐμοῦ schließen, daß sich Festus ,im Prinzip sein Recht wahrte, selbst die entscheidende richterliche

---

[1]) *Schürer* I[3] 461 f.

[2]) *Pölzl,* Paulus 421.

[3]) *Th. Mommsen,* Strafrecht S. 470 u. Anm. 5. Vgl. n. 43.

Digitized by Google

Instanz zu sein ...‘ Allein er muß zugeben, daß damit in der Tat wenig gewonnen war. ‚Aber praktisch wäre Paulus damit doch einfach dem Synedrium, d. h. seinen Anklägern, preisgegeben worden. Dasselbe würde ihn unter Berufung auf das jüdische Gesetz als des Todes schuldig befunden haben und dem Prokurator wäre nur übrig geblieben, dieses Todesurteil zu bestätigen und vollstrecken zu lassen‘ (S. 383).

28. Somit erscheint die Lage des Apostels, im Falle daß der Vorschlag des Festus zur Ausführung kam, natürlich betrachtet, einfachhin verzweifelt. Und doch — nichts von diesen gefürchteten Mordplänen konnte in Erfüllung gehen; der Gefangene wußte, daß für jetzt sein Leben vollständig gesichert sei. Christus hatte in den sturmbewegten Pfingsttagen des Jahres 58 sein Wort gegeben, Paulus werde in Rom für ihn als seinen Messias Zeugnis ablegen (23,11). So war sich also der Apostel voll Sicherheit bewußt, daß er jetzt noch nicht sterben werde, daß somit keines Meuchelmörders Dolch ihn erreichen könne. Aber trotzdem durfte er sich nicht ohne zwingenden Grund dieser offenkundigen Gefahr aussetzen. Er hätte ja dadurch Gott gezwungen, ihm auf außerordentliche, wunderbare Weise beizustehen zur Ausführung des gegebenen Versprechens, mit andern Worten, Paulus hätte sich der Sünde einer Versuchung Gottes schuldig gemacht.

Die Sünde der Versuchung Gottes wird dann begangen, wenn ein Geschöpf Gott, den allfreien Schöpfer und Herrn, zu einer Handlung veranlassen will, welche außerhalb der von ihm selbst gegebenen Ordnung liegt. Vgl. Mt 4,7; Lk 4,12: S. Thomas Summa Th. 2, 2 q. 97 a. 1. ‚Videtur in hoc Dei tentatio consistere, quando praetermittit homo facere, quod potest, ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum‘. Dies scheint im vorliegenden Falle vorhanden gewesen zu sein. Christus hatte sich durch sein Wort (23,11) verpflichtet, den gefangenen Apostel nach Rom zu führen. Das konnte sowohl durch den gewöhnlichen Gang der Dinge als durch einen wunderbaren Eingriff des Weltenlenkers erfolgen. Wenn ohne zwingenden Grund die erste Möglichkeit ausgeschaltet wurde, was ja durch das Aufsuchen einer Todesgefahr geschehen wäre, so wäre alles vorhanden, was zur genannten Sünde gehört: die Notwendigkeit eines Wunders — herbeigeführt durch ein Geschöpf — ohne hinreichenden Grund. Wie der gefangene Apostel sofort nach jener tröstenden Christophanie, als er durch seinen Neffen die Kunde von den Mordanschlägen

Digitized by Google

erhielt, alle Mittel menschlicher Klugheit anwandte (23,17 f), so war er auch diesmal dazu gehalten.

Schon der hl. Johannes Chrysostomus hat diesen Gedanken ausgesprochen. Ἀλλ' εἶπον ἄν τις ἐνταῦθα· Καὶ τίνος ἕνεκεν ἀκούσας, ὅτι ἐν Ῥώμῃ σε δεῖ μαρτυρῆσαι τὰ περὶ ἐμοῦ, ὡς ἀπιστῶν ταῦτα ἐποίει; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ καὶ σφόδρα πιστεύων. Μᾶλλον οὖν πειράζοντος ἦν τὸ θαῤῥεῖν ἐκείνῃ τῇ ἀποφάσει καὶ εἰς μυρίους ἑαυτὸν ἐμβάλλειν κινδύνους καὶ λέγειν· Ἴδωμεν, εἰ δύναται ὁ θεὸς καὶ οὕτως ἐξελέσθαι με[1]). Ἀλλ' οὐ ποιεῖ τοῦτο Παῦλος, ἀλλὰ τὰ καθ' ἑαυτὸν πάντα εἰςφέρει τὸ πᾶν ἐπιτρέπων τῷ θεῷ. In Actus hom. 51, n. 1. MSG. 60,353. Vgl. *Salmeron* z. St.

29. Doch vielleicht waren genügende Gründe vorhanden, sich dieser Gefahr auszusetzen, vielleicht empfahlen andere Rücksichten die Annahme der Idee des Festus. Keineswegs, denn zunächst hätte, wie gesagt, Paulus vors Synedrium treten müssen. Das wollte, das durfte er nicht zulassen.

a) Niemand will sich einem Gerichte stellen, dessen Kompetenz er nicht anerkennt. Nun hatte aber der Hohe Rat, der über Paulus in einer religiösen Frage zu Gericht sitzen wollte, seit dem Tode Christi keine Kompetenz mehr. Das wußte der Verfasser des Galaterbriefes wohl; er war sich seiner evangelischen Freiheit bewußt. Er mußte sich also mit allen Mitteln sträuben, vor einen solchen Gerichtshof zu treten.

b) Ferner will niemand mit einem Gerichte etwas zu tun haben, in dem Kläger und Richter identisch sind, wie es hier der Fall gewesen wäre.

c) Endlich sah der hl. Apostel voraus, daß es leicht zu heftigen Auftritten kommen konnte, wie bei der früheren Verhandlung (23,2—5). Damit wären ernste Verwickelungen und neue Anklagepunkte (24,21) gegeben gewesen.

Diesen Erwägungen gegenüber mußte der einzige Grund, der vielleicht eine Annahme des vorgeschlagenen

---

[1]) Johannes Chrys. redet hier allerdings von der sogenannten *tentatio formalis,* in der jemand prüfen will, ob Gott etwas tun kann oder tun will; eine solche brauchte nicht gleich angenommen zu werden, da auch die einfache *tentatio Dei virtualis* schwer sündhaft ist. *Lehmkuhl,* Theol. moralis I[11] n. 517—520 und *Noldin,* Summa II[8] n. 172.

Digitized by Google

Projektes empfehlen konnte, nämlich eine Gelegenheit zu finden, nochmals dem Synedrium Christus verkünden zu können, ganz in den Hintergrund treten. Paulus hatte sich überdies schon durch Gottes Offenbarung (Rm 9—11, 2 Kor 3,14—16) das Urteil von der Verstockung des Volkes Israels und seiner Führer bereits gebildet. Aus diesem Grunde hatte er auch in der AG 22,30—23,10 geschilderten Gelegenheit es unterlassen, Christus dem Synedrium zu verkündigen.

30. Nicht selten sieht sich jemand auf einen Scheideweg gestellt, er gewahrt sich in eine kritische Situation versetzt, in der sich ihm in der geheimnisvoll verhüllten Zukunft nichts Bestimmtes, sondern nur verschiedene Möglichkeiten zeigen. Da heißt es nun zunächst zusehen, welche von diesen wahrscheinlich eintreffen kann, sodann die in den einzelnen Eventualitäten enthaltene Gefahr abwägen und entscheiden, was in sich absolut zu meiden ist und was etwa noch zugelassen werden könnte. Oft ist aber eine einzige dieser verschiedenen Eventualitäten für ihn ausschlaggebend: das eine muß absolut gemieden werden, wenn auch andere noch so günstige Aussichten mit gleicher, ja größerer Wahrscheinlichkeit geopfert werden müssen. — Der hl. Paulus sah nicht nur eine der vorhandenen Möglichkeiten, sondern alle drei für ganz bedrohlich: natürlich betrachtet lautete die Wahl nur zwischen Meuchelmord und Justizmord. Zog er aber den ihm garantierten göttlichen Schutz in Erwägung, so beging er, wenigstens wenn er alle drei Fälle zusammen erwog und überblickte, eine Versuchung Gottes. Er wollte und durfte sich keiner Gefahr aussetzen, er hoffte nichts von einem Freispruch als eine Erschwerung oder Verzögerung der Romreise und sollte noch dazu vors Synedrium treten. Was blieb ihm da anderes übrig, als den Vorschlag seines Richters mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln abzuweisen? Es handelte sich wirklich, wie der Interpolator der von *Soden* I S. 1749 erwähnten Handschriften an der Stelle 28,19 den Apostel sagen läßt, um die Befreiung seines Lebens vom Tode[1]).

[1]) Ἵνα λυτρώσωμαι τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου. Vgl. S. Augustin ep. 185 n. 28 ed. Goldbacher CSEL 57,26 f.

Digitized by Google

O. Zöckler meint[1]), Paulus habe im Vorschlage des Festus ‚lediglich eine ihm gestellte Falle erblickt'. Objektiv war es tatsächlich so, nicht aber in der Meinung des redlichen Festus. Dieser sah in seinem Projekte nichts anderes als die Gewährung einer Formalität; im Bewußtsein seiner Redlichkeit und der Kraft seiner Truppen lag ihm jeder Gedanke an die unabsehbaren Folgen fern.

Ich habe in den bisherigen Ausführungen darauf verzichtet, den anscheinend naheliegenden Grund anzuführen: Der Angeklagte geht auf den Vorschlag nicht ein, weil er eine formelle Ungerechtigkeit enthält. — Mir erscheint diese Antwort nicht adäquat zu sein. Nach dem alten Grundsatz *‚nemo iure suo uti tenetur'* konnte der Apostel ganz wohl auf sein gutes Recht verzichten und den Vorschlag seines Richters trotz der darin liegenden Verstöße gegen das Recht (n. 36) annehmen, falls er ihm andrerseits günstige Aussichten bot. Niemand will einem Geiste wie Paulus einen so kleinlichen Standpunkt zumuten, daß er einen gutgemeinten Vorschlag ablehnt wegen einer bloßen Rechtsfrage; hatte er ja doch dreimal die römische Geißelung widerrechtlich über sich ergehen lassen (2 Kor 11,25). Wer sich in die Lage des Apostels hineindenken will, muß sich zunächst Rechenschaft geben über den Zweck, den er erreichen, das Übel, dem er entgehen wollte; daran reiht sich an zweiter Stelle die Frage nach dem geeigneten Mittel, um ein absolut zu vermeidendes Unheil abzuwenden und erst dann kommt die Frage an die Reihe, ob er vielleicht sein gutes Recht sich wahren sollte. Dies führt uns zur Prüfung des vom Angeklagten verwendeten Mittels der Appellation.

§ 6. Warum bedient sich der hl. Paulus der Appellation?

31. Wer zum erstenmale aufmerksam den vorliegenden Bericht prüft, muß sich fragen: warum lehnt denn der hohe Gefangene nicht einfachhin die vorgeschlagene Gerichtsverlegung mit einem entschiedenen Veto ab, warum erklärt er nicht einfach seinem Richter, daß er von seinem Rechte als römischer Bürger Gebrauch machen und beim römischen Statthaltergericht bleiben wolle, warum legt er nicht sein Geschick vertrauensvoll in die Hände des gerechten Festus? Besonders auffallend ist, daß er so schnell zur Appellation schreitet. Warum wartete er nicht den Urteilsspruch des subalternen Richters ab? Die Appellation war jetzt einerseits noch nicht notwendig,

---

[1]) Kurzgef. Kommentar z. N. T. I 2 S. 304.

Digitized by Google

andrerseits bot sie ihm jedenfalls bedeutende Schwierigkeiten. Er mußte ahnen, daß sich durch die Verlegung des Gerichtes aus der Provinz in die Reichshauptstadt zunächst seine Befreiung noch mehr in die Länge ziehen mußte. Ferner konnte er sich nicht verhehlen, daß der Ausgang ein recht zweifelhafter sein mußte[1]). Sein Gefängnis war ja nicht so strenge verschlossen (24,23), daß nicht die Kunde von der bereits damals erwachten Grausamkeit des Tyrannen Nero zu ihm kommen konnte: Wußte er sodann nicht, daß der Tyrann schon unter dem Einfluß der Jüdin Poppäa stand? Warum zog er es da nicht vor, bei dem ihm günstigen Festus zu bleiben, warum setzte er alles auf eine Karte, indem er zum zweischneidigen Schwerte der Appellation griff, warum riß er alle Brücken hinter sich ab?

Der Hauptgrund scheint in folgendem zu liegen. Paulus mußte fürchten, daß ihn im Weigerungsfalle der Statthalter auch gegen seinen Willen vors Synedrium gestellt hätte[2]). Der Apostel war berechtigt, die Veränderung des Gerichtes abzulehnen, wie ja auch Festus selbst eingestand. Allein dieser war befugt, auch ohne Einwilligung des Angeklagten eine bloße Veränderung des Gerichtsortes vorzunehmen. Der Statthalter hätte den zudringlichen Bittstellern erklären können, er werde mit seinem Gefangenen nach Jerusalem kommen, also an den Tatort, wo die Untersuchung viel leichter sei; er könne allerdings nach römischem Gesetze eine Gerichtsveränderung nicht vornehmen. Ein solches teilweises Entgegenkommen hätte die Juden im Vertrauen gestärkt, in Jerusalem alles erhalten zu können; die in den Mordplan Eingeweihten hätten ohnehin nicht mehr als dies zur Durchführung ihrer ruchlosen Absichten bedurft. So wäre also der Apostel wiederum der höchsten Gefahr ausgesetzt gewesen. Er hätte fürchten müssen, daß schließlich doch ein jüdischer Gerichtshof über ihn zusammengetreten wäre, weil es gelingen konnte, die Anklage als eine rein religiöse darzustellen oder den

---

[1]) Vgl. *Athanasius,* De fuga c. 17 MSG 25,665.

[2]) *Belser* S. 303.

Digitized by Google

Fall als Tempelschändung vors jüdische Gericht zu ziehen (n. 18). Hätte endlich nicht Festus zu einer offenen Rechtsverletzung gedrängt werden können, zur vollen Auslieferung und Vollstreckung des Urteils mit Umgehung der Appellation?

Richtig *H. H. Wendt* (S. 384), ‚Da der Prokurator die Entscheidung der Sache im Wesentlichen dem Synedrium zu überlassen wünschte, mußte Paulus befürchten, daß, wo er sich diesem Wunsch widersetzte, der Prokurator zwar formell selbständig die richterliche Entscheidung geben, tatsächlich sich aber bei ihr ganz durch das Urteil der Synedriumsmitglieder bestimmen lassen würde‘.

Gegen alle diese Eventualitäten gab es nur einen Ausweg: Das Statthaltergericht mußte gänzlich inkompetent gemacht und sein Einfluß mußte vollständig ausgeschaltet werden, und das geschah durch die Berufung ans Gericht letzter Instanz.

32. Einen zweiten Grund, der gerade zur Appellation drängte, bot der bisherige Verlauf des Prozesses. Der gefangene Apostel war sicher des langen Wartens müde. Bereits vor 2½ Jahren hatte er seinen ‚schon seit vielen Jahren‘ gehegten und nie durchführbaren Plan ausgesprochen Rom zu sehen (Rm 1,10; 15,22 f). Inzwischen hatte ein ausdrücklicher Auftrag ihn nach der Hauptstadt gewiesen (AG 23,11). Nun war er schon 2 Jahre von Felix hingehalten worden und die anfänglich günstige Haltung seines würdevollen Nachfolgers drohte, wenn auch anscheinend ohne dessen Schuld, ins Gegenteil überzugehen. Mindestens stand aber eine vorläufig unabsehbare Verzögerung in Aussicht. Jetzt war der von Tatendrang beseelte Apostel des Wartens satt. Wir können uns denken, daß der Gefangene schon längst den Wunsch hatte, eine passende Gelegenheit zur Appellation finden zu können und nun gleichsam mit beiden Händen nach ihr griff[1]). Wohl ahnte er, daß es in Rom noch manche Verzögerung geben könne, ja der ganze Ausgang zweifelhaft sei; aber er hatte jenes erreicht,

---

[1]) Die Frage, warum der hl. Paulus erst jetzt appelliert, wird unten n. 41 behandelt.

Digitized by Google

was ihm aufgetragen worden war, für Christus in Rom Zeugnis ablegen zu können (Phil 1,21—24)[1]).

An dritter Stelle sehen wir uns die Vorteile an, welche die Appellation durch die folgende Reise bieten mußte. Es wurde auf die beständige Lebensgefahr hingewiesen, in welcher der Apostel namentlich seit dem 23,12 mitgeteilten Schwur schwebte. Diese machte es ihm äußerst wünschenswert, auch weiterhin des Schutzes der römischen Soldaten zu genießen. Sodann bot ihm in einer Zeit, wo noch kein Reisebureau die Sorge für eine weite Fahrt auf sich nahm, eine militärische Eskorte alle damals erreichbare Garantie für die Überfahrt. Tatsächlich zeigt sich auch die umsichtige Sorge des Hauptmanns Julius, daß sich der Völkerapostel hierin nicht getäuscht hatte, als er sein Schicksal der römischen Justiz vertrauensvoll in die Hand legte (27,3. 42). Wohl hatte der Apostel in der Untersuchungshaft für seinen Unterhalt selbst aufzukommen[2]), doch wird er hierin von schwereren Sorgen durch seine Mitarbeiter enthoben gewesen sein (24,23; Phil 4,10—16).

33. Vermutungsweise sei noch auf einen vierten Grund hingewiesen. Paulus konnte ahnen, daß er durch die Appellation auch seinem Richter eine große Gefälligkeit erweisen würde. Festus saß zwischen zwei Stühlen: er wollte gerecht bleiben und doch die Juden nicht unnötig reizen. Der Handel mag ihm schon ungemütlich geworden sein; noch eine Verwickelung mehr und er war in derselben Lage wie Pilatus.

Da mußte ihm doch die Appellation als eine Erlösung vorkommen. Wohl ist die Meinung vieler Exegeten zu billigen, daß die Zurückweisung seines Gerichtes den Prokurator zunächst überrascht, ja beleidigt habe[3]), enthielt sie doch außer einem Mißtrauensvotum drei

---

[1]) Mit Recht verweisen viele Autoren auf die AG 23,11 erwähnte Christophanie als subjektives Motiv der Appellation, zB. *Belser*: ,Auf diesen Weg hatte ihn in gewissem Sinne der Herr selbst verwiesen'. Ebenso urteilen *Salmeron, G. Sanchez, Estius, Knabenbauer, V. Rose, Jak. Schäfer* (Schuster-Holzammers Handbuch[7] II S. 755 A. 4), *J. Mader*, ebenso *M. Baumgarten, Overbeck, H. H. Wendt, H. J. Holzmann.*

[2]) *Mommsen*, Strafrecht 304 f; *Ramsay*, St. Paul the traveller and the roman citizen p. 310—3.

[3]) *Cornelius a Lapide* will in der Antwort des Festus V. 12 finden einen *animus nonnihil in Paulum concitatus et suboffensus.*

Digitized by Google

starke Anklagen (n. 36) in kräftigster Sprache vorgetragen. Zudem wird sie ihn genötigt haben, sich über die begangenen Formfehler beim Kaiser zu verantworten (*Nösgen* z. St.). Aber der erste Eindruck, der jedenfalls ein unangenehmer gewesen ist, wird in der Stunde ruhiger Überlegung einer freudigen Stimmung gewichen sein. So ist zugleich die Meinung der andern Exegeten berichtigt[1]). Festus war besonders dem Synedrium gegenüber gedeckt, er hatte dessen Vorschlag nach Kräften unterstützt, am Scheitern desselben war er unschuldig.

Anders nehmen sich die Motive aus, welche nach *E. Schwartz* den Apostel zur Appellation bestimmten[2]). Wir hörten oben (n. 12) die schwere Anklage, Paulus habe sich schuldig gewußt und habe von Festus nur die Verurteilung erwarten können. Also mußte er appellieren, denn ‚die Appellation bewirkte auf alle Fälle einen Aufschub und gab ihm die Möglichkeit, nach Rom zu kommen, was er seit lange (!) plante [Rm 15,23]; bis der Prozeß vor dem Kaisergericht zur Verhandlung kam, konnte er hoffen, mit den Brüdern in Rom frei verkehren zu dürfen und diese Hoffnung ging ja auch in Erfüllung. Er fürchtete sich nicht vor dem Tode und hat das Kaisergericht nicht angerufen, um sich zu retten; aber auf die Glorie des Martyriums kam ihm nichts an und er wollte wirken, solang es Tag war‘ (S. 297 f). Also eine Galgenfrist wollte er sich durch seine Appellation erreichen! Wahrlich, eine für einen Apostel nicht gerade rühmliche Handlungsweise. Es darf nicht auffallen, daß unser Gegner für die Erhabenheit des christlichen Martyriums kein Verständnis hat und er darum ohne weiteres nach einem alten Prinzip dem Apostel so erhabene Gesinnungen abspricht.

Man pflegt allgemein das Zeugnis des Philipper- und Philemonbriefes anzurufen zum Beweise, daß der Apostel auf Befreiung rechnete. Diese Briefe sind nun *E. Schwartz* sehr unbequem und er scheut sich nicht, den hl. Paulus eines frommen Betruges zu beschuldigen. ‚Er (Paulus) redet im Briefe an die Philipper 1,20 ff zuversichtlicher, als ihm zu Muthe ist und stellt ein Widersehen in Aussicht, weil er wohl weiß, wie viel von seinem Werk an seiner Person hängt (2,20) aber [1,22]: τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω und: τὸ ἐπιμείνειν τῇ σαρκὶ ἀναγ-

---

Ähnlich *Felten; le Camus* nennt III 545 den Statthalter: ‚un peu étonné‘ — *R. Knopf, C. Clemen* (Paulus II S. 284): ‚Festus und die ganze Versammlung ist darüber gewiß aufs äußerste erstaunt gewesen‘.

[1]) *J. Knabenbauer*: ‚putandum sane est Festum eam occasionem libenter arripuisse, qua se a causa molesta liberaret‘. Ähnlich *Calmet, Patrizi, Mader, Hugo Grotius* und *Blaß*.

[2]) Auch *Weiß* hat dasselbe Motiv, freilich in etwas gemilderter Form vorgeschlagen. Vgl. darüber unten n. 34.

Digitized by Google

καίοτερον δι' ὑμᾶς [1,24] sind deutlich genug und vor allem 2,17. In derselben Zeit stellt er dem Philemon seinen Besuch in sichere Aussicht (v. 22). Damit hoffte er dem *fugitivus*, für den er sich verwendet, eine gute Aufnahme zu sichern'. Aber wie läßt sich eine so zuversichtliche Sprache ohne Verletzung des 8. Gebotes erklären? Und was beweisen die angeführten Texte? Besonders der letzte 2,17 rückt den Martertod durch das einleitende ἀλλὰ εἰ καί in die entferntere Zukunft. Unverständlich ist auch der Schlußsatz: ,Man fühlt die Kraft dieser wunderbaren Urkunden erst, wenn man spürt, wie der Mann den Gedanken an sein nahes Ende in sich verschließt'.

Paulus konnte also voraussehen, daß er durch die Berufung ans Kaisergericht sich selbst sicher stellen, dem Warten ein Ende machen, sicher nach Rom kommen und obendrein seinem Richter einen Dienst erweisen konnte. Nur einem der beteiligten Teile war ein übler Streich gespielt: Die haßerfüllten Synedristen mußten beschämt abziehen, um nie wieder den Heidenapostel angreifen zu können. Mit höflichem Achselzucken wird ihnen der Statthalter die Erklärung abgegeben haben, daß er hier nach dem strengen römischen Rechte gar nichts mehr machen könne. - Doch damit sind wir dem Berichte vorausgeeilt; wir müssen nun die Worte betrachten, durch die der hl. Paulus den rasch gefaßten Entschluß seinem Richter kundgibt.

§ 7. Die Antwort des hl. Paulus; seine Anklagen gegen Festus

Der Text lautet: ,10. ἑστὼς ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι. Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκηκα, ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγιγνώσκεις· 11. εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν· εἰ δὲ ουδέν ἐστιν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσίν μου, οὐδείς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι. Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι'. ,Vor dem Richterstuhl des Kaisers stehe ich, da muß ich gerichtet werden. Den Juden habe ich nichts Unrechtes zugefügt, wie du wohl weißt; wenn ich aber doch im Unrecht bin und etwas begangen habe, was den Tod verdient, so weigere ich mich nicht zu sterben; ist aber nichts an dem, wessen diese mich beschuldigen, so kann mich niemand ihnen verschenken. Ich lege Berufung an den Kaiser ein'.

Digitized by Google

1. Worterklärung

34. a) Die einleitenden Worte, welche der hl. Paulus bei Ausübung seines Rechtes gebraucht: ἑστὼς ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι, haben eine doppelte Erklärung erfahren. Die einen[1]) nehmen ‚βῆμα Καίσαρος' im engsten Sinne, so daß nur der Gerichtshof letzter Instanz in Rom verstanden sein kann. Die andere Erklärung läßt jenem Ausdruck einen weitern Sinn, so daß das ‚Kaisergericht' auch das Prokuratorengericht in sich begreift[2]). Und in der Tat muß anerkannt werden, daß βῆμα Καίσαρος das Statthaltergericht nicht nur bedeuten kann, sondern auch an dieser Stelle notwendig bedeuten muß. Ersteres ergibt sich aus dem Ausspruch Ulpians l. 1. Digesta 1,19. 1 De officio procuratoris: ‚Quae acta gestaque sunt a procuratore Caesaris, sic ab eo comprobuntur, acsi a Caesare gesta sint'. Letzteres folgt klar aus dem Gegensatz, in dem βῆμα K. hier erscheint; dieses wird nämlich dem Gerichte der Juden gegenübergestellt, das ‚Ἰουδαίους' tritt emphatisch an die Spitze des Satzes. Nun ist aber dem jüdischen Gericht nicht nur das kaiserliche Forum von Rom, sondern auch das Statthaltergericht entgegengesetzt. Wie könnte ferner der hl. Paulus das Partizip der Vergangenheit ἑστώς εἰμι gebrauchen, um die Handlung auszudrücken, die er eben erst setzen will?[3]) Ἑστώς εἰμι ist demnach nicht zu übersetzen: ‚ich stelle mich usw.', sondern: ‚ich stehe [in Kapitalsachen als rö-

---

[1]) ZB. *Th. Mommsen*, Rechtsverhältnisse S. 94 Anm. 6: ‚Die Worte des Paulus können nur ausdrücken, was nachher einfacher gesagt wird: Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι; unmöglich kann jenes βῆμα das statthalterliche sein'. Ebenso *Th. Zahn*, PRE[3] XV 84 Z. 55. Derselben Meinung scheint schon *Ammonius* von Alexandrien gewesen zu sein (Catenae graecorum Patrum ed. Cramer III 383); desgleichen *Theophylakt* MSG. 125,817.

[2]) So schon *Hugo Grotius* (z. St.), *De Wette*, in neuerer Zeit besonders *J. Belser* (S. 303), *Schürer*, Gesch. J. V. I[3] 468 Anm. 7 u. 8, *O. Holtzmann*, N. T. Zeitgeschichte S. 99.

[3]) Vgl. Kol. 1,21, wo das Partip. der Vergangenheit ‚offenbar, um das Verharren in dem eingetretenen Zustand noch kräftiger auszudrücken', gebraucht ist (*Blaß*, Grammatik[2] § 62,1).

Digitized by Google

mischer Bürger] längst schon [d. h. seit der Geburt] vor dem privilegierten Forum des Kaisergerichtes'.

b) Aus dem Gesagten ergibt sich die richtige Auffassung des folgenden: οὗ δεῖ με κρίνεσθαι. Οὗ ist nicht rein lokal zu nehmen (‚hier in Cäsarea und nicht in Jerusalem'), wie *B. Weiß* behauptet, sondern forensisch mit Beziehung auf den römischen Gerichtshof: ‚vor einem kaiserlichen Richterstuhl muß ich nach dem Gesetze gerichtet werden'.

c) Das Adverbium κάλλιον läßt verschiedene Erklärungen zu. α) Da im N. T. der Superlativ fast immer durch den Komparativ ersetzt ist (*Blaß* Gr.² § 44,3), so kann man versucht sein, diesen Ausdruck als Superlativ zu nehmen ‚sehr gut = ἄριστα'. Ähnlich ist kurz zuvor 24,22 der Komparativ ἀκριβέστερον mit ‚ganz genau' zu übersetzen. Vgl. 17,21. Dann würde hier eine feine *captatio benevolentiae* enthalten sein: ‚Du hast dir bei deinem Scharfsinn und deiner Unparteilichkeit gewiß dies Urteil gebildet'. β) Indes könnte man den Ausdruck auch als einen eigentlichen Komparativ betrachten, ‚besser, als es nach deinem soeben gemachten Vorschlag erscheinen könnte' (*Belser*, ähnlich *Overbeck*), was natürlich einen feinen Vorwurf enthalten würde.

Estius und *Bengel* beziehen den Komparativ auf die Juden, welche in ihrer Verblendung die Unschuld des Angeklagten nicht einsehen wollten[1]); *Winer* hatte die Erklärung vorgeschlagen: ‚besser, als ich es dir sagen kann[2]). — *Joh. Weiß* hat den Ausdruck als ‚vielleicht zu beanstanden' erklärt[3]), aber dazu keine Begründung gegeben.

d) In den Worten: εἰ . . ἀδικῶ[4]) . . οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν wurde eine schriftstellerische Abhängigkeit des hl. Lukas von *Josephus Flavius* vermutet[5]). Die Worte der ‚kläglichsten Selbstdemütigung'[6]),

---

[1]) Annotationes, i. h. l. Gnomon N. T. in h. l.

[2]) Gramm.³ § 36,3.

[3]) Absicht und lit. Char. S. 47 Anm. 3.

[4]) Mit perfektischer Bedeutung ‚ich bin im Unrecht' als Ergebnis der einzelnen Verbrechen (ἠδίκηκα V. 10) *Blaß*, Gramm.² § 56,6.

[5]) *M. Krenkel*, Josephus u. Lukas, Leipzig 1894. S. 255 f.

[6]) *Schürer* I³ 609.

Digitized by Google

die der jüdische Geschichtsschreiber gebrauchte, als er im Jahre 66 in Tarichäa die erregten Gemüter besänftigen wollte, lauten nach seinem eigenen Berichte[1]): ,θανεῖν με, εἰ δίκαιόν ἐστιν, οὐ παραιτοῦμαι'. Niemand wird leugnen können, daß die wörtliche Übereinstimmung sich auf das einzige Wort οὐ παραιτοῦμαι beschränkt. Sie erklärt sich genügend aus dem psychologischen Prinzip, daß man in ähnlichen Situationen sich gerne ähnlicher Worte bedient. Auch bei *Livius* (40,15,9) findet sich eine ähnliche ,frappante Parallele'. Der Prinz Demetrius spricht: ,Ego si quid impie in te, Pater, si quid scelerate in fratrem admisi, nullam deprecor poenam'. Somit folgt für die These *Krenkels*, der Verfasser der Apostelgeschichte habe die Werke des Josephus benützt und somit sei sein Werk erst um die Wende des 1. Jahrhunderts anzusetzen, absolut nichts; sie gilt heute auch bei den Kritikern als abgetan[2]). Die Worte ,niemand kann mich ihnen verschenken', sind schon oben n. 22 erklärt worden.

Johannes Weiß wollte aus dem Verspaare 10 u. 11 die Folgerung ziehen, der Apostel sei von seiner Unschuld nicht völlig überzeugt gewesen: ,Hier unterscheidet Paulus die jüdische Anklage . . ., hinsichtlich deren er sich ganz unschuldig weiß, und eine etwaige Schuld nach dem Römischen Gesetz, die er dahingestellt sein läßt . . Es ist nun recht bemerkenswert, wie hier von Paulus selbst zugestanden wird, daß vom Römischen Standpunkt aus seine Sache eine Untersuchung erfordere. Zwar die Anklage der Tempelschändung ist von selbst hinfällig, aber die allgemeinen Vorwürfe des Tertyllus (!) 24,5 . . ., diese politischen Denunziationen bedürfen allerdings einer Klarstellung und darum stellt sich Paulus dem kaiserlichen Gericht mit allem Ernst' S. 49. Daraus zieht *Joh. Weiß* die Folgerung, daß V. 8 unecht und ,ausgeschlossen sei', zudem da er ,allzusehr paßt zu den Ideen des Gesamtverfassers' [d. i. des Schlußredaktors der AG, der eine Apologie seines Helden liefern wollte].

Gegen diese Auffassung sprechen drei Gründe. 1. Unser Gegner beachtet nicht, daß die fraglichen Worte des Angeklagten in V. 11 nicht ein Geständnis einer eventuellen Schuld vor dem römischen Gesetze enthalten, sondern als oratorische Figur aufzufassen sind. 2. Wenn *J. Weiß* soweit geht, in einem Bewußtsein der Möglichkeit einer politischen Schuld ein Motiv für die Appellation zu suchen, so legt er etwas in der Geschichte der Kriminalprozesse wohl Unerhörtes vor. Denn der Angeklagte greift zum Mittel der Appellation doch nur, um seine Sache zu retten, nicht aber, um eine objektive Frage zur

---

[1]) Vita 29, n. 141.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung *Harnacks*, Neue Untersuchungen zur AG. S. 80 Anm.

Digitized by Google

Entscheidung zu bringen. 3. Nach dem Geständnis von *Joh. Weiß* ist selbst der Richter des Apostels schließlich von dessen Unschuld überzeugt, denn Vers 26,32 ist nach jenem Kritiker (im Gegensatz zum Vorausgehenden 26,31b) echt: ‚er kann ganz gut aus der Quelle stammen. Dies war gewissermaßen das *Resumé* jener Verhandlungen, welches in Cäsarea bekannt geworden war . . .‘ Festus habe durch die Besprechung mit Agrippa ‚Klarheit . . . gewonnen‘. Wenn der Richter selbst von der Unschuld überzeugt war, wird der Angeklagte darüber gezweifelt haben?

Es ist vollständig unberechtigt, wenn *E. Schwartz*[1]) behauptet, ‚Paulus kann nicht in einem Athem zuerst das Statthaltergericht verlangt und dann an den Kaiser appelliert haben‘. Wo steht denn, daß der Angeklagte das Statthaltergericht verlangt habe? Er berief sich darauf, daß er rechtlich vor dasselbe gehöre. Da aber sein Gerichtsherr eine Überweisung einleiten wollte und sie auch ohne seinen Willen, wenn auch nicht formell, so doch faktisch durchgeführt hätte, konnte der Angeklagte seinen unter normalen Umstäden kompetenten Gerichtshof nicht weiter anerkennen.

2. Sacherklärung

35. Es ziemte sich nicht für den hl. Paulus, den von seinem Richter gemachten Vorschlag zurückzuweisen, ohne für seine ablehnende Haltung eine Begründung vorzubringen. Darum schickt der Apostel dem entscheidenden Worte einen doppelten Grund voraus. Der erste ist sein privilegierter Gerichtsstand, der ihm als vollberechtigten Bürger des Römerreiches der peregrinen Gerichtsbarkeit in einer Kapitalsache vollständig entzieht. Daran schließt sich an zweiter Stelle seine Unschuld auch nach dem jüdischen Rechte (‚Ἰουδαίους οὐκ ἠδίκηκα‘), von der sich selbst der heidnische Richter überzeugt haben muß. Von der politischen Anklage redet Paulus nicht mehr, da auch sein Richter sie fahren gelassen; er spricht nur von den beiden andern, wenn nicht ausschließlich vom religiösen Klagepunkt. Doch der Angeklagte, der zum Ankläger von Richter und Klägern wird, sieht in hochrhetorischer Weise selbst von seiner erwiesenen Unschuld ab. Er formuliert ein Dilemma, dessen erster Teil dasjenige andeutet, was

[1]) NGW 1907 295, Anm. 2.

Digitized by Google

er zu tun vorhat, während der andere einen doppelten schweren Vorwurf gegen den Statthalter enthält. Das Dilemma ist auf folgende Weise aufzulösen: Entweder bin ich nach dem jüdischen Gesetze schuldig oder unschuldig. Im ersten Falle will ich die Strafe, welche auch nach dem römischen Rechte die Todesstrafe ist, als römischer Bürger vom zuständigen Gerichte erleiden, vom Kaisergericht in Rom, bei dem weder die jüdische Leidenschaft das Wort führt noch kleinliche politische Rücksichten eines Provinzialbeamten die Entscheidung beeinflußen können. Im Falle meiner Unschuld aber kann meine Person nicht von dir benützt werden als Gegenstand einer Gunsterweisung. Nachdem aber auch du meine Unschuld selbst nach dem Gesetze der Juden anerkennen mußt, kann ich nicht noch einmal gezwungen werden, vor ihren Richterstuhl zu treten. — Die machtvolle Apostrophe des Gefangenen kann auch folgendermaßen analysiert werden. Du, o Festus, kannst aus meiner soeben gegebenen Darlegung den Fall vollkommen entscheiden, du mußt klar meine volle Unschuld einsehen und hast dann die Verpflichtung, mit deiner richterlichen Entscheidung nicht länger zu warten. Du willst es nicht, du zögerst mich freizusprechen, du fürchtest meine Ankläger und willst ihnen entgegenkommen. Gut, dann nehme ich ruhig alle Verantwortung auf mich, ich stelle mich getrost dem Kaisergericht. Und wenn ich dort sterben muß, dann ist es für meinen Glauben und ich falle nicht als Opfer eines Justizmordes. Ich gehöre absolut nicht vors Judengericht; vor deinem Richterstuhl kann ich mein Recht nicht erhalten und darum rufe ich das Kaisergericht an; sonst bleibt mir nichts übrig.

Es ist zuzugeben, daß der Zusammenhang der V. 10 u. 11 nicht ganz durchsichtig ist und mehrere Auffassungen zuläßt. Besonders scheinen vor der Appellationsformel einige überleitende Worte gefallen zu sein, welche der hl. Lukas in seine kurze Skizze der Rede nicht aufgenommen hat.

Soweit hat der Apostel seinen Standpunkt in dieser Frage hervorgehoben und ist defensiv vorgegangen. Zu gleicher Zeit hat er aber, wie schon angedeutet, die Offensive ergriffen und seinem Richter schwere Formfehler vor-

Digitized by Google

geworfen. Es dürfte sich der Mühe lohnen, diese ausdrücklich hervorzuheben.

36. 1. Der hl. Paulus war berechtigt, den Vorschlag des Festus, in einer Kapitalsache vors jüdische Gericht zu treten, als Verletzung seiner Würde als römischer Bürger aufzufassen. Tatsächlich zeigt seine Antwort, daß er sich gekränkt fühlt. Zudem lag gar kein Anlaß für eine solche Auslieferung vor: ‚den Juden habe ich nichts getan', d. h. ich habe mit ihnen gar nichts zu tun.

2. Die Worte: ‚Niemand kann mich aus Gefälligkeit ihnen schenken, ihnen gnadenweise überlassen', enthalten den Vorwurf: ‚Es ist gegen jedes bestehende Recht, daß du meinen Klägern zu lieb ein Zugeständnis machst'. Der Richter hat ein Motiv einfließen lassen, das außerhalb des Prozesses liegt; er hatte mit der Auslieferung der Person des Angeklagten die Kläger sich für seine Amtsführung verbindlich zu machen gesucht. Dagegen erhebt der Apostel ein feierliches Veto: ‚Meine Person ist nicht dazu da, um als Geschenk zu dienen und einem Beamten die Popularität zu verschaffen'. Es war in der Tat ‚ein Schachzug der innern Politik des . . römischen Beamten, der . . bestrebt war, Judäa zu beruhigen' (*Nösgen* S. 435), den Prozeß des Apostels zu einem Vehikel seiner Beruhigungspolitik zu machen.

3. Festus war der Meinung, zur Entscheidung der religiösen Frage nicht berechtigt zu sein. Der Angeklagte wirft ihm nun vor, daß die aus der Verhandlung gewonnene Erkenntnis vollständig genügend sei, seine Unschuld einzusehen und auch diese Frage zu entscheiden. Paulus ist erbost, daß sein Richter trotz zwingender Erkenntnis (‚κάλλιον') noch immer sein Urteil zurückhält. V. 7.18 heißt es: ‚sie (die Juden) konnten ihre Anklagen nicht erweisen'. Was hat ein Richter zu tun, wenn in einem Kriminalprozeß der Kläger seine Anschuldigungen gar nicht beweisen kann? Er hat das Urteil ‚unschuldig' zu sprechen und den Prozeß abzuschließen, nicht aber eine weitere Verschleppung anzuordnen, es sei denn, daß eine neue Untersuchung neue Beweismomente erhoffen ließe. Das war hier ausgeschlossen, da die Gegner das gesamte Material bereits vorgebracht hatten.

Digitized by Google

H. J. Holtzmann will (wie schon früher *Overbeck* S. 428) diesen Grund des hl. Paulus nicht gelten lassen: ‚Man sieht allerdings kaum ein, woher ihm [Festus] dieses bessere Wissen erwachsen sein soll, und wenigstens 18—20. 26 ist es nicht zu bemerken'. Allein es fragt sich eben, ob der Vorsitzende nicht sich das Urteil bilden konnte und mußte.

Es wurde oben (n. 17) die Frage offen gelassen, ob Festus sich eine eigentliche Schuld zugezogen hat. — Wenn eine solche vorhanden ist, kann sie in 2 Punkten liegen: entweder hat er 1. zuviel Gewicht darauf gelegt, das Volk für sich zu gewinnen, und dabei eine Maßregel ergriffen, welche das Leben eines Unschuldigen gefährden mußte; oder 2. der römische Beamte wollte von der religiösen Seite der Frage ganz absehen, wohl aus ungläubigem Hochmut und Ekel vor dem ‚religiösen Aberglauben' (V. 19) eines fremden Volkes. Nun hatte er aber die Pflicht, auch auf diese Frage irgendwie einzugehen, da diese Gegenstand des Kapitalprozesses eines römischen Bürgers geworden war und er sein Amt ohne eine Kenntnis der Religion seiner Untertanen nicht gut verwalten konnte.

37. Man könnte versucht sein, noch einen weitern Formfehler im Vorgehen des Festus zu entdecken. Er wollte durch die Überweisung des Streitfalles ans jüdische Gericht das römische Forum für inkompetent erklären. Ein solches Vorgehen sei unstatthaft gewesen und habe eine Rechtsverletzung enthalten, da die Kompetenz des römischen Gerichtes selbst von Seiten der Ankläger durch ihr doppeltes Erscheinen (24,1; 25,7) anerkannt wurde.

Allein dieser Vorwurf gegen Festus läßt sich keineswegs begründen; denn durch eine derartige Nachgiebigkeit mußte er noch nicht die formelle Kompetenzfrage in einem Sinne entscheiden, der sein bisheriges Vorgehen als illegal erklärte. Ist es denn dem römischen Richter gänzlich verwehrt gewesen, eine Verlegung des Gerichtshofes, die von Rechtswegen nicht gefordert werden konnte, auf dem Gnadenwege den Klägern zu gestatten mit Zustimmung des andern Beteiligten, des Angeklagten? Eine andere Lösung wäre noch möglich, wenn man 24,7 und die vorausgehenden Worte mit dem *textus receptus* und der Vulgata als echt betrachten könnte. Nach diesen Worten des Gerichtsadvokaten Tertullus hätten die Ankläger niemals das Statthaltergericht von Cäsarea als rechtlich kompetent anerkannt, sondern, obgleich sie faktisch zweimal vor dasselbe getreten waren, offen gegen dessen Berechtigung Protest eingelegt. Was anders enthalten diese Worte, die in ihrem trotzigen Tone ganz abstechen vom kriecherisch-höflichen Charakter der ganzen Rede, als einen förmlichen Protest gegen die Kompetenz der Römer in dieser Sache? ‚Aus unsern Händen ist der Schuldige genommen worden, nachdem wir ihn auf gesetzliche Weise ergriffen haben, entrissen ist er

Digitized by Google

worden mit brutaler Gewalt, und nur sie ist es, die uns hieher geführt hat'. Eine solche Sprache enthält deutlich genug eine Verwahrung gegen die Legitimität der eben beginnenden Gerichtsverhandlung, und ist nur allzu geeignet, auch für die Zukunft die Rechtsfrage offen zu lassen.

Allein es fragt sich eben, ob diese Worte tatsächlich gesprochen worden, d. i. ob die Stelle echt ist. Soviel ist zuzugeben, daß sie in den Kontext sich sehr gut einfügt, ja daß ohne V. 6b und 7.8a ein evidenter Widerspruch in der Rede des Advokaten enthalten ist. In diesem Falle würde sich ja das οὗ zu Anfang von V. 8b auf Paulus beziehen und somit würden die Ankläger die Behauptung aufstellen, der Richter könne vom Angeklagten selbst die volle Wahrheit erfahren. Da eine solche Zumutung wohl ihresgleichen in der Gerichtspraxis nicht finden könnte, so muß notwendig das οὗ sich auf den Kronzeugen Lysias beziehen, folglich dieser in der Anklagerede erwähnt sein, mit andern Worten: es muß die Echtheit wenigstens eines Teiles von V. 7 angenommen werden.

Indes ist das Zeugnis der Handschriften diesem Verse nicht günstig. Er findet sich nur im Codex E (α 1002) und mehreren Minuskelhandschriften, in den zwei syrischen und der äthiopischen Übersetzung und vielen lateinischen Handschriften, bei Chrys., und Theophylakt. Derselbe fehlt in ℵABHLP, über 40 andern CC und den koptischen Übersetzungen sowie in vielen lateinischen Handschriften (*Wordsworth-White* N. T. latine II 199). Er ist somit keineswegs ein der Rezension β eigener Vers, da außer den Vertretern dieses Textes sich auch α Zeugen für ihn erklären. Tatsachiich möchte *Belser* (S. 292), der in den Beiträgen S. 135 diese Worte als echt verteidigt hat, sie ‚nicht einfachhin tilgen' und *H. J. Holtzmann* (Handk. I 2³ S. 147) führt die dem hl. Lukas eigentümlichen Worte βιά und παρέρχεσθαι zu Gunsten der Echtheit an[1]). Einen beredten Anwalt hat die Echtheit dieser Stelle in *A. Hilgenfeld* gefunden[2]). Er erklärt sie als ‚unerläßlich' und ihre Tilgung als ein Beispiel, ‚wohin das blinde Vertrauen auf Handschriften wie ℵAB führt'. Die Textausgaben von *Griesbach*, *Stier* und *Brandscheid* haben die Verse beibehalten; *Blaß* läßt sie im Texte stehen; nach *v. Soden* ist er eine inhaltlich bedeutende Addition, die besonders dem J-Text eigen ist[3]); er ist ausgeschieden bei *Lachmann*, *Tischendorf*, *Westcott-Hort*, *Weiß*, *Hetzenauer*. Man kann erst nach Erscheinen v. *Sodens* Textbandes das letzte Wort über diese Frage sprechen.

[1]) Man könnte noch hinzufügen das Wort κατήγορος, das außer den zweifelhaften Stellen Joh 8,10 und Apok 12,10 sich nur in AG 23—25 findet (noch 5mal).

[2]) ZwTh XXXIX (1896) 535 Anm.

[3]) Die Schriften des N. T. I S. 1831.



§ 8. Die Appellation selbst

38. ‚Καίσαρα παρακαλοῦμαι', so lautet das schwerwiegende Wort, zu dem der Angeklagte durch soviele Erwägungen gedrängt war, dessen Motivierung er vorausgeschickt und dessen Wirkungen die folgenden Kapitel der AG berichten, um kurz vor der letzten Entscheidung mit der Erzählung abzubrechen.

Die Appellationsformel ist die offizielle, deren Wortlaut anderweits genügend bezeugt ist[1]). — Daß diese Worte *(appello)* genügen, hebt *Ulpian* ausdrücklich hervor[2]).

Zur Würdigung der vom hl. Paulus eingelegten Berufung sind folgende Punkte zu untersuchen: 1. Der eigenartige Charakter der vorliegenden Appellation, 2. der Zeitpunkt, in dem sie eingelegt wurde, 3. ihre Annahme durch Festus und endlich 4. ihre rechtlichen Wirkungen.

1. Die Eigenart dieser Appellation

39. Wir sind gewohnt, von einer Appellation nur dann zu sprechen, wenn ein untergeordneter Richter bereits einen Urteilsspruch gefällt hat, welcher einer der beteiligten Parteien unannehmbar erscheint. Man betrachtet es somit als selbstverständlich, daß jede Appellation ihrem Wesen nach einen schon erfolgten Richterspruch voraussetzt und diesen wirkungslos zu machen sucht.

Wenn man diesen uns geläufigen Begriff der Appellation auf unsern Fall anwendet, so muß man gestehen, daß hier von einer eigentlichen Appellation nicht die Rede sein kann. Festus, der subalterne Richter, von dem sich Paulus an die letzte Instanz wendet, hat noch gar kein Urteil gesprochen, als Paulus schon Berufung einlegt; diese erfolgt auf einen einfachen Vorschlag hin.

Es geht nicht an, in der Rede des hl. Paulus V. 10 f vor den letzten zwei Worten eine Pause zu machen und hier einen Urteilsspruch des Festus einzuschalten. Der Parallelbericht V. 20 f schließt eine solche Annahme rundweg aus. Ferner was sollte es für ein Urteil gewesen sein? Eine Verurteilung zum Tode war es gewiß

---

1) *Plutarch,* Marcellos 2. Tib. Gracchus 16,1.

2) Digesta 49,1 2.

Digitized by Google

nicht (25,18. 25; 26,32); eine andere Strafe kam nicht in Frage, weder nach dem römischen noch nach dem jüdischen Gesetze. Ein Freispruch konnte den Angeklagten nicht zur Appellation veranlassen. Auch eine definitive Entscheidung, Paulus müsse vors Synedrium treten, hatte nicht den Charakter eines Urteilsspruches und ist tatsächlich nicht erfolgt.

Der Schritt des Paulus war also eine Vorwegnahme eines Statthalterurteils, das hier erst mittelbar zu erwarten stand. *Th. Mommsen* hat für dieses Verfahren den Ausdruck ‚feldherrliche Provokation' gebildet[1]). *Mommsen* führt des weitern auch aus, daß die hier erwähnte Art der Appellation (*ante sententiam iudicis,* nicht *post sententiam*) früher in der Praxis allgemein vorhanden war[2]) aber ‚aus unsern Rechtsquellen verschwunden' ist und in lebender Gestalt uns nur hier entgegentritt (vgl. oben n. 2). Die weiteren Eigenarten können aaO. verglichen werden.

2. Der Zeitpunkt der Appellation

40. Es wurde oben n. 31—33 die Frage erörtert, warum die Appellation in den Augen des hl. Paulus als eine geeignete, wünschenswerte Maßregel erscheinen mußte. Es erübrigt, die Frage zu behandeln, warum der hl. Paulus rechtlich befugt war, die Berufung einzulegen. Wohl war er im allgemeinen durch seinen Stand als römischer Bürger zur Anwendung dieses Rechtsmittels befähigt; allein es fragt sich, ob ein vollwertiger Anlaß zum Gebrauche dieses Rechtes vorlag, ein Anlaß, der diese Maßregel nicht nur als subjektiv erwünscht, sondern auch objektiv gestaltet erweist. Damit erledigt sich zugleich die Frage, warum der Gefangene erst jetzt Berufung einlegt; daß er sie nicht bis zum Spruch des Festus verschieben mußte, ist soeben n. 39 bewiesen worden.

In dieser Frage stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. Nach der einen durfte der eines todeswürdigen Verbrechens angeklagte Staatsbürger nur dann sich an die

---

[1]) Strafrecht S. 477 f; 242, A. 1. Rechtsverhältnisse 95 A. 1.

[2]) ‚Ich zweifle nicht, daß in der frühern Kaiserzeit also verfahren und der Bericht in allem Wesentlichen historisch korrekt ist' Rechtsverh. S. 95.

Digitized by Google

oberste Staatsgewalt wenden, wenn sein Richter einen Formfehler begangen hat. Sollte diese Ansicht die richtige sein, so wäre das entscheidende Moment in den n. 36 mitgeteilten Formfehlern des Prokurators zu suchen.

Anders urteilt *Th. Mommsen.* Nach ihm war es keineswegs nötig, daß der subalterne Beamte nicht korrekt vorgegangen wäre, sondern der auf Leben und Tod angeklagte Staatsbürger hatte jederzeit das Recht, die Transferierung der Untersuchung nach der Hauptstadt zu verlangen.

'Dieser durchaus folgerichtige Verlauf [des Paulusprozesses] beruht auf dem Grundgedanken, daß der Kapitalprozeß des römischen Bürgers nicht anders geführt werden kann als vor den hauptstädtischen Gerichten und demnach ursprünglich in letzter Instanz von der Bürgerschaft entschieden wird, der römische Bürger also befugt ist, jeden außerhalb Rom fungierenden Magistrat in einem solchen Prozeß als Richter zu rekusieren und denselben demnach vor die hauptstädtischen Behörden zu bringen, weiter darauf, daß mit dem Beginn des Prinzipats für den republikanischen Magistrat und die Komitien wahrscheinlich teils die Konsuln und der Senat, teils der neue Herrscher substituiert wurden'[1]).

Praktisch ist indes der Unterschied beider Meinungen nicht so bedeutend. Lag es doch zweifelsohne im Interesse des Angeklagten selbst, zunächst die Entscheidung des Provinzbeamten abzuwarten oder doch erst auf eine Wendung zum schlimmen hin von seinem Rechte Gebrauch zu machen.

Richtig legt uns *E. Schürer*[2]) den Fall vor: 'Es ist ganz selbstverständlich, daß ein angeklagter römischer Bürger sich diesem Gerichte freiwillig unterwerfen konnte, wie es Paulus zunächst tat; denn das kaiserliche Gericht des Statthalters bot ihm unter normalen Verhältnissen denselben Schutz wie das kaiserliche Gericht in Rom, und die Verzögerung des Prozesses durch eine Reise nach Rom war keine Annehmlichkeit. Nur wenn der Angeklagte der Unparteilichkeit des Statthalters nicht traute, hatte er ein Interesse daran, die Verlegung des Prozesses nach Rom zu verlangen. Von diesem Rechte macht Paulus Gebrauch, als er sieht, daß der Prokurator ihn nach jüdischen Maßstäben [?] richten will'. — Zu einem ähnlichen Schlußresultat kommt

---

[1]) Rechtsverhältnisse S. 94 f.

[2]) Geschichte d. j. V. I[3] 468 Anm.

Digitized by Google

auch *Mommsen,* wenn er behauptet: ‚Die Appellation ist nicht von Rechtswegen auf das Endurteil beschränkt, soll aber gegen andere richterliche Verfügungen nur dann gebraucht werden, wenn sie, wie zB. die Anordnung der Folterung, eine durch Appellation gegen das Endurteil nicht wieder gut zu machende Schädigung einschließen' Strafrecht S. 470. Es ist ersichtlich, daß ein solcher Fall hier im Anerbieten des Festus vorlag (n. 27 f).

41. Nun ist es klar, warum der hl. Paulus erst jetzt und nicht schon in einem früheren Stadium des Prozesses Appellation einlegt. Wenn wir die Meinung voraussetzen, daß stets ein Formfehler seitens des Richters als Veranlassung vorausgegangen sein müßte, so ist die Antwort leicht: es war im ganzen Prozesse noch kein solcher vorgekommen. Weder das ewige Zuwarten des Felix noch das bisherige Vorgehen des Festus hatte einen solchen geboten.

Auch in der andern gewiß richtigen Voraussetzung, in der es dem Angeklagten jederzeit erlaubt war zu appellieren, ist die Antwort nicht schwer. Paulus hat nicht sein Bürgerrecht benützt, weil er anfangs hoffen konnte, Felix werde schließlich doch ihn frei lassen; später beruhigte er sich mit der Erwartung der bevorstehenden Abberufung des bestechlichen Richters und bei seinem Nachfolger sah er bisher nur ein entschiedenes Auftreten zu seinen Gunsten, bis ihn der unglückliche Vorschlag eines bessern belehrte[1]).

Damit ist auch der von *Overbeck* (S. 395) erhobene Einwand erledigt, der Verfasser der AG habe hier ähnlich wie früher 16,31; 22,35 die Berufung aufs Bürgerrecht nur deswegen so lange hinausgeschoben, um die Bedeutung dieses Rechtes noch deutlicher hervortreten zu lassen und seinen Helden als Schützling der Römer hinzustellen.

Es sei hier nur noch eines ganz unbegründeten Einwurfes gedacht, den *C. Weizsäcker*[2]) erhoben hat. ‚Andererseits ist auch schwer zu erklären, warum Paulus so lange mit der Berufung an den Kaiser gewartet haben soll, die er nachher so rasch einzulegen bereit ist'. Die Lösung liegt auf der Hand: Der des langen Wartens müde Apostel hat begierig die erste Gelegenheit benützt, die sich ihm darbot, besonders, da der Vorschlag des Festus für ihn ganz ungünstig war.

3. Die Annahme der Appellation

42. Wenigstens nach dem spätern römischen Rechte war der Statthalter nicht ohne weiteres genötigt, die Appellation anzunehmen; er konnte sie in Fällen, welche

---

[1]) Vgl. *R. Knopf* und *O. Zöckler* z. St.

[2]) Apost. Zeitalter[2] S. 460.

Digitized by Google

sogleich zur Sprache kommen sollen (n. 43), einfach zurückweisen.

Es war Sache des Statthalters, mit seinen Beiräten zu entscheiden über Zulassung oder Abweisung der Appellation. Auch Festus bespricht sich mit ihnen (V. 12). Betreff der Zusammensetzung dieses Konsiliums (συμβούλιον) wird man zunächst versucht sein, auf V. 23 zu verweisen, wo als Teilnehmer an der Festversammlung, in der Paulus vor Agrippa und Bernike auftrat, ‚die Stabsoffiziere (der 5 Kohorten der Garnison) und die Stadtbehörde von Cäsarea' erscheint. (Nach dem β-Text überdies noch Vertreter der Städte der Provinz)[1].

Tatsächlich zieht *Th. Mommsen* in seinen ‚Rechtsverhältnissen' diese Stelle zur Erklärung heran[2]. Allein mit dieser Angabe stehen seine eigenen Ausführungen im Widerspruch, die er früher in seinen monumentalen Werken ‚Römisches Staatsrecht' und ‚Römisches Strafrecht' gegeben hat. Nach diesen ‚leistete' dem römischen Magistrate die Aushülfe in der Rechtspflege ‚weder Hülfsbeamte noch die magistratische Dienerschaft', denn diese ‚subalternen Offizialen sind bis in die späteste Zeit hinab der Rechtspflege fern gehalten worden'. So war der Beamte auf ‚den bei jedem wichtigen Geschäfte zugezogenen, auf privatem Wege gebildeten Beirat' (Strafrecht S. 138) angewiesen. In den überseeischen Provinzen erscheinen diese rechtskundigen Beiräte als die ‚Reisebegleiter (*comites*) des Statthalters, die in der Kaiserzeit unter den Namen *consiliarii* oder *assessores* auftreten'[3]. Überdies hatte der 25,23—26,31 geschilderte pomphafte Auftritt nicht den Charakter einer offiziellen Gerichtssitzung, sondern nur einer Feierlichkeit zu Ehren der hohen Gäste, von der aber Festus Informationen für seinen Zweck erhoffte.

43. Über die Gesichtspunkte, nach denen die Zulassung der Berufung entschieden wurde, sind verschiedene

---

[1]) *Belser*, Beiträge S. 139.

[2]) ‚Des *consilium* (συμβούλιον) gedenkt auch die AG 25,12 und schildert seine Zusammensetzung 25,23 (S. 92).

[3]) Strafrecht S. 140 f. Staatsrecht[3] I 298—319; II 245.


Digitized by Google

Ansichten. *H. H. Wendt* vermutet, die Frage selbst, um die es sich handelt, wäre ausschlaggebend gewesen; je nachdem sie für wert gehalten wurde, an höchster Stelle vorgelegt zu werden oder nicht, konnte die Berufung angenommen oder abgelehnt werden.

H. H. Wendt S. 385. ‚Gewiß erkannte er [Festus], daß es sich in diesem Falle schließlich um die Frage handelte, ob die ‚messianische' Richtung, als deren Vertreter Paulus von den Juden angeklagt wurde, eine innerjüdische Sekte sei, über deren besondere Lehren die jüdische Instanz des Synedriums zu urteilen habe oder ob sie wesentlich vom Judentum abweiche und dann etwa als *religio illicita* gelten müsse. Diese Frage mag dem Prokurator schwierig und präjudiziell genug erschienen sein, um der Entscheidung des Kaisers unterbreitet zu werden'.

Wenn man aber Ernst macht mit dem von *Mommsen* aufgestellten Grundsatz, jeder Bürger habe die Transferierung eines gegen ihn anheischig gemachten Kapitalprozesses ans Zentrum des Reiches fordern können, so wird man an andere Gesichtspunkte denken müssen. Zur Zulassung genügte die Kapitalanklage gegen den Römischen Bürger. Nur in wenigen Fällen pflegte die Appellation abgewiesen zu werden, namentlich 1. wenn die Sache keinen Aufschub duldete[1]) und 2. wenn der Angeklagte bereits ein Geständnis abgelegt hatte[2]) oder 3. der Statthalter (das mit der militärischen Amtsgewalt durch ein Spezialmandat des Kaisers verbundene) *jus gladii* besaß, vermöge dessen er auch über die römischen Bürger die volle Kapitaljurisdiktion erhielt[3]). Dieses Schwertrecht war dem Festus ebensowenig wie den andern Prokuratoren Judäas, Koponius vielleicht ausgenommen, verliehen[4]).

44. Die Beratung, welche unter dem Vorsitze des Statthalters vorgenommen wurde, hatte ein für den Gefangenen günstiges Ergebnis: seine Berufung wurde als rechtskräftig anerkannt. Festus verkündet ihm dies mit

---

[1]) *Mommsen,* Strafrecht S. 470, 4 und Anm. 5.

[2]) *Hartmann* in *Pauly-Wissowa* II 209.

[3]) *Mommsen,* Strafrecht S. 243 f.

[4]) *Mommsen,* Strafrecht S. 244 A. 3. *Hirschfeld,* Sitzungsberichte d. k. Ak., Berlin 1889 S. 438.

Digitized by Google

lakonischer Kürze: ‚Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ‘.

Blaß macht aufmerksam auf die doppelte Figur des rhetorischen Asyndeton und der Anaphora, die sich in diesen schön klingenden Worten finden[1]). Grammatikalisch haben manche den ersten Teil als Fragesatz aufgefaßt: ‚Hast du wirklich (im Ernst, definitiv) den Kaiser angerufen?‘[2]) *Knabenbauer* (in h. l.) meint, die Appellation sei nur bedingterweise erfolgt: ‚wenn ich den Juden ausgeliefert werden sollte‘. Da aber weder eine solche hypothetische Fassung noch jenes Schwanken im Texte angedeutet ist, so wird es besser sein, zwei koordinierte Hauptsätze anzunehmen. Selbstverständlich vertritt der erste einen Kausalsatz: weil du dieses Mittel selbst ergriffen hast, so sollst du es erhalten. Daß Festus, wie *Clemen* meint[3]), ‚wohl im Stillen hinzusetzte: und von ihm [dem Kaiser] wahrscheinlich erst recht nicht freigelassen werden‘, muß nach V. 18 als unbegründete Vermutung abgelehnt werden.

Etwas verschieden ist die Auffassung, zu welcher *A. Hilgenfeld*[4]) gelangt ist. Nach ihm sei es auch nach der Berufung des Paulus in der Gewalt des Prokurators gestanden, den Angeklagten frei zu sprechen. Die Annahme der Appellation sei aus dem soeben n. 43 von *Wendt* angeführten Grund erfolgt (Notwendigkeit einer Entscheidung der höchsten Stelle über die Frage, ob die Ausbreitung der monotheistischen Religion in anderer Weise als nach dem jüdischen Gesetze statthaft sei). — Wir sehen hier eine Schlußfolgerung aus der oben n. 12 besprochenen Ansicht *Hilgenfelds*, die Anklage auf Gesetzesübertretung sei zu streichen. Dann konnte freilich Festus dem Angeklagten bedeuten, es bedürfe keiner Appellation. Allein in dieser Meinung begreift man auch den Vorschlag des Prokurators nicht: wenn er ernst aufgefaßt war, mußte ihm ein ernstes Bedenken zugrunde liegen; bei einem solchen konnte aber der Richter nicht die Appellation als überflüssig erklären und den Freispruch verkünden.

4. Die Folgen der Appellation

45. Durch die einmal unwiderruflich eingelegte und vom Richter angenommene Berufung hatte das Statthaltergericht jede Kompetenz in dieser Angelegenheit verloren.

---

[1]) Acta Ap. ad h. l.

[2]) *Lorinus, Knabenbauer* u. a.

[3]) Paulus II 284.

[4]) Die AG, nach ihren Quellen untersucht VIII ZwTh XXXIX 1896 542 f.

Digitized by Google

Paulus war vollständig weiteren Schwierigkeiten seitens der Provinzbehörde enthoben. Aber die Wirkung der Appellation erstreckte sich nicht nur soweit, daß sie die Verurteilung des Angeklagten verhinderte: auch ein freisprechendes Urteil war durch sie unmöglich gemacht[1]). Dies zeigte sich im weiteren Verlaufe des Prozesses. Als Paulus vor König Herodes Agrippa Rechenschaft über seine Lehre abgelegt hatte, sprach der königliche Berater des Statthalters sein Endurteil über den Fall mit den Worten aus: ‚Dieser Mann könnte [von uns] freigesprochen werden, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte' (26,32).

Es verrät wenig Kenntnis der Elemente der römischen Rechtshältnisse, wenn *C. Weizsäcker*[2]) es als ‚nicht durchsichtig' bezeichnet, ‚warum sie [die Berufung an den Kaiser] nachher bei voller Unschulderkenntnis seine Freilassung verhindert'.

Eines nur hatte das Statthaltergericht noch in dieser Sache zu leisten. Es mußten Informationen (literae dimissoriae) an den obersten Gerichtshof eingesandt werden. Sie hatten zum Gegenstande ‚die Fällung eines an Stelle des gefällten Urteils tretenden eigenen Erkenntnisses'[3]) und bezogen sich selbstverständlich auf alles, was für den vorliegenden Prozeß Bedeutung hatte: die Person des Angeklagten, die Originalakten über das ihm zur Last gelegte Vergehen, die am Tatorte aufgenommen waren, den bisherigen Verlauf der Verhandlung, das Gutachten des Statthalters und seiner Beiräte.

Festus gesteht nach der Appellation, nichts Genaueres über den Fall dem Kaiser[4]) berichten zu können (V. 26). Er war sich zwar im klaren über die negative Seite des Tatbestandes, ‚ein Staatsverbrechen liegt nicht vor' (V. 18. 25a). Aber er mußte doch genauer auf den Fall, speziell den Anklagepunkt κατὰ νόμου, eingehen und alles Wissenswerte in die Akten aufnehmen. Er stand also wieder vor der Schwierigkeit, die ihm schon früher aus seiner ganz

---

[1]) *Mommsen*, Strafrecht S. 243 A. 1.

[2]) Das apostolische Zeitalter[2] S. 458.

[3]) *Mommsen*, Strafrecht S. 468.

[4]) Zum Titel κύριος vgl. *Deißmann*, Licht vom Osten[2-3] S. 267.

Digitized by Google

mangelhaften Kenntnis der jüdischen Verhältnisse erwachsen war. Da kommt ihm ganz gelegen der Besuch des Herodes Agrippa II, der die Tetrarchie des Philippus und den Königstitel von Klaudius erhalten hatte. Mit seiner berüchtigten Schwester Berenike hatte sich dieser Klientelfürst des Römerreiches eingefunden, um dem neuen Statthalter seine Aufwartung zu machen. Eine im Laufe des Gespräches gefallene Bemerkung über Paulus veranlaßt eine neugierige Frage des Königs.

Es ist der naheliegende Einwurf erhoben worden, das hier mitgeteilte Zwiegespräch sei nur eine freie Erwägung und Kombination des Schriftstellers, besonders da es unter vier Augen stattfand. Allein nichts nötigt uns, vom genannten Zwiegespräch jeden Zeugen auszuschließen; die Unterredung könnte wohl in einem Festbankett stattgefunden haben in Gegenwart vieler Zeugen, von denen dem Erzähler ein wahrheitsgetreuer Bericht gegeben werden konnte. *R. Schmidt* schlägt vor, den Centurio Julius als Berichterstatter zu betrachten, da sein fast herzliches Verhältnis zum Angeklagten (27,3. 31—86. 43) solche Mitteilungen leicht erklärt[1]).

Festus benützt die Frage Agrippas, um seinen Gast einzuladen, gleichsam als theologischer Sachverständiger der weitern Untersuchung beizuwohnen. Der höfliche Festus geht so weit, dem Agrippa in dieser Sitzung den Ehrenvorsitz einzuräumen[2]).

46. Die reichhaltige Rede des Apostels, der sich auch den Hohen der Welt gegenüber als Bote Christi verpflichtet wußte (AG 9,15; Rm 1,14), gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung, besonders da der Apostel, wie er ausdrücklich betont, sich an erster Stelle an den Judenfürsten wandte (26,26). Es berührte den hl. Paulus gewiß sehr schmerzlich, den Zwischenruf des Festus hören zu müssen, mit dem dieser seine herrliche Rede unter-

---

[1]) Die AG I S. 339.

[2]) 26,1 ist es Agrippa, der dem Apostel das Wort erteilt, V. 26 erscheint er als der Angeredete; V. 30 schließt er die Sitzung, V. 32 gibt er sein Votum ab. — Doch wäre es nicht zutreffend, Agrippa als **Richter** des hl. Paulus zu bezeichnen; durch sein Aufsichtsrecht über den Tempel (*Jos* Ant. XIX 9,2; XX 1,1. *Schürer* I[4] 482 f) hatte er nicht die Befähigung erhalten, in religiösen Fragen als Richter aufzutreten.

Digitized by Google

brach: ‚Du bist von Sinnen, Paulus, das viele Wissen bringt dich zum Irrsinn' (26,24). Wohl selten wird sich der Apostel in so drastischer Weise der Wahrheit jenes Wortes bewußt geworden sein, das er drei Jahre zuvor den Korinthern geschrieben, wie die Lehre vom Kreuze den Heiden eine Torheit ist (I 1,24). Noch ehe Paulus vor dem angerufenen irdischen Richter stand, etwa 1½ Jahre nach dem besprochenen Ereignis sollte der bisherige Richter des Apostels vor dem ewigen Richter stehen[1]). Ob er den vom Apostel gewünschten Nutzen (V. 23) aus dieser Verhandlung gezogen hat?

Für seinen Bericht an den Kaiser hat Festus anscheinend, was die Wertung der Schuld des Angeklagten betrifft, nichts von seiner bisherigen Meinung verschiedenes entnommen (man vergleiche 25,25 mit 26,31). Weder des Todes noch der Kerkerhaft (δεσμοί) schien ihm Paulus schuldig. Tatsächlich lauteten auch die Informationen, die an Nero aus Cäsarea eingingen, günstig; das legt uns nahe der Ausgang der ersten Gefangenschaft, welche, wie es nach Phil 1,25 und Phm 21 f zu erwarten stand, nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe (besonders 2 Tim 4,16 f) und der sicher beglaubigten Tradition auch tatsächlich mit Freisprechung endigte.

Bei *E. Schwartz* erscheint unter den Gründen für die Unechtheit der Szene vor Agrippa auch folgender: ‚Was Festus von Agrippa verlangt, daß er durch die Unterredung mit Paulus Material schaffen soll für einen Bericht an den Kaiser, wird eingestandener Maßen nicht geleistet (25,26. 27; 26,31)'. Freilich, belastendes Material hat die Unterredung nicht ergeben; aber wo sagt denn Festus, daß er ein solches verlangt? Festus wollte wissen, ob der Angeklagte nach dem jüdischen Gesetze schuldig sei oder nicht; der Kritiker würde wohl daran tun, wollte er statt am hl. Texte an seiner vorgefaßten Meinung von der Schuld des Apostels Korrekturen anbringen.

Es sei nur mit einem Worte des Ausgangs gedacht, den der Prozeß nach *E. Schwartz* genommen hat: ‚Noch im Sommer 55 ist Paulus nach Rom transportiert' worden (S. 295). ‚Der Wirbericht von der Seereise . . . hatte ursprünglich mit Paulus nichts zu tun' (ebd. Anm.). ‚Es ist als sichere und unzweifelhafte Tatsache anzu-

---

[1]) *E. Schürer*, Gesch. I³ 581. *Th. Zahn* PRE³ XV 67 f.

Digitized by Google

sehen, daß Paulus nach zweijährigem Aufenthalt in Rom, also im Jahre 57 oder spätestens 58, vor das Kaisergericht gestellt, verurteilt und hingerichtet wurde'. Von diesen Behauptungen gilt das alte Prinzip, daß die zuversichtliche Sprache, mit der eine Behauptung vorgelegt wird, dieselbe nicht sicherer macht.

§ 9. Die Darstellung der Appellation durch den hl. Paulus 28,19

47. Zum Schlusse soll der Eigenbericht geprüft werden, den der hl. Paulus der jüdischen Gemeinde von Rom über seine Appellation vorlegte (28,19). *E. Schwartz* will in diesem ‚sonderbaren Gespräch' einen ‚echten Kern' anerkennen, verzweifelt aber an der Arbeit, ihn herauszuschälen. Betreff der Verse 17 u. 18 ist der Kritiker bald mit dem Urteil fertig: ‚Was Paulus von dem Verlaufe des Prozesses erzählt, ist falsch'. Da die Beweise fehlen und *Schwartz* anscheinend nur die Schwierigkeiten im Auge hat, welche vor ihm *Overbeck* (S. 475) und *Th. Mommsen* vorgebracht haben, so genügt es, den Angriff *Mommsens* auf diese Stelle eingehender zu würdigen. Seine Worte lauten:

‚Seltsamer Weise wird in unserm Bericht wohl die Befreiung von Fesselung und Geißelung mit dem privilegierten Personalrecht des Paulus in Verbindung gesetzt, nicht aber die Berufung auf das Kaisergericht; ja geradezu im Widerspruch mit der Erzählung selbst wird nachher die Übertragung des Prozesses nach Rom hingestellt als herbeigeführt durch die Kläger. Man wird absehen von diesem Mißverständnis des letzten Redakteurs, sich lediglich an den ursprünglichen Bericht zu halten haben, der selber nirgends Anstoß gibt und nur wenig Erläuterungen erfordert'[1]). In der Anmerkung wird die angeblich fehlerhafte Stelle wörtlich zitiert: 28,18. 19 (οἱ Ῥωμαῖοι) ἀνακρίναντές με ἐβούλοντο ἀπολύσαι διὰ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου ὑπάρχειν ἐν ἐμοί. Ἀντιλεγόντων δὲ τῶν Ἰουδαίων ἠναγκάσθην ἐπικαλέσασθαι Καίσαρα'. *Mommsen* fährt fort: ‚Dies steht in offenem Widerspruch mit dem Bericht. Nach diesem sprechen wohl der römische Tribun 23,26 wie der Statthalter aus, daß sie an Paulus keine kriminell zu ahndende Schuld finden könnten; aber die Freisprechung wird ausdrücklich abgelehnt (26,32) und keineswegs ausgesprochen, daß die Juden den Statthalter daran verhindert hätten; noch viel weniger konnte gegen eine solche Verhinderung der Kaiser angerufen werden. Wer diese

[1]) Rechtsverhältnisse S. 93.

Digitized by Google

Sätze geschrieben hat, verstand nichts von der Sache und mißverstand gänzlich den tadellosen Bericht. Hätte er von dem Provokationsrecht des römischen Bürgers etwas gewußt, so hätte er sicher sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt!'

Man sieht nicht gleich auf den ersten Blick, was die schweren Anschuldigungen verdiente, die *Mommsen* erhebt. Er scheint drei Schwierigkeiten im hl. Text gefunden zu haben: 1. Es wird nirgends gesagt, daß Paulus deswegen zu appellieren berechtigt war, weil er das römische Bürgerrecht besaß. 2. Nicht der Richter, sondern die Ankläger sollen nach 28,19 die Berufung veranlaßt haben durch ihre ‚Gegenreden', was gegen den Bericht und das Wesen der Appellation ist. 3. Gegen solche Widerreden konnte der Kaiser gar nicht angerufen werden.

48. Der erste Einwurf ist wahrlich nicht schwer zu lösen. Der hl. Lukas erwähnt das Bürgerrecht in diesen Perikopen (Kap. 25 und 28) nicht, weil keine Veranlassung vorlag, es nochmals anzuführen. Als es sich darum handelte, die von Lysias über ihn verhängte Geißelung abzuwehren, da mußte allerdings Erwähnung von diesem Personalrechte geschehen. Von da ab war aber das Bürgerrecht des Gefangenen eine bekannte Größe, sowohl für die Behörden in Palästina als auch für den Leser der Apostelgeschichte [1]). Der hl. Lukas schrieb keine juristischen Traktate und fühlte sich nicht weiter veranlaßt, nach 16,37; 25,25 u. 23,27 noch ein viertesmal darauf hinzuweisen. Es lag ihm ferne, etwa eine Parallele zu ziehen zwischen dem Paulusprozeß und der Verurteilung des göttlichen Heilandes und zu fragen, warum Christus von Pilatus nach dem peregrinen Rechte behandelt wurde, Paulus aber einen privilegierten Gerichtsstand hatte. Es ist ferner ganz leicht möglich, daß der hl. Paulus bei seiner Appellation sich ausdrücklich auf dieses sein Recht berief; aber man begreift ganz wohl, warum Lukas bei seinem Streben nach Kürze Abstand nahm, dies dem Leser ausdrücklich mitzuteilen.

[1]) Vgl. *Th. Zahn,* PRE[3] XV 84 f.



2. Wenn der hl. Paulus nicht seinem früheren Richter, sondern den Anklägern die Veranlassung zur Appellation zuschreibt, so befolgt er nur das alte Prinzip ‚*Causa causae est causa causati*‘. Die Juden waren es, welche durch ihre Gegenreden den Apostel zur Appellation gezwungen haben, insofern sie den Statthalter an der sonst sicher erfolgten Freisprechung verhinderten und ihn zu jenem Vorschlag veranlaßten, der dem Angeklagten keine Wahl mehr ließ als die Appellation. Die von Festus projektierte Maßregel ging ja nicht von seiner Initiative aus, sondern war ganz auf die Synedristen als ihre eigentlichen Urheber zurückzuführen; darum schreibt auch der hl. Paulus seine Gegenmaßregel ihnen zu[1]).

49. Ebenso erledigt sich auch der letzte Einwand *Mommsens:* ‚gegen die Widerrede der Juden konnte der Kaiser gar nicht angerufen werden‘.

a) Der hl. Text enthält ja gar nicht dasjenige, was *Mommsen* in ihm gefunden haben will, Paulus habe gegen die Rede der Juden den Kaiser angerufen; es heißt nur, er habe es getan, als die Juden oder weil die Juden Widerspruch erhoben.

b) Ferner hat Mommsen nicht beachtet, daß das Wort ἀντιλέγεσθαι hier ganz gut in einem weitern Sinne genommen werden kann: nicht nur gegen jemanden reden, sondern auch gegen einen handeln, arbeiten, ihn befeinden und bekämpfen.

Weder σημεῖον ἀντιλεγόμενον (Lk 2,34) noch πανταχοῦ ἀντιλέγεται (AG 28,22) ist von einer ausschließlichen Bekämpfung durch Worte zu verstehen, vielmehr ist ein tätlicher Angriff wenigstens an der zweiten Stelle notwendig mit einbegriffen. Vollständig klar ist dies aber aus Joh 19,12: πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι, wo das vorausgehende ποιῶν eine Einschränkung des ἀντιλέγειν auf hochverräterische Reden ausschließt. Vgl. Rm 10,21; Tit 2,9.

---

[1]) Vgl. *Valentin Weber,* Die Glaubwürdigkeit der AG und ihr Kritiker Th. Mommsen, Katholik 1902, I 1—11. ‚Paulus sagt ausdrücklich, daß er schon vor Fällung eines statthalterlichen Urteils den Kaiser angerufen habe, weil er trotz der wohlerkannten Geneigtheit des Statthalters eine Beeinflussung desselben durch die Juden und infolge davon eine sein Leben gefährdende Maßnahme oder Entscheidung desselben befürchten mußte‘. S. 10.

Digitized by Google

Nach Analogie dieser Fälle würde nichts im Wege stehen, auch an unserer Stelle ἀντιλέγειν als gleichbedeutend mit ἐναντιοῦσθαι anzusehen. Dann wäre auch kein Schein einer Schwierigkeit mehr übrig. Was die Appellation veranlaßte, war das ganze unausgesetzte Kesseltreiben der Juden gegen den Heidenapostel, ihre meuchelmörderischen Absichten, ihr Verlangen, ihn persönlich verurteilen zu können, ihre Zudringlichkeit dem Statthalter gegenüber. Dadurch sah sich der Apostel gezwungen, seinen Prozeß vom gefährlichen Cäsarea und dem noch kritischeren Jerusalem wegzuziehen und in die Hauptstadt zu verlegen d. h. zu appellieren[1]).

50. Soviel über diese Parallele zu AG 25,1—12. Einen andern Eigenbericht des Apostels über seine Gerichtsverhandlung vor Festus sehen manche protestantische Exegeten in den Versen 2 Tim 4,16—18. Hier berichtet der hl. Paulus von seiner ‚ersten Verteidigung', in der er, von allen verlassen, durch Gotteskraft unterstützt, ‚aus dem Rachen des Löwens' befreit wurde, damit die ihm ‚übertragene Verkündigung erfüllt werde und alle Völker sie hören'[2]). In der Tat müssen jene, welche einerseits 2 Tim 4,9—22 als ein echtes Billet aus der Feder des Apostels ansehen, andrerseits aber nur e i n e römische Gefangenschaft im Leben des hl. Paulus annehmen wollen, konsequent die erwähnten Worte auf das Ereignis vor Festus beziehen. Ähnlich *Spitta*, der jedoch eine doppelte römische Gefangenschaft annimmt[3]). Sie hätten nur die Aufgabe, zugleich nachzuweisen, wieso die Worte: ‚ich wurde b e f r e i t (ἐρύσθην) aus dem Rachen des Löwens' sich auf ein Ereignis beziehen, durch das die Gefangenschaft des hl. Paulus nicht beendet, sondern um mindestens $2^1/_2$ Jahre verlängert wurde. Schon darum müssen wir darauf verzichten, die Stelle im Abschiedsbrief des Apostels auf unsere Gerichtsverhandlung zu beziehen.

51. Somit hat sich der ganze reichhaltige Bericht, welcher das Interesse des Theologen, des Historikers und des Juristen in gleicher Weise erregt, in all seinen Einzelheiten als vollkommen richtig herausgestellt. Er zeigt uns,

---

[1]) Zur Schwierigkeit vgl. die Worte *H. J. Holtzmanns* (Handkom.[3] ‚Die Appellation selbst ist 18,19 etwas anders motiviert, aber auch als Notwehr den Klägern wie hier den Rechtshütern gegenüber'. Ausführlicher *Th. Zahn*, PRE[3] XV 85.

[2]) *C. Clemen*, Paulus II 283.

[3]) Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums I 42.



über wie viel Wissen und Geschick der feingebildete Arzt von Antiochien verfügte, dem es in so vorzüglicher Weise gelungen ist, eine tadellose Darstellung des verwickelten Prozesses zu liefern. Sicher ist eine Prüfung dieses Berichtes geeignet, das schriftstellerische Talent des dritten Evangelisten in glänzender Weise erscheinen zu lassen und ihm für sein ganzes, zweiteiliges Werk eine hohe menschliche Glaubwürdigkeit zu sichern. Aber diese Schilderung nötigt uns nicht nur Bewunderung gegenüber dem Berichterstatter ab, der wohl zum Teil im Zuschauerraum anwesend der Verhandlung folgen konnte; noch mehr erschließt sie uns die Kenntnis der erhabenen Persönlichkeit des Angeklagten. Wir lernen das hohe Charakterbild des Völkerapostels von einer neuen Seite kennen. Es offenbart sich uns, wie gut er es verstand, menschliche Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Zieles und seiner großen Lebensaufgabe zu verwerten. Insbesondere zeigt es, wie er es für passend hielt, von jenen Rechten den ausgiebigsten Gebrauch zu machen, welche der Staat seinen Bürgern verliehen hat.[1]

---

[1]) Vgl. *Augustin* ep. 185 n. 28 CSEL 57, 26 f.

Digitized by Google

Studien über Albert den Grossen (1193–1280)

Beiträge zur Würdigung seiner Wissenschaft und wissenschaftlichen Methode

Von **Franz Pangerl** S. J.—Wien

(Dritter Artikel)

---

b) Alberts Stellung zu Aristoteles

Die philosophischen Werke haben wohl vor allem anderen den glänzenden Ruf Alberts begründet; aber gerade sie waren es auch, die mehrfach zu einer seltsamen Verkennung des großen Philosophen geführt haben. Besonders ist ihm die unverkennbare Begeisterung, die er für Aristoteles hegte, auf Grund einzelner Stellen[1]) falsch gedeutet und zum schweren Vorwurfe gemacht worden. Albert ist damit durchaus unrecht geschehen; seine Stellung zu dem Stagiriten ist eine völlig korrekte.

---

[1]) Wie etwa opp. I 32: ‚*et est vera quia concordat dictis Aristotelis*'. Besonders häufig wird die Stelle opp. V 535 benützt, wo der Stagirite als die *Regula veritatis* bezeichnet wird. Die Worte werden falsch aufgefaßt. Das Diktum stammt von *Averroes* und wird von Albert im Zusammenhange zu einem Vorwurf benützt. ‚Die Peripatetiker', sagt er (l. c.) ‚kommen alle überein, daß Aristoteles die Wahrheit spräche, weil sie (nicht Albert!) behaupten, daß die Natur diesen Menschen gleichsam zur Regel der Wahrheit gemacht hat . . . aber sie legen ihn jeder anders aus, wie es ihrer eigenen Idee entspricht'. Vgl. dagegen *Jourdain Ch.,* La philosophie de s. Thomas 52.

Digitized by Google

Wie sehr Albert der Große seine Selbständigkeit gegenüber dem *Philosophus* zu wahren versteht, darüber ist bereits von *Michael*[1]) in gründlicher Weise gehandelt worden. Ein deutliches Beispiel der Unabhängigkeit Alberts bietet die Frage über die Ewigkeit der Welt (1 Th. II. q. 4. m. 2. art. V. particula 1)[2]). Dort werden in langer Reihe die aus Aristoteles entnommenen Gründe für den ewigen Bestand angegeben. In der *Solutio* wird gegen ihn entschieden und nun folgt die Widerlegung der Gründe in geradezu schroff klingenden Ausdrücken, zB. ‚Adhuc (salva pace Aristotelis) ipse non ponit rationem Platonis, quam si poneret, ratio sua parum valeret. — Quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit, — et ideo Aristoteles multum erravit in ista ratione. — Ad aliud dicendum, quod Aristoteles in illa ratione multum oblitus est sui ipsius‘ etc. Dieses Vorgehen entspricht übrigens nur den Grundsätzen, die Albert über den Auktoritätsglauben in der Philosophie überhaupt ausgesprochen hat; öfter macht er der Schule des *Pythagoras* und *Plato* das αὐτὸς ἔφα zum Vorwurf: ‚Si enim credunt dictum hominis esse oraculum sicut multi crediderunt de scholis Pythagorae et Platonis, illi sicut Hesiodistae quaerunt ex revelatione sibi satisfacere et non habent communicationem cum philosophis‘[3]).

Zur richtigen Beurteilung sind vor allem die Gründe zu verfolgen, die Albert selbst für seine Verehrung und Hochachtung des Philosophen anführt. Bei seiner Kenntnis der Literatur bot sich ihm wie von selbst eine Vergleichung dar jener beiden Männer, die so hoch über ihre Vorgänger

---

[1]) Vgl. *Michael* aaO. 118; 447—449. *Hertling* aaO. 30—32. Zur Ergänzung sei bemerkt, daß Albert noch an anderen Stellen Ansichten des Aristoteles als unrichtig zurückweist: opp. III 200; IV 108, 523, 679; XI 587, 627; XII 424; X 27. Wenn Albert im *Speculum astronomicum* (opp. X 643) in Bezug auf die Ewigkeit der Welt sagt, *in quo solo ipse Aristoteles invenitur errasse,* so wird man verstehen müssen: In welchem Punkte allein ein bes. gewichtiger Irrtum des Stagiriten vorliegt.

[2]) Opp. XXXII 91—99.

[3]) Opp. VI 237; vgl. I 375 460.

Digitized by Google

und Epigonen hinausragten: des Aristoteles und des Plato. Wenn auch Albert den genialen Gedankenflug des letzteren bewunderte und der richtigen Ansicht ist, daß auch für einen Aristoteliker Platos Philosophie nicht schlechtweg abzuweisen, sondern zur harmonischen Ergänzung heranzuziehen sei: *‚et scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duorum philosophorum Aristotelis et Platonis‘*[1]), so hat doch Aristoteles besonders zwei Vorzüge, um derentwillen ihm ohne Zögern die Palme zuerkannt wird. Der erste ist die exakte Form[2]), das streng geschlossene System, der klare Aufbau gegenüber der freieren, aber eben deswegen haltloseren Gestalt der Philosophie Platos: *‚Plato esset omni sapientia perfectus et laudatus; tamen si quid docuit, docuit quasi interrogando‘*[3]), sagt Albert bei Empfehlung der Dialektik des Aristoteles. Den Mangel an System hebt er auch an der Ethik hervor im Gegensatze zu Aristoteles: ‚Nullus de omni scibili scripsit nisi ipse (Aristoteles.) Socrates quidem in genere multum laudare iubetur, sed ultra virtutes morales tractandas non processit. *Plato* etiam virtutem purgantem, purgatoriam et purgati animi determinans, effectus virtutis in anima distinxit, sed non de omni virtute secundum genus et species perfecte tractavit. Iste autem (Aristoteles) perfectius omnibus tractavit genera virtutum et species, distinguens et antecedentia et sequentia et opera et propria et effectus‘[4]). Noch wichtiger ist der zweite Vorzug des Stagiriten. Albert kennzeichnet ihn mit folgenden Worten, die zugleich ein glänzendes Zeugnis ablegen, wie tief und wahr er die peripatetische Philosophie erfaßt habe: ‚Et hoc ideo est,

---

[1]) Opp. VI 113. *Hertling* aaO. nennt diese Worte einen ‚gelegentlichen‘ Ausspruch; das könnte falsch gedeutet werden: in der Tat sind sie der Schlußpunkt einer Seiten langen Erörterung, daß die Ansichten der beiden Philosophen über die Prinzipien der Dinge richtig erfaßt sich zu einem vollen Verständnis ergänzen lassen.

[2]) Vgl. *Michael* aaO. 114.

[3]) Opp. II 711. Die Exaktheit der Methode des Aristoteles wird eingehend beleuchtet und als die eigentlich philosophische bezeichnet opp. I 307—308.

[4]) Opp. VII 15—16.

Digitized by Google

quia in naturis rerum non sumitur secundum intentiones logicas sed potius secundum esse ipsius rei, ut vult [Avicebron]. Hoc enim (meo iudicio) omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem, quod ille rationes universalium sequi voluit et ex illis rerum principia quaesivit. Aristoteles autem non sic sed ex naturis rerum quaesivit principia rei'[1]). Mit diesen Worten ist nicht nur in ungemein treffender Weise die aristotelische Philosophie gegenüber der platonischen charakterisiert, sondern auch die geistige Verwandtschaft Alberts mit Aristoteles ausgesprochen, die den gelehrten Forscher des dreizehnten Jahrhunderts mächtig zu dem Griechen hinziehen mußte. Wie uns die Persönlichkeit Alberts in seinen Schriften entgegentritt, ist auch er eine stark auf das Positive gerichtete Natur; von Jugend auf zeichnet ihn eine sinnige, tiefe Naturbetrachtung aus, die ihm die Naturphilosophie zu einem Lieblingsgegenstande macht und die ihn lehrt, auch bei den höchsten Spekulationen der Metaphysik die Erfahrungswissenschaften nicht aus dem Auge zu verlieren zur Kontrolle für die Richtigkeit seiner Deduktionen.

Man wird schwerlich behaupten wollen, daß dieses Urteil Alberts über Aristoteles und seine daraus entspringende Verehrung für ihn zu tadeln sei; hat doch die glänzende Entwicklung der Scholastik das Urteil wunderbar bestätigt. Übrigens war es keineswegs diese Vorliebe allein, die Albert zum Studium des Stagiriten geführt hat; seine Aristoteleserklärung ist nicht die wenn auch noch so berechtigte Liebhaberei eines Gelehrten; es war eine, wie schon im ersten Artikel gesagt wurde, geschichtliche Tat von der weittragendsten Bedeutung.

c) Zur Theologie Alberts des Großen

Wie bereits früher gesagt wurde, bewegt sich die Beurteilung der noch viel zu wenig gekannten und bearbeiteten theologischen Werke Alberts gewissermaßen in zwei Extremen: einerseits hat man ihm ein Übermaß in der Verwendung der Philosophie, ja ein gänzliches Verwischen

[1]) Opp. XXVII, 15.

Digitized by Google

der scharfen Grenzen zwischen Natürlichem und Übernatürlichem zum Vorwurf gemacht; anderseits hat man ihn der Inkonsequenz angeklagt und von einer *‚persona duplex‘*, dem Philosophen und dem Theologen Albert gesprochen, als hätte er eine Kluft zwischen der profanen und der heiligen Wissenschaft geschaffen oder wenigstens nicht zu überbrücken verstanden.

Albert der Große hat dagegen deutlicher und öfter als die meisten, wenn nicht alle übrigen Scholastiker die klarsten und richtigsten Grundsätze ausgesprochen über das Verhältnis von Theologie und Philosophie und konsequent darnach gehandelt. Mag man auch in dieser oder jener Frage Alberts Ansicht nicht teilen, seine Begründungen nicht für stichhältig erachten, einen prinzipiellen Verstoß wird man ihm schwerlich nachweisen können.

Es ist verhältnismäßig leicht, den ungemein klaren Gedankengang Alberts des Großen über die Gegensätze und Berührungspunkte von Theologie und Philosophie zu verfolgen: Der Theologie wohnt als Wissenschaft ein wesentlich höherer Charakter inne als allem übrigen Wissen; sie ist nicht das Produkt des natürlichen Verstandes und der ihn umgebenden Objekte, sondern stammt aus höherer, göttlicher Intelligenz; sie ist ‚in unserem Geiste der Siegelabdruck (*sigillatio*) der göttlichen Weisheit‘ und daher eher durch das für Gottes Einwirkung disponierende ‚Gebet als durch Studium zu erlangen‘. ‚Während im natürlichen Erkennungsprozeß die Objekte mit der Inkorruptibilität im menschlichen Geiste ein höheres Sein erhalten, erhebt die Theologie den Geist, reinigt ihn und begründet ihn in ewiger Unsterblichkeit‘. Klar und kurz hat Albert diesen wesentlichen Unterschied in die Formel[1]) gebracht: ‚Theologica non conveniunt cum physicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem‘. Von dieser fundamentalen Verschiedenheit der Erkenntnisquellen aus entwickelt Albert bald in einfacher klarer Schulsprache, bald besonders in den Prologen der theologischen Werke mit der begeisterten Aus-

[1]) Opp. VI 687.

Digitized by Google

drucksweise eines wahren Lobliedes die erhabenen Vorzüge der hl. Wissenschaft: ihre Quelle ist zwar die Auktorität; aber während in der Philosophie der Auktoritätsbeweis der schwächste ist, weil er sich auf den nur zu sehr irrtumsfähigen Verstand eines Menschen stützt, begründet er in der Theologie, gestützt auf die ‚Erste Wahrheit' ein unfehlbares Wissen, denn; ‚in theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis'[1]).

Niedergelegt sind die theologischen Wahrheiten in der ‚inspirierten Schrift'. Diese nimmt in der Theologie die Stelle der indisputablen Prinzipien ein; wer diese leugnet, mit dem läßt sich theologisch nicht disputieren, geradeso wie man mit denjenigen, die in der Metaphysik die obersten evidenten Grundsätze leugnen, keine Erörterung pflegen kann; ‚non enim restat, nisi ut adversarius veritatis projiciatur in ignem, quia secundum eum idem est esse in igne et non in igne esse. Sic facit Theologus separans se ab eo, qui omnia negat, quae scriptura dicit'[2]).

Neben der Schrift ist es die Auktorität der Väter (*Sancti!*), die für den Theologen maßgebend ist. Und gleichwie gesagt wird: ‚regula fidei est concors scripturarum sensus cum articulis fidei; quia illis duobus regularibus praeceptis regitur Theologus'[3]); ebenso erscheint die interpretatio der Schrift durch die Heiligen als bindende Norm für die theologische Wissenschaft. Es finden sich bei Albert dem Großen entsprechend seiner Belesenheit in größter Ausdehnung[4]) die Väter benützt und verwertet; in manchen Fragen ist man versucht, ihn den *Petavius* des 13. Jhdts. zu nennen. Seine leitenden Ideen dabei sind ebenso klar als richtig: Zunächst muß die Orthodoxie eines Schriftstellers klar gestellt sein: *Damascenus* machte besonders in den Fragen über die hl. Dreieinigkeit Schwierigkeiten; Albert bemüht sich, den Texten selbst mit Zuhilfenahme einer besseren Übersetzung die richtige

[1]) Opp. XXXI 24 in der Frage: Utrum theologia *certiorem* modum habeat aliis scientiis.

[2]) Opp. XXXI 25—26. [3]) XXV 349.

[4]) Opp. XXV 349.

Digitized by Google

Deutung zu geben und bemerkt: ‚Sunt tamen, qui simpliciter dicunt Damascenum hic Graecorum opinionem vel errorem sapuisse; quidquid tamen de hoc sit, Glossa vera est, quam nos posuimus et ita sustineri potest praecipue cum dicta ejus in sententiis et a Magistris valde venerabiliter suscipiantur et Magister in sententiis de ipso dicit, quod liber catholicus sit et quod Papa Eugenius eum transferri fecerit‘[1]).

Neben der Orthodoxie ist es vor allem die Heiligkeit, die betont wird. In diesem Merkmal sich treffend werden die älteren und neueren Heiligen allerdings nicht näher unterschieden, wenn nicht etwa für den Areopagiten als besonders gewichtig angeführt wird, daß er den hl. Paulus oder wenigstens den Paulusschüler Jerotheus zum Lehrer gehabt habe[2]). — Diese *Sancti* haben nun, als unter besonderer Leitung des hl. Geistes stehend, für Albert den Großen durchaus den Charakter von unbedingt zuverlässigen Lehrern der Wahrheit: *‚Clipei sint,* sagt er eine Stelle[3]) im *Magister* erklärend, *‚auctoritates veritatis repertae a sanctis, habentes signa ducum nostrorum sc. Augustini, Hieronymi et aliorum‘,* und anderswo[4]): *‚ideo Sanctis inspirationem divinam habentibus omnino consentiendum videtur‘* und wieder: *‚Dicendum quod sic, quia hoc Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores‘*[5]). Wo die Väter einmal weniger klar sprechen, bringt es die ihnen gebührende Ehrfurcht mit sich, daß man sie *pie*[6]) interpretiert; ja selbst die Sprechweise der Heiligen soll bis zur Vermeidung der *‚novitas vocum‘* hochgehalten werden: *‚tamen‘*, sagt Albert einmal, *‚verbum subauctoritatis non invenitur positum a sanctis‘*[7]). Daß die Übereinstimmung der Väter einen besonderen Wert für Albert hatte, erhellt

---

[1]) Opp. XXV 337—338

[2]) Opp. XXVII 196 214; XXIV 151.

[3]) Opp. XXV 8. [4]) Opp. XXX 513.

[5]) Opp. XXXIII 133.

[6]) Opp. XXVII 243. Besonders Hilarius und Damascenus läßt Albert diese Rücksicht angedeihen.

[7]) Opp. XXV 361.

Digitized by Google

daraus, daß er sich auf sie beruft[1]). Im Einzelnen ist es besonders Augustin[2]), der in analoger Weise unter den Vätern eine Stellung einnimmt, wie etwa Aristoteles unter den Philosophen. Albert besitzt eine geradezu staunenswerte Kenntnis des Bischofs von Hippo und die ungemein reiche Verwendung von dessen Schriften in der Theologie bildet ein Verdienst Alberts, das sich ebenbürtig jener Großtat der Einführung des Aristoteles an die Seite stellen kann, wenigstens wenn man das Verdienst nicht nach dem Erfolg bemißt. — Den oben angedeuteten Gedanken (*in his, quae tangunt fidem et mores*) hat Albert ganz besonders scharf, ja selbst mit etwas harten Worten betont: haben die Aussprüche der Heiligen bindende Kraft, so ist es eine Forderung der Vernunft, das Gebiet, in dem diese Norm gilt, scharf abzugrenzen. Hier stoßen gewissermaßen Theologie und Philosophie in den Vätern aufeinander und es ist von höchstem Interesse, Alberts Ideen in diesem Stücke genauer vorzulegen: In der Frage, ob die Zeit bloß in unserer Seele ein Sein habe, entscheidet er sich für die Verneinung und bemerkt: ‚Hoc tamen sine praejudicio dicimus quia Augustinus et alii Magistri videntur oppositum dicere'[3]). Viel entschiedener und schärfer spricht er anläßlich der Fragen über die Lichttheorie: ‚Unde sciendum, quia Augustino in his, quae sunt de fide et moribus, plus quam philosophis est credendum, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati et si de naturis rerum loquitur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis'[4]). Bei der Erörterung der Frage, ob die Speise in die menschliche Natur übergehe, wendet sich Albert ungewohnt schroff gegen Beda[5]): ‚Si validum dictum Bedae reputatur dicentis, quod non transit in corpus hominis nutrimentum, quare non ita validum est, ut quaeratur ab eo remedium contra hydropisim contempto Galeno? Dicit enim Beda quod hydropisis est humor subcutaneus de vitio vesicae natus.

---

[1]) Vgl. opp. XXXII 138.
[2]) Vgl. Hertling aaO. 38.
[3]) Opp. XXIXV 368.
[4]) Opp. XXVII 247.
[5]) Opp. XXX 555—556.

Digitized by Google

Galenus autem dicit, quod curandum sit hepar, eo quod de vitio hepatis nascitur. Et miror ego, si hi inquirant, curam Bedae facientes contempto Galeno', und weiter unten: ‚Dicendum quod parum mihi videtur curandum de dictis Bedae, ubi non loquitur de fide et moribus; quia ipse naturas ignoravit'. — Als Begründung für seine Worte und Stellungnahme wird sodann der bekannte Gedanke Augustins angeführt: ‚Talia dicta quorundam theologorum derisibilem apud peritos faciunt theologiam'.

Als Gegenstück zu solchen Texten finden sich hinwieder andere, welche die Auktorität der Philosophen zurückweisen: In den schwierigen Erklärungen über die Zulässigkeit von Sätzen wie ‚*homo est Deus*' usw. in der Christologie, will er mit aller Vorsicht (*caute*) antworten, ‚ut omnino teneatur veritas fidei potius quam Aristoteles princeps philosophorum'[1]) und an einer anderen Stelle heißt es: ‚Dicendum, quod Angeli moventur localiter ut dicunt sancti, etiam quidquid contingat de dictis philosophorum'[2]).

Aber hat hier Albert der Große nicht, bei Betonung der Grenzscheide zwischen Glauben und Wissen, Gegensätze bis zum Widerspruch verschärft? Klingt es nicht, als sollte die Glaubensmeinung auch auf Kosten der Vernunft und der Philosophen aufrecht erhalten werden? Nein! ‚Dicendum', sagt Albert[3]), ‚quod absque dubio in hoc sacramento et in omnibus aliis articulis fidei multa sunt supra rationem et nihil est in eis contra rationem, quia jam Deus esset sibi contrarius, si nobis rationem dedisset et in sacramentis contra rationem ageret'. Dieser allgemein geltende Grundsatz wird von Albert bei den einzelnen Fällen, in denen wirklich eine theologische Wahrheit oder ein Glaubenssatz im Widerspruch erschien mit scheinbar unumstößlich bewiesenen philosophischen Lehren, gleichsam spezifiziert durch zwei für Alberts Methode geradezu charakteristische Gedanken. Der erste betrifft die engen Grenzen des menschlichen Verstandes.

---

[1]) Opp. XXXVIII 121. [2]) Opp. XXVI 259.
[3]) Opp. XXIX 261.

Digitized by Google

Es berührt äußerst wohltuend, in Albert dem Großen mit den glänzendsten Eigenschaften des Geistes, mit dem ausgebreitetsten Wissen die tiefste Bescheidenheit vereinigt zu sehen. Der Hinweis auf die Unzulänglichkeit menschlichen Forschens, der Ausdruck selbst der Sehnsucht nach der ungetrübten Erkenntnis im ewigen Lichte ist Albert in hohem Grade geläufig. In der Naturphilosophie — und daher kamen ja zumeist die Schwierigkeiten — wird auf den durchaus bloß probablen Charakter der meisten ihrer Ergebnisse hingewiesen mit der bezeichnenden Bemerkung, das *Experimentum* trüge leicht[1]). Um seinen Anschluß an die Peripatetiker zu erklären, sagt er mit *Averroes,* der Grund sei nur, weil weniger oder keine Inkonvenienzen aus ihren Lehren folgen[2]). Bei der Erläuterung der *Intensio qualitatum* zieht er die Ansicht der peripatetischen Schule vor, weil sich aus ihr weniger Inkonvenienzen ergeben[3]). Und in der Frage, ob in chronischen Krankheiten die letzte Ölung wiederholt werden kann, entscheidet er dahin, daß nach naturwissenschaftlichen Anschauungen nach Verlauf eines Jahres die Krankheit nicht mehr *numero* dieselbe sei und somit eine Wiederholung statthaben könne; Albert fügt aber hinzu: ‚si tamen ab aliquo patre sancto vel a Domino Papa aliter in hac quaestione determinari invenitur, magis judicarem illius sententiae standum quam meae, quia magis in hac parte credendum est inspirationi ecclesiae, quam rationi conjecturanti ex incerto[4]). — Dort, wo es sich um das tiefere Eindringen in die durch die Offenbarung erschlossenen Gebiete handelt, denkt Albert noch bescheidener von der Kraft des menschlichen Geistes. Als allgemeine Regel stellt er auf, einen Satz des Lombarden kommentierend: ‚Ad cinerem autem incendi est igne fervoris studii per rationes usque ad minima velle investigare *et hoc non est faciendum,* ut dicit Magister[5]). Die durch diese Regel gebotene Zurückhaltung wird an sehr zahlreichen Stellen mit der Unfähigkeit des Menschenver-

---

[1]) Opp. VI 1—4.
[2]) Opp. VI 189.
[3]) Opp. I 268.
[4]) Opp. XXX 29.
[5]) Opp. XXXVIII 402.

Digitized by Google

standes begründet, in so schwierigen Dingen zu entscheiden, wenn nicht die Väter zu Hilfe kommen: ‚*talia sunt occulta nobis et ideo nihil de dictis assero nisi quod sanctorum auctoritates tradunt*'[1]). Zur Untersuchung über die örtliche Bewegung des auferstandenen Christus sagt Albert[2]): ‚*Absque dubio credendum est, quod Christus localiter motus est .. et magis placet Deo hic fidelis ignorantia quam temeraria scientia vel mendacii figmentum*'; er beruft sich hier öfter auf Gott ‚*qui potest facere plus quam possumus intelligere*'. Der Ausdruck *Dico sine praejudicio* wird dementsprechend fast zur gewöhnlichen Einleitung der *Solutiones* besonders in den schwierigeren Materien. ‚*In rebus difficilibus*', schreibt Albert mit Bezug auf die hhl. Dreifaltigkeit[3]), ‚*nulli praejudicandum esse videtur nisi soli errori, ubi ille aperte cognoscitur, quia quaedam subsunt fidei, quae ratione penetrari non possunt et Deus potest facere plus quam possumus intelligere*'. In gleicher Weise spricht Albert über das Geheimnis der Menschwerdung, ‚*Opinionibus autem introductis in nullo volo contradicere, quia materia difficilis est et sequatur unusquisque, quod ei magis placuerit*'[4]) und weiter unten: ‚*Dicimus sine praejudicio quod certas quaestiones de persona magis solvendas expectamus in patria quam in via possimus*'[5]). Ganz besonders begegnet man dieser Auffassung in den Traktaten *de Novissimis.* Über diesen Gegenstand hatten Phantasie und Neugierde bereits die unglaublichsten Fragen angeregt: zB. ob Luft in der Hölle sei, ob die Sonne nach dem Gericht schöner leuchten werde u. dgl. Albert erklärt immer wieder: *non arbitror scire quemquam*[6]), oder *istae quaestiones frivolae sunt nec determinari humano ingenio possunt*[7]) oder *disputare de ista materia est potius divinare quam disserere*[8]), usw.

Der 2. Gedanke, der für Albert manchen scheinbaren Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie auflöst, ist folgender: Die Offenbarung hat uns in den Ge-

---

[1]) Opp. XXVIII 401. [2]) Opp. XXVIII 401.
[3]) Opp. XXIX 314. [4]) Opp. XXV 587.
[5]) Opp. XXV 589. [6]) Opp. XXX 663.
[7]) Opp. XXX 664. [8]) Opp. XXX 660.

Digitized by Google

heimnissen über den dreieinigen Gott und die Menschwerdung, über die Engelwelt, über das übernatürliche Gnadenleben in uns etc. eine ganz neue Welt erschlossen. Die aus der natürlichen Ordnung gewonnenen Ansichten müssen notwendig bei der Übertragung auf jene neuen Gebiete modifiziert werden, ja sind teilweise nicht übertragbar oder werden auch durch die Glaubensquellen korrigiert oder direkt als Irrtum erwiesen. Ganz allgemein sagt Albert[1]) (nach Gregor dem Großen): ‚Dicendum sine praejudicio, quod in materia ista (Eucharistiae) et in materia de Trinitate non sunt sufficientia verba, quae exprimant modum divinae operationis, sed balbutiendo in quantum possumus excelsa Dei resonamus. Im einzelnen findet zB. Albert[2]): ‚non est mirum, si aliquid contra artem (Logicae) in se habeat incarnatio, quae etiam ingenio per gratiam suffulto investigari non poterat; salvabimus tamen artem, quantum fieri possibile est‘. Was er hier von der Logik sagt, gilt ihm noch mehr von anderen Fragen: zB. ‚Dicendum sine praejudicio sicut etiam supra diximus in quaestione de hypostasi quod in divinis aliter est quam in inferioribus[3]) oder ‚Quod dicit philosophus, quod idem et diversum sequuntur omne ens in quantum ens, dicendum quod intelligit de creatis et non de personis increatis‘[4]). In solchen Fällen will Albert nicht, daß man dem Aristoteles durch gewaltsame Interpretation nur Christen erkennbare Ideen zuschreibe; zur viel disputierten Frage über die Bewegung der Engel schreibt Albert[5]), daß die Engel nach der Lehre der Heiligen eine Bewegung haben, was immer die Philosophen vorbringen mögen. Die Versuche, den Stagiriten, der das leugnete, in christlichem Sinne zu deuten, weist er zurück: *‚videtur mihi quod solutio illa non solvit, quia absque dubio non est illa intentio Philosophi‘;* er gibt die einfache Erklärung: *‚ad dictum autem philosophi dicendum, quod ipse non intendit de motu supermundano sed naturali et processivo‘.* Damit sind die

1) Opp. XXIX 269.
2) Opp. XXVIII 121.
3) Opp. XXVI 37.
4) Opp. XXV 385.
5) Opp. XXVI 259.

Digitized by Google

hauptsächlichsten Prinzipien angegeben, die Albert über das Verhältnis von Theologie und Philosophie oder von Glauben und Wissen aufstellt.

Es erübrigt, Albert in der konsequenten Durchführung dieser Prinzipien bei der einen oder anderen wichtigeren Sentenz zu folgen: Gleichwie er sich bewußt von der psychologischen Anschauung des hl. Augustin über das Verhältnis von Seelensubstanz und Seelenpotenzen[1]) entfernt und zwar im Sinne des Aristoteles, so hat er in der Theologie des Letzteren Ansicht über das Individuationsprinzip verlassen. Einmal geschah das in der Frage, ob die Engel bloß numerisch verschieden seien. In der *Summa de creaturis*[2]) entscheidet Albert: ‚*Sine praejudicio dicimus . . . quod Angeli non solum differunt numero, sed etiam quilibet ab alio differt forma et specie; sunt tamen sub eadem natura generis*‘. Im Sentenzenkommentar[3]) spricht er in der *Solutio* von drei verschiedenen Meinungen. Die erste besagt, daß die Engel spezifisch verschieden seien. Dazu wird bemerkt ‚*et hoc mihi videtur probabilius omnibus aliis; quia in veritate rationabiliter non potest aliud bene defendi*‘. In der *Summa theologiae*[4]) dagegen werden bei der Aufführung der drei Ansichten die 2 anderen ausgezeichnet: *Alii probabilius dixerunt quod Angeli unius ordinis sunt unius speciei. Tertii dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei* und dieser letzten Ansicht schließt sich Albert an. Was immer für Gründe diese seltsame Schwankung veranlaßt haben mögen, sie erlaubt einen tiefen Einblick in die Denkweise Alberts über Theologie und Philosophie[5]). Die Ansicht des Philosophen von der Materie

---

[1]) Opp. XXV 139—141. [2]) Opp. XXXIV 495—496.
[3]) Opp. XXVII 203—205. [4]) Opp. XXXII 135—138.
[5]) Eine andere Auffassung siehe bei *Hertling* aaO. 102—107. *Hertling* sucht die Erklärung des Schwankens in ‚äußeren Einflüssen‘ und muß daher annehmen, daß die Theolog. Summe nach dem Sentenzenkommentar geschrieben sei. Trotz der bekannten Stelle über das Lyoner Konzil scheint das aber nicht so ohne weiteres berechtigt. Denn an mehreren Stellen im Sentenzenkommentar werden deutlich die Summen als geschrieben vorausgesetzt. Vgl. besonders XXVII 462.

Digitized by Google

als dem *principium numeri* hat viel für sich; aber weder die Auktorität ihres Urhebers noch seine Begründung vermögen ihr in Alberts Augen eine unbedingte Zuverlässigkeit zu geben. Der Satz *omne individuum individuatur per materiam* ist allgemein gesprochen sicher falsch, *quia ad minus instantia est de Deo, qui est unum numero nec tamen est unum in materia hac vel illa*[1]). Könnte nicht auch bei den Engeln ein anderes Prinzip denkbar sein? Es will Albert nicht recht gelingen ein solches aufzufinden und daher kommt sein Schwanken; wenigstens wird es dadurch erklärlich: In der Summe *de creaturis* setzt Albert seiner Entscheidung die Worte bei: ‚*si quis tamen vellet sustinere, quod differrent solo numero diceret quod*‘ etc. Dieser nur schwache Versuch eine Lösung zu finden, wird im Sentenzenkommentar bedeutend erweitert. Nachdem er wieder seine Meinung im Sinne des Philosophen abgegeben, kommt der merkwürdige Zusatz: Da es leicht sei, die der ersten und zweiten Ansicht entgegenstehenden Gründe zu lösen, wolle er hier vom Standpunkt der dritten aus den Einwürfen begegnen. In der *Summa theol.* endlich erscheint seine Ansicht, daß nämlich bei den Engeln eine verschiedene Partizipation der Wesenheit möglich sei, ohne daß dadurch eine spezifische Verschiedenheit herbeigeführt werde, bereits haltbar genug, um sich der Ansicht der meisten Heiligen anschließen zu können, deren Lehren in diesem Punkte zwar nicht eigentlich den Glauben treffen, aber doch wohl höher zu stellen sind als Meinungen der Philosophen, ‚*quia omnes Philosophi errant generaliter in positione Angelorum*‘. So betrachtet erscheinen die verschiedenen Äußerungen Alberts nicht mehr als ein Schwanken, sondern als die von ganz korrekten Grundsätzen geleitete Geistesarbeit des forschenden Theologen; mangelhaft kann das nur finden, wer entgegen der ersten Position Alberts meint, die Frage über das Individuationsprinzip sei zu klar, um disputabel zu sein.

Ehe die Frage über die chronologische Reihenfolge nicht gelöst ist, wird die Auffassung *Hertlings* auf sehr unsicherem Boden stehen.

[1]) Opp. XXVII 15.

Digitized by Google

Hat Albert in der Frage über die Engel geschwankt, so hat er dagegen in den Untersuchungen über das *Augmentum charitatis* (*et virtutum*) auf die Meinung des Stagiriten gar keine Rücksicht genommen. Die Frage verdient wenigstens in aller Kürze erwähnt zu werden, weil sie Albert für sehr schwierig hält[1]): er entscheidet sich für ein *additamentum essentiae ad essentiam;* die Schwierigkeiten, die sich daraus dem Philosophen ergeben, weist Albert mit dem Hinweis auf den Unterschied zurück zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen[2]). Er ist sich in dieser Frage immer gleich geblieben.

Außer den genannten Grundsätzen leiten Albert bei der Verwendung der Philosophie noch andere Gedanken, die er zur Beurteilung seines Vorgehens deutlich ausgesprochen hat. Die bescheidene Denkart, die im obigen ausgeführt wurde, die auffallende Zurückhaltung soll nicht die Arbeit und Kraft des forschenden Geistes lahmlegen: Die Philosophie soll Verwendung finden in der Theologie; so will es die natürliche Hinordnung des niederen zum Höheren[3]); so will es selbst das Beispiel der Väter. Zwar gilt als oberste Norm *in theologia prius est procedendum per auctoritates quam per rationes;* aber das schließt auch eine sehr tiefgehende Spekulation nicht aus, wie Albert andeutet: *Tamen haec est opinio communis multorum, quia multitudo subtilitatem non attendit*[4]). Die Aufgabe, welche der Philosophie zufällt, wird so abgegrenzt: ‚*Sicut ratio non sufficit ad accipiendum hoc sine revelatione, tamen acceptum nititur confirmare et refutat contrarium*‘[5]). Als Ergänzung dieser öfter wiederholten Idee heißt es im Sentenzenkommentar über die Beweisführung (*ad rem*): ‚fides

---

[1]) Opp. XXVIII 562—505; Albert sagt: ‚*Hic enim est quaestio difficilis de augmento charitatis, de qua quidem disputatum est in primo Sententiarum. Sed adhuc quaeritur propter difficultatem ipsius*‘, und am Schluß: ‚*Occurrit autem haec quaestio adhuc semel ante finem libri IV Sent. et tunc quod Deus dare dignabitur iterum dicemus*‘.

[2]) Thomas hat des Individuationsprinzips wegen die Ansicht Alberts nicht geteilt: In I Sent. d. XVII q. 2 a. 2 c. art.

[3]) Opp. XXXI 2.

[4]) Opp. XXVII 469.

[5]) Opp. XXX 501.

Digitized by Google

non exigit probationem nisi ut probetur verus esse propheta; qui tradidit eam, si enim ille verus extiterit absque dubio omnia quae docet vera sunt, quamvis quaedam eorum propter sui altitudinem non intelligantur'[1]).

Dementsprechend findet denn auch die Philosophie bei Albert ausgedehnteste Verwertung in den theologischen Werken, die zunächst in die Augen springend irrige Anschauungen veranlaßt hat[2]). Wie breit die philosophischen Erklärungen auch sein mögen, sie verdrängen nicht den theologischen Charakter der Untersuchungen: über der *ratio* vergißt Albert nie die *traditio* und die *Scriptura*[3]).

Ferner ist zu beachten, daß sehr viele philosophische Auseinandersetzungen polemischer Natur sind. Albert, der die peripatetische Philosophie von den Irrtümern der Araber und Lateiner gereinigt hatte, betrachtet es auch in der Theologie als seine Aufgabe, die von den Philosophen hereingetragenen falschen Ideen zurückzuweisen. Es war das nicht bloß eine Forderung der Zeit, sondern auch des praktischen Zweckes, den Albert verfolgte. *‚Dicendum mihi videtur'*, sagt er an einer Stelle, *‚quod secretum Dei sibi sit committendum, sed tamen quia haeresis importuna est nostro tempore, sine praejudicio conabor re-*

[1]) Opp. XXVIII 445.

[2]) Auf eine Eigentümlichkeit ist hier hinzuweisen. Albert, der seinen Aristoteles auswendig wußte, pflegt sehr oft seine Gedanken mit den Worten des Stagiriten wiederzugeben, wie wohl auch andere Gelehrte gerne mit den Worten des Lieblingsauktors sprechen zur Illustration nicht zur Beweisführung; in solchen Fällen ist man nicht berechtigt von einer Verwendung der Philosophen zu sprechen (vgl. dagegen *Hertling* aaO. 37—38).

[3]) Bei Albert findet man häufig die Anordnung der Beweise, wie sie heute in der scholastischen Theologie üblich ist; zB. *Probatur per tres auctoritates* (Augustin, Boetius, Richardus a St. Victore) *et per simile* (opp. XXVII 585). Die hl. Schrift insbesondere ist bei Albert bedeutend reichlicher in der Beweisführung verwendet als bei Thomas zB. opp. XXVIII 445—446 sind verwendet I Petr III 15; II Petr I 16; I Joh 1 1—3: Act XXVI 19; Hebr II 3—4; Rom X 17. Über die Art und Weise Alberts, die hl. Schrift zu behandeln, vgl. *Michael* aaO. 219—220.

Digitized by Google

spondere de his, quae tantum cum veritate fidei, quae rationem excedit, apponi deberent eo, quod plus virtutis habet verbum Dei quam nos intelligere possumus'[1]).

Man wird nach dem Gesagten das maßvolle, zielbewußte Vorgehen Alberts in der Theologie nicht den eingangs erwähnten Anklagen und Auffassungen entsprechend finden. Es ist charakteristisch, daß die Behandlungsweise theologischer Fragen in der Zeit des Niederganges der Scholastik weit entfernt ist von Alberts Methode, wenn man ihn auch gewissermaßen für den wissenschaftlichen Unfug einer dunkleren Zeit verantwortlich zu machen suchte.

Schlußbemerkung

Diese, wenn auch sehr gedrängte, Darstellung über Alberts des Großen wissenschaftliche Arbeitsweise läßt erkennen, daß seine Schriften in Wahrheit ein Meisterwerk der Methode genannt werden können. Sie erscheinen in dieser Rücksicht der Gegenwart um vieles näher stehend als die Werke späterer Zeiten; dieser war nach *H. Ritters* Ausdruck[2]) ‚der Fleiß Alberts des Großen zu groß gewesen', und manches, was bei ihm bereits in kräftiger Entfaltung vorhanden war, ist wieder verloren gegangen und hat von späteren Jahrhunderten mit Mühe wieder erweckt werden müssen. Um so gewaltiger und eindrucksvoller erscheint das Bild des einzigen Mannes, der mit den glänzendsten Gaben des Geistes und mit erstaunlicher Energie und Tatkraft ausgerüstet die Wissenschaft von Jahrhunderten in sich vereinigt hat.

---

[1]) Opp. XXIX 256, vgl. XXVIII 121; Albert tritt öfter gegen diejenigen auf, die in unbefugter Weise philosophische Anschauungen hereingebracht hatten, wie etwa die Erklärung *Albumasars* von der jungfräulichen Geburt Mariä unter dem Einfluß des Sternbildes der Virgo (opp. XXXII 593); besonders aber fast in allen seinen Werken wendet er sich gegen die auch nach ihm nicht vermiedene Verwechslung der *Intelligentiae* (*Substantiae separatae*) und der Engel. Vgl. I 189—190; X 431; XXVII 45; XXXII 368.

[2]) *H. Ritter*. Gesch. d. christl. Philos. IV 184.

Digitized by Google

Literaturberichte

A. Übersichten

Paläographische Literatur

I. Wiedergabe ganzer Handschriften durch Photographie und Lichtdruck
II. Zusammenstellung faksimilierter Blätter aus verschiedenen Handschriften zu einem Tafelwerk

Das Studium der Handschriften hat in den letzten Jahrzehnten einen ungeahnten Aufschwung genommen. Verschiedene äußere Umstände, die niemand vorhersehen konnte, wirkten fördernd ein. Durch das Zusammenziehen der Codices in die jeweilige Hauptstadt der einzelnen Länder kann sie der Forscher gut erreichen. Die fast überall eingeführten einheitlichen Bibliotheksbestimmungen erleichtern die Arbeit. Das Reisen von Stadt zu Stadt, um die literarischen Sammlungen aufzusuchen, wurde weniger beschwerlich. — Die Bemühungen der Gelehrten um eingehende Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung fanden nachhaltige Unterstützung in einer technischen Erfindung: der Photographie und dem Lichtdruck. Durch diese ganz neue Art, die handschriftlichen Originale zu vervielfältigen, wird manche Reise auf eine kürzere Zeit beschränkt, manche wird auch durch die Einsicht einer photographischen Wiedergabe vollständig erspart. Wohl in nicht zu ferner Zeit wird jede größere Bibliothek in Lichtdruck oder Photographie bieten, was das Original nur an einem Ort und in einem Exemplar gewähren kann. Dieses Ziel ist allerdings bislang nur für einige besonders wertvolle und wichtige Codices erreicht, aber auf dem Wege zu ihm hin sind wir in stets fortschreitender Bewegung begriffen. Um ihre Schnelligkeit zu beurteilen, mag irgend eine Tatsache herausgegriffen werden. Die seit 1876 durchmessene Strecke kann man sich praktisch an den für ihre Zeit sehr erfolgreichen ersten

Digitized by Google

Arbeiten *Wattenbachs* klar machen. Seiner ‚Anleitung' fügte er zwölf Schrifttafeln bei, die alle durch Autographie hergestellt waren und über die Heidelberger Bibliothek nicht hinausreichten; eine kühne Orientierung über die ‚Geschichte der griechischen Schrift' stützte sich nur auf Berliner Handschriften. Die wenig zuverlässigen Tafeln und die engen Grenzen, denen sie entnommen wurden, zeigen deutlich den früheren Stand des Studiums. Weil *Wattenbach* selbst in den 3½ Jahrzehnten in der handschriftlichen Forschung stets in den vordersten Reihen stand, sind seine ersten Ausgaben für Deutschland ein objektiver Gradmesser. In Rom und Paris war allerdings von jeher der Blick weiter. Die Bibliotheken stellten viel reichhaltigeres Material zur Verfügung. — Die Verwendung der Photographie an Stelle der früheren Autographie ist ganz allmählich vor sich gegangen. Daran war gewiß zunächst die Unvollkommenheit im photographischen Verfahren selbst schuld. Für die schwer wiederzugebenden Papyri hat noch 1909 *L. Lefebvre* **1)** einen Vortrag gehalten über die Art, wie man vorgehen müsse. *Wessely* **2)** hat 1898 Lithographie nach ‚Pausen' für 50 Schriftbilder angewandt; *Pflugk-Hartung* **3)** 1885/87 für die Papst-Urkunden. Heute würden diese Arbeiten nur mehr mit Photographie herausgegeben werden. Selbst für schwierige Papyri hat *Ulrich Wilcken* **4)** 1890 schon Lichtdruck benutzt. Über die Unzulänglichkeit einer noch so kunstfertigen Nachschrift im Vergleich mit einer mechanischen Reproduktion hat sich aller theoretische Streit gelegt. Die Versuche, sich durch praktische Nachahmung in eine Schriftart hineinzuarbeiten, werden dagegen auch in Zukunft ihre Bedeutung behalten; denn der stete Vergleich zwischen Nachschrift und Original, zu dem das Nachzeichnen oder das Pausen zwingt, unterstellt gerade die Urschrift der genauesten Beobachtung, die Herstellung der Kopie wird nur ein Mittel, um alle Eigentümlichkeiten der Vorlage zu erfassen und schriftlich zu fixieren. Wird dagegen die Nachschrift durch Druck vervielfältigt, so wendet sie sich naturgemäß an Leser, denen das Original unzugänglich bleibt; sie verliert daher die meisten Vorteile, welche sie dem ersten Kopisten beim Nachzeichnen gewährte.

---

1) C. R. du Congrès international d'archéologie. Caire 1909. S. 240. — **2)** Zwanzig Tafeln mit 50 Schriftbildern vom Beginn unserer Aera bis ins VI. Jahrh.: mit besonderer Berücksichtigung der Papyrusfragmente in der Sammlung Erzherzog Rainer. — **3)** Chartarum pontificium Romanorum specimina selecta. Stuttgart. — **4)** Tafeln zur ältesten griechischen Paläographie.


Digitized by Google

Über die Fortschritte der Paläographie mit Hülfe der Photographie schrieben *Meier* **5)**, *Krumbacher* **6)**, *Gardthausen* **7)**, *Bretholz* **8)**. Über die photographische Wiedergabe solcher Handschriften, die sich in schlechtem Zustand befinden oder durch Brand geschädigt wurden [oder ganz zu Grunde gegangen sind], legte *R. A. Reiß* **9)** nützliche Erwägungen vor. Im Album paléographique stellte *Delisle* 1887 die bis dorthin erschienenen Tafelwerke zusammen. Eine Liste der an der Pariser Bibliothèque Nationale vorhandenen Faksimile-Ausgaben und photographierten Codices ist von *Omont* **10)** herausgegeben. Die zahlreichen, in Abhandlungen **11)** verstreuten oder in Tafelwerken veröffentlichten Einzelblätter bedürften einer genauen Katalogisierung. Die für einen bestimmten Interessenkreis angelegten Faksimile-Ausgaben bringen leider verhältnismäßig oft photographierte Texte **12)**, die sich auch in anderen Tafelwerken schon vorfinden. Der Gedanke, frühere Veröffentlichungen zu ergänzen und nur nach Vergleich aller die Auswahl zu treffen, wurde meist von näheren praktischen Rücksichten verdrängt. Auf sicher datierte Codices nehmen die älteren Sammlungen fast keine Rücksicht, in neueren **13)** Werken sind sie natürlich bevorzugt, aber auch nicht konsequent genug. Eine wirklich sicher datierte Schriftart ist für jeden Forscher zum Vergleich bei paläographischen Untersuchungen wichtig. Durch ihre Zusammenstellung leistet das Tafelwerk einen trefflichen Dienst, es bleibt dabei zu Übungszwecken für den Anfänger ebenso brauchbar, wie die früher üblichen nichtdatierten Blätter. *E. M. Thompson* hat in dem Artikel Paläography [Encyclopaedia

---

5) Die Fortschritte der Paläographie mit Hülfe der Photographie. Bibliographischer Versuch: Centralbl. f. Biblioth. 17. 1900. S. 1. — **6)** Die Photographie im Dienste der Geisteswissenschaften, Leipzig 1906. — **7)** Griechische Paläographie 2. Aufl. 1. Bd. S. 15—22. 1911. — **8)** Lateinische Paläographie 2. Auflage S. 36—40. 1912. — **9)** La reconstitution photographique des documents mal conservés ou brulés. Lièges 1905. Publications de la Revue Belgique I. — **10)** Listes des recueils de facsimilés et des reproductions de mss conservés à la Bib. Nat. Revue des bibl. 13. 1903 S. 111/78; 19. 1909 S. 384—431. — **11)** *H. Rabe,* Berl. Philol. Wochenschrift 1909. S. 945. — **12)** Aus dem Katalog der griechischen Handschriften der Markusbibliothek zu Venedig sind eine ganze Reihe von Tafeln wieder bei *Wattenbach* und *von Velsen* übernommen. Vgl. A. 13. — **13)** In der von *Wattenbach* und *A. von Velsen* 1878 herausgegebenen Sammlung [Exempla codicum graecorum litteris minusculis scriptorum] sind die Tafeln 1—28 datierten Codices, die Tafeln 29—50 undatierten entnommen.

Digitized by Google

Britannica 11. Aufl. vol. 20 S. 556b—579a] bei jedem graphischen Beispiel die Datierung angegeben. Die folgenden Zeitschriften bringen unausgesetzt paläographische Untersuchungen und Verweise: *Wilcken,* Archiv für Papyrusforschung 1900; *Wessely,* Studien zur Paläographie und Papyruskunde 1901 ff; *A. Labitte,* le Manuscrit, Revue spéciale 1894; *E. Monaci,* Archivio paleografico italiano; *Lambros,* Νέος Ἑλληνομνήμων; Βυζαντίς.

I. Wiedergabe ganzer Handschriften durch Photographie und Lichtdruck. **Italien.** Wohl das größte Unternehmen zur Vervielfältigung ganzer Handschriften wurde von Papst Pius X **14)** eingeleitet, die ersten Vorbereitungen waren bereits von Leo XIII getroffen worden; die wertvollsten Schätze der vatikanischen Bibliothek sind in das Programm aufgenommen. Prophetarum cod. gr. Vaticanus 2125 war schon 1890 von *Cozza Luzi,* l'Eschilo Laurenziano 1896 in Florenz herausgegeben worden. Ein Gegenstück zu den päpstlichen Veröffentlichungen bilden in Mailand die Codici Bobbiesi della bibliotheca nazionale universitaria di Torino [1907 C. Cipolla]. — **Frankreich.** Bereits 1867 publizierte *Langlois* die Géographie de Ptolemée. Die Poetik des Aristoteles [P. 1741 (A)] und die Reden des Demosthenes [cod. Σ] wurden 1891/2, Plato [cod. Par. A] 1908 von *Omont* photographisch wiedergegeben und dadurch vielen Bibliotheken zugänglich. In Paris und Leipzig erschien die Handschrift des Buches Henoch und des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Petrus **15)**. — **England.** Der für die Überlieferung der hl. Schrift wichtige Codex Alexan-

---

14) Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi, jussu Pii papae X. consilio et opera curatorum bibliothecae Vaticanae: Vol. I. Fragmenta et picturae Vergiliana cod. vat. 3225 (vergr.) 1899. L 54. Vol. II. Picturae, ornamenta, complura scripturae specimina cod. vat. 3867, 1902. L 100. Vol. III. Miniatura Pontificale Ottoboniana. 1903. L 25. Vol. IV. Bibliorum Ss. Graec. cod. vat. 1209. Ps. prima V. T. Tom. I 1905 L 230; T. II 1906 L 320; T. III 1907 L 150. Ps. altera, Nov. Test. 1904 L 170, zusammen L 870. Vol. V. Il rotulo di Giosuè. cod. pal. 431. L 160. Vol. VI. L'originale del Canzoniere di Franc. Petrarca. 1907 L 100. Vol. VII. M. Cornelii Frontonis aliorumque reliquiae, cod. vat. 5750. 1907 L 300. Vol. VIII. Il Menologio di Basilio II. cod. vat. gr. 1613. 1907 L 400. Vol. IX. Cassii Dionis Cocceiani hist. rom. cod. vat gr. 1288. 1908 L 40. Vol. X. Le miniature della Topografia cristiana di Cosma Indicopleuste. (cod. gr. vat. 699). 1909 L 126. Vol. XI. Giuliano da Sangalla, Il libro cod. vat. Barberiniano lat. 4424. 1910 L 320. — **15)** Mémoires pour les membres de la mission archéologique fran-

Digitized by Google

drinus **16)** wurde zuerst 1879 herausgegeben, ein zweites Mal 1910 aber in verkleinertem **17)** Maßstab. Der für die abendländische Textgeschichte hervorragende Codex Bezae **18)** erschien 1897/99 in Cambridge. Oxford publizierte nach dem Athos-Fragment 1905 Briefe des hl. Paulus **19)**, London 1887 die Apostellehre **20)**. Ein Sophokles-Text **21)** nach dem Cod. Laurentianus und ein Aristophanes-Text **22)** nach dem Cod. Venetus Marcian. 474 kamen in prächtiger Ausführung in London 1885 und 1902 heraus. — **Holland.** In Leiden hat der Bibliothekar Dr. *Scato de Vries* **23)** im Verein mit *du Rieu* seit 1897 im ganzen 13 Bände

---

çaise au Caire. Tome 9 Paris 1893 pl. 1—34. — **16)** Facsimile of the Codex Alexandrinus. New Testament and Clementine epistles. Published by order of the trustees London. — **17)** Codex Alexandrinus in reduced photographical facsimile. New Testament and Clementine epistles. British Museum. — **18)** Codex Bezae Cantabrigiensis phototypice repraesentatus. 1. 2. — **19)** Facsimile of the Athos-Fragment of cod. H of the Pauline epistles. Oxford. — **20)** The teaching of the apostels by *J. Rendel Harris*, Baltimore. London. — **21)** Facsimile of the Laurentian ms of Sophocles by *E. M. Thompson* and *R. C. Jebb*, London 1885. — **22)** Facsimile of the cod. Venetus Marcian. 474 by *J. W. White*. London, Boston 1902. — **23)** Codices graeci et latini photographice depicti. *I.* Altes Testament griechisch, Codex Sarravianus V. s. 153 Blätter M 160. 1897. *II.* Teile aus Horaz, Ovid, Servius, Augustinus, Beda, Codex Bernensis Nr. 363. IX s. 197 Blätter. M 200. *III.* und *IV.* Plato, Codex Oxoniensis Clarkianus 39. IX s. 2 vol. 421 Blätter. 1898[99. M 400. *V.* Plautus, Codex Heidelbergensis 1613, Palatinus C XII s. 238 Blätter. M 225. *VI.* Homers Ilias, Codex Venetus A. Marcianus 454. X s. 321 Blätter. 1901. M 310. *VII.* Tacitus, Codex Laurentianus Mediceus 68 1. I und 68. II, XI s. 242 Blätter. M 300. *VIII.* Terenz, Codex Ambrosianus. X s 149 Blätter. M 200. *IX.* Aristophanes, Codex Ravennas 137. 4. A. XI s. 194 Blätter. M 225. *X.* Dioscurides, Codex Aniciae Julianae picturis illustratus, nunc Vindobonensis Med. gr. 1, I und II. VI s. 490 Blätter. M 610. *XI.* Livius Codex Vindobonensis lat. 15. V s. 193 Blätter. M 225. — *Supplementbände: I.* Hieronymi chronicorum, Codicis Floriacensis uncialis fragmenta Leidensia, Parisiana, Vaticana, VI—VII s. M 22. *II.* Les Miniatures du Psautier de Saint-Louis, Manuscrit de Leyde. XIII s. M 16. *III.* Der illustrierte latein. Aesop in der Handschrift des Ademar. I. Vossianus. 80 S. Text und 22 Tafeln. M 33. *IV.* Taciti Germania et dialogus de oratoribus, Suetonii de viris illustribus fragmentum, Codex Leidensis Perizonianus. XVI s. 36 S. Text und

Digitized by Google

und 7 Supplemente lateinischer und griechischer Handschriften herausgegeben. Einen Auszug aus dieser herrlichen Sammlung brachte 1909 das Album paleographicum, das *Sijthoff* besorgte. — **Deutschland.** 1894/5 erschien die Wiener Genesis **24)**, 1896 Apollonius von Kitium [von Schöne]. Die ersten Lieferungen der Monumenta Palaeographica Vindobonensia **25)** brachten bisher zusammenhängende Abschnitte religiöser Literatur. *Wilhelm Peitz S. J.* hat in seiner Arbeit über das Originalregister Gregor VII eine Faksimile-Ausgabe des Regestum super negotii imperii angekündigt. Eine kritische Ausgabe der Papsturkunden bis Innozenz III, die *P. Kehr* seit 1896 **26)** eifrig erörtert, dürfte und sollte auch deren photographische Wiedergabe bringen.

Überblickt man diese Zusammenstellung, so sind schon viele der besten Handschriften in guter Nachbildung an den großen Bibliotheken leicht zu benutzen. Durch diese Neuerung werden zunächst die wertvollen Originale geschützt, für jede noch so kleine Studie brauchen sie nicht mehr hervorgeholt und dem schädlichen Temperatur- und Lichtwechsel ausgesetzt zu werden. Auch der Forscher kommt besser voran. Um zB. die Wiener Genesis und den griechischen Oktateuch von Smyrna, die zu einander die engsten Beziehungen haben, zu vergleichen und in Miniaturen und Text neben einander zu halten, können fortan aus derselben Bibliothek beide Exemplare zugleich eingesehen werden. Die Handschriften sind endlich nur dadurch, daß sie in vielen Faksimiles an den verschiedensten Orten existieren, vor dem gänzlichen Untergang ganz sicher bewahrt. Bei Zerstörung handschriftlicher Bestände (zB. der Pariser Archive durch die Kommune, der Straßburger Bibliothek durch das Bombardement) oder bei Schädigung durch Brand [in der Vaticana Nov. 1903, in der Turiner Bibliothek 26/6 1904] und durch Tintenfraß lassen sich nur durch photographische Kopien die Folgen herabmindern. Das klare Text- und Schriftbild bleibt wenigstens dauernd und sicher erhalten.

---

118 Tafeln. M 42. *V.* Alpertus Mettensis de diversitate temporum et de Theodorico I episcopo Mettensi, Codex Hannoveranus 712 A. XI s. 30 S. Text und 15 Tafeln. M 12. *VI.* Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne, XII s. 16 S. Text von *C Hesseling,* 334 Miniaturen auf 95 Tafeln. 1909. M 54. — **24)** *Hartel* und *Wickhoff.* Jahrbuch des Allerhöchsten Kaiserhauses. Beilage zu Band 15. — **25)** Denkmäler der Schreibkunst aus der Handschriftensammlung des habsburg-lothringischen Erzhauses. 1910. ‚Hilarius von Poitiers de trinitate; Goldener Psalter Karls des Großen'. — **26)** Nachrichten v. d. k. Ges. der Wiss. zu Göttingen.

Digitized by Google

Diese, ähnliche und wohl auch noch bessere Erwägungen wurden bereits 1840 **27)** in Gotha von *Friedrich Ritschl* auf der Philologenversammlung angestellt, ein halbes Jahrhundert später wurden sie (1893) auf dem Kongreß der Bibliothekare zu Chicago von *Dr. Hartwig* **28)** von neuem ausgesprochen; sie hatten aber keinen durchgreifenden Erfolg. Wie sind denn die aufgezählten großen Sammlungen und Einzelwerke zustande gekommen? Drei Vorbedingungen mußten erfüllt werden, die teilweise außerhalb der wissenschaftlichen Bestrebungen zu liegen scheinen. Erstens, die photographische Technik mußte soweit ausgebildet sein, daß sie wirklich befriedigende Resultate liefern konnte. Das fehlte 1840. Zweitens bedurfte ein so großartiges kapitalistisches Unternehmen, wie es die photographische Wiedergabe einer Handschrift ist, einer sicheren finanziellen Unterlage; sie fehlte 1893. Endlich mußte drittens der erste technische und kapitalsitische Versuch wirklich gelingen, so daß er von allen Seiten Nachahmung finden konnte, wenn auch der materielle Gewinn relativ gering blieb. Für die dritte Bedingung ist kein Staat eingetreten, um der Gefahr des Fehlschlagens vorzubeugen, keine wissenschaftliche Gesellschaft hat die Verantwortung übernommen. Der Leidener Verleger *A. W. Sijthoff* **29)** unterzog sich dem Wagnis auf eigenes Risiko. Sein Erfolg weckte in Mailand *Ulrich Hoepli* (für die Vatikanische Bibliothek und die Ambrosiana), in Frankfurt *Baer* und in Leipzig *Hiersemann* als Nachfolger und Konkurrenten; zahlreiche andere Firmen betraten bald den einmal gewiesenen Weg, weil sie wenigstens vor direktem Schaden sicher gestellt schienen. Kaufmännischem und wissenschaftlichem Interesse zugleich dienen auch die bald verbreiteten kleinen Ausgaben, welche Texte und Miniaturen in handlichem Format zu billigem Preis bringen.

Außer dem allgemeinen Bedarf der Hochschulen beherrschen auch technische und namentlich finanzielle Gesichtspunkte die Entwickelung und Verbreitung der Tafelwerke. Die ersten kostspieligen Editionen blieben nur für wenige Liebhaber reserviert. Der Professor brachte sein einziges Exemplar mit, um aus ihm

---

27) Um 1840 sollen auch schon Tafeln von *Tischendorf* gestochen gewesen sein. Nov. Test. ed. VII crit. maior Lps. 1859 p. CXXXIII n.; Lit. Centralbl. 1864 S. 549. *Gardthausen,* Paläographie 2. A. I. S. 12. Vgl. Ritschelii opuscula philol. V S. 577—584; autographische Vervielfältigung ‚nach neuen Durchzeichnungen' der Originale war vorgesehen. — **28)** Redakteur des Centralblattes für Bibliothekwesen. — **29)** Laacher Stimmen 1911 II (81. Bd.) S. 114 f Miszelle.

Digitized by Google

allein mit den Studierenden Übungen vorzunehmen. Nach und nach wurden die Herstellungskosten geringer, die Technik vollendeter. In den historischen Seminarien konnten schon auf Staatskosten mehrere Exemplare angeschafft und zu Lesungen verwendet werden. Gerade durch die fortgesetzte Schulung wuchs in allen Ländern das Interesse und der Sinn für Paläographie, zugleich mehrte sich auch der Abnehmerkreis der Tafelwerke und setzte dadurch die Kaufpreise auch im Interesse der Verleger herab; denn die hohe Zahl der Exemplare, die sie ohne wesentliche Mehrkosten herstellten, entschädigten sie reichlich für den billigeren Verkauf. Heute kann der Student ein paläographisches Übungsbuch für 6 M gebunden, d. h. wie ein gewöhnliches Schulbuch erstehen.

II. Zusammenstellung faksimilierter Blätter aus verschiedenen (datierten) Handschriften zu einem Tafelwerk. **Italien.** In vollendeter Technik haben *Girol. Vitelli* und *Cesare Paoli* Blätter **30)**, die sie aus den Bibliotheken von Florenz gesammelt haben, photographisch wiedergegeben. Der bei der Herausgabe der Codici Bobbiesi genannte *C. Cipolla* gab 1898 mit *F. Carta* und *C. Frati* in Turin heraus: ‚Monumenta palaeographica sacra‘, ‚Atlante paleografico-artistico‘. Hiezu kommen die Beispiele lateinischer Schrift von *E. Monaci* **31)**, sowie Kaiserurkunden **32—35)**. **Frankreich.** Dieses Land hat für die Anlage paläographischer Sammelwerke am mustergültigsten eingegriffen, ja mit unerreichter Freigebigkeitt wurden die hohen Kosten für Prachtausgaben aufgebracht. Leider sind die herrlich ausgestatteten Werke für den Gebrauch an Hochschulen meist zu teuer. Nach der ältesten Paläographie des Benediktiners *Montfaucon* [Paris 1708], der alle späteren zu Dank verpflichtet sind, verteilt sich in den letzten Jahrzehnten das Verdienst hauptsächlich auf *Omont* **36—40)**,

---

30) Collezione fiorentina di facsimili palaeografici greci e latini. 1884 ff. — **31)** Esempi di scrittura latina del secolo I al XVIII. Nuova edit. 1906, ferner: Facsimili di antichi manoscritti 1881—92.

32) Diplomi imperiali e reali delle cancellarie d'Italia, pubblicati a facsimile della R. Società Romana di storia patria 1892. — Theoretische Erörterungen bringen: **33)** *C. Paoli,* Programma di paleografla lat. e di diplomatica 1888—1900; *M. Morcaldi,* Codex diplom. cavensis 1873. — **34)** *L. Tosti,* Bibliotheca casinensis 1873/80; Paleografia artistica di Montecassino 1876—81. — **35)** *A. Cappelli,* Dizionario di abreviature latine ed italiche 1889.

36) Facsimilés des manuscrits grecs des XV et XVI siècles. Paris 1887. — **37)** Facsimilés des manuscrits grecs datés du IX au

Digitized by Google

Delisle **41—43)** und *Chatelain* **44—61)**. **England.** Wohl nirgendwo hat man mit gleichem Eifer und in zäher Energie die technische Neuerung der Photographie und des Lichtdrucks aufgegriffen und in paläographische Dienste gestellt wie auf den britischen Inseln. Sobald das Interesse rege geworden war, flossen auch reichliche Geldmittel. Die Führung übernahm eine ‚Palaeographical So-

---

XIV siècle. 100 pl. Paris 1890. — **38)** Facsimilés des plus anciens manuscrits grecs en onciale et en minuscule du IV au XII siècle. 50 planches. Paris 1892. — **39)** Recueil de facsimilés de manuscrits publiés en 1903, journal d. Sav. 1904 p. 298. — **40)** Facsimilés de manuscrits grecs, latins, français exposés dans la galerie Mazarine. Bibliothèque Nationale.

41) Musée des archives départementales. 60 planches, 170 documents du VII siècle jusqu'à 1764. [Kapitalanlage von 150000 Francs] 1878. — **42)** Recueil des facsimilés à l'usage de l'École nationale des Chartes. 101 planches. 1880/87. — **43)** Album paléographique ou recueil de documents importants relatifs à l'histoire et la littérature nationales par la société de l'École des Chartes. 50 planches, documents du V siècle jusqu'à 1685. 1887.

44) Paléographie des classiques latins. 210 planches par ordre chronologique. 1884—1900. — **45)** Uncialis scriptura codicum latinorum novis exemplis illustrata. 100 planches. 1901/2. — **46)** Musée des archives nationales. 1872. — **47)** Musée des archives départementales. 1878; vgl. *Delisle.* — **48)** Introduction à la lecture des notes tironiennes. 1900. — **49)** *J. A. Letronne,* Diplômes et chartes de l'époque mérovingienne. 1845—1866; *J. Tardif,* Facsimilés de chartes et diplômes mérovingiens et carlovingiens. 1866. — Außerdem sind noch zu nennen: **50)**, *L. Clédat,* Collection de reproductions de manuscrits. — **51)** *F. Allègre,* Auteurs grecs I. Paris 1891. — **52)** Papyrus grecs 1865 dans ‚notices et Extraits des manuscrits' XVIII. 2 commencé par *Letronne,* achevé par *Brunet de Presle* et *Egger.* [Der von *Th. Devéira* beigefügte Atlas ist lithographiert, das photographische Verfahren war für Papyri noch nicht genug ausgebildet.] — **53)** *E. Revillout,* Le Playdoyer d'Hyperide contre Athénogène. 1892. — **54)** *J. Nicole,* Les Papyrus de Genève. 1896. — **55)** *A. Chassant,* Dictionnaire des abbréviations latines et françaises. 1884. — **56)** Paléographie des Chartes. 1885. — **57)** *M. Prou* Manuel de paléographie. 1891. — **58)** *A. Giry,* Manuel de diplomatique 1894? — **59)** *E. H. J. Reusens,* Eléments de paléographie, 1897/99. — **60)** *Nicole* et *Morel,* Archives militaires du premier siècle. 1900. — **61)** *A. Champollion-Figeac,* Chartes et manuscrits sur papyrus. 1840.

Digitized by Google

ciety' **62)** von 1873 an, die 1902 in ,The new palaeographical Society' **63—79)** überleitete. Die Tafeln zeichnen sich technisch durch hohe Vollendung aus. In der Auswahl der Handschriftenblätter sind frühere Fehler meist vermieden, die Auswahl der (leider wenig zahlreichen) griechischen Codices ist glücklich, die den Minuskelhandschriften entnommenen Blätter sind fast ohne Ausnahme datiert; stets ist ihnen eine genaue Transskription beigegeben mit kurzer Beschreibung der Handschrift. — Das historische Interesse für das engere Vaterland **80, 81)** zeigte sich aber noch fruchtbarer als die wissenschaftlichen Gesichtspunkte, die in Codices von allgemeinem literarischen Interesse zu verfolgen wären. Handschriften und Urkunden Englands, Schottlands und Irlands wurden mit Bienenfleiß zusammengesucht und in Faksimiles herausgegeben. Diese Ausgaben unterstanden zumeist der Leitung des ,Ordinance Survey Office' **82—85)**. Auch Spa-

---

62) Facsimiles of ancient manuscrits and inscriptions edited by *E. A. Bond* and *E. M. Thompson* 1873—94.

63) Fasc. 1—8 edited by *E. M. Thompson, G. F. Warner* and *F. G. Kenyon.* 1903. — Außerdem ist zu erwähnen: **64)** *F. G. Kenyon,* Facsimiles of Biblical manuscripts in the British Museum. 1900. — **65)** The Palaeography of Greek Papyri. 1899. — **66)** Greek Papyri in the British Museum. 1893—1906. — **67)** Greek classical texts from Papyri in the British Museum. 1891/2. — **68)** Aristotle on the constitution of Athens. 1892. — **69)** The poems of Bacchylides. 1898. — **70)** *A. Wright,* Court-Hand restored. 1879. — **71)** *C. T. Martin,* The Record Interpreter. 1892. — **72)** *J. D. Mahaffy,* On the Flinders-Petrie Papyri. 1891—1905. — **73)** *Greenfell* and *Mahaffy,* The Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus. 1896. — **74)** *Grenfell* and *Hunt,* The Oxyrhynchus Papyri 1898. — **75)** Fayûm Towns. 1900. — **76)** The Amherst Papyri 1900/01. — **77)** The Tebtunis Papyri. 1902. — **78)** *T. W. Allen,* Notes on abbreviations in Greek manuscripts. 1889. — **79)** *Thompson* and *Warner,* Catalogue of ancient manuscripts in the British Museum 1. London 1881.

80) *Warner* and *Ellis,* Facsimiles of royal and other Charters in the British Museum, 1903. — **81)** *E. A. Bond* and *E. M. Thompson,* Facsimiles of ancient Charters in the British Museum. 1873—78.

82) *W. B. Sanders,* Facsimiles of National manuscripts of England, 1865—68 (from William the Conqueror to queen Anna. 4 vol.). — **83)** Facsimiles of Anglo - Saxon manuscripts (charters 3 vol.) 1878—84. — **84)** *C. Innes,* Facsimiles of national manuscripts of Scotland. 1867—71 (3 vol.). — **85)** *J. T. Gilbert,* Facsimiles of national manuscripts of Ireland. (5 vol.) 1874—84.

Digitized by Google

nien **86—92)**, **Rußland 93—95)**, **Belgien 96, 97)**, **Holland 98)**, **Polen, Böhmen 99)** und **Mähren 100)** bekundeten in Tafelwerken ihr paläographisches Interesse: kurz, es gibt kein Land **101)**, das

---

86) *Graux* et *A. Martin,* Facsimilés de manuscrits grecs d'Espagne; texte et atlas. Paris 1891. — **87)** *Munos y Rivero,* Palaeographia visigoda. 1881. — **88)** Manual de paleographia diplomatica española. 1890. — **89)** Chrestomathia palaeographica. 1890. — Ältere Werke zeigen, wie früh man in Spanien diese Studien verbreitete: **90)** *C. Rodriguez,* Bibliotheca universal de la polygraphia española. 1738. — **91)** *A. Merino,* Escuela paleographica. 1780. — **92)** Auch *Ewald* und *Loewe* gaben 1883 heraus: ‚Exempla scripturae Visigoticae'.

93) *Sabas,* episcopus Mojaisky. Specimina Palaeographica codicum graecorum et slavonicorum bibliothecae mosquensis synodalis saec. VI—XVII. In der Sammlung sind datierte Minuskelhandschriften von 880—1630. Das Buch ist vergriffen. Leider ist der slavische Teil vom griechischen nicht getrennt. Die photolithographische Wiedergabe der Blätter ist durchgehends gut. Die Angaben des Verfassers über das Alter der Handschriften sind, soweit sie nicht, wie bei den Minuskeln, klar aus den Originalangaben hervorgehen, unrichtig. (Vgl. Lit. Centralblatt 1864. S. 548 ff. *Gardthausen,* Gr. Paläographie. 2. A. I S. 17.) — **94)** Über eine Fortsetzung des Werkes von *Sabas* durch den Archimandrit *Amphilochios,* Moskau 1879/80, vgl. *Jagič,* Archiv für slav. Philol. 4. 1880 S. 697. — Von Handschriften, die ehedem Eigentum der Benediktiner-Abteien St. Germain-des-Prés und Corbie waren und als Sammlungen ‚Zaluski und Dubrovski' in die kaiserl. Bibliothek von St. Petersburg übergingen, wurden von Dom Antonio *Staerk,* **95)** Benediktiner von Buckfast (England) 140 Blätter autotypisch wiedergegeben. — Eine Tabelle gibt die Texte an, welche schon die Bollandisten, Mabillon und Migne aufgenommen hatten, die vielfach nach diesen älteren Lesarten zu bessern sind. Für den Vulgatatext, die Konziliensammlungen und für den Kirchengesang bis ins 13. Jahrh. bietet das großzügige Werk wertvolles Material. (Les manuscrits latins du V. au XIII. siècle, conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg. Description, textes inédits, reproductions autotypiques. St. Petersbourg, Imprimerie artistique. Franz Krois 1910. 2 in folio de XXII 320 p. avec 40 planches et de 100 planches en noir).

96) ‚Album Belge de Paléographie' *van den Ghein* 1908. — **97)** ‚Album Belge de diplomatique'. *H. Pirenne,* 1909.

98) *H. Brugmanns, O. Oppermann,* ‚Atlas der Nederlandsche palaeographie'. 1910. — **99)** *Stan. Krzyzanowski,* ‚Monumenta Poloniae palaeographica'. 1910. — **100)** *Gustav Friedrich,* ‚Monumenta palaeographica Bohemiae et Moraviae'. 1904. — **101)** Amerikaner

Digitized by Google

eine Universität besitzt, in dem nicht mit Eifer die Vorübungen für eigentliche handschriftliche Studien und Forschungen betrieben würden.

Deutschland. Schon *Tischendorf* trug sich mit dem Plan, eine griechische Paläographie zu schreiben, die namentlich Uncialschrift bringen sollte. Die ersten Ausgaben *Wattenbachs* wurden erwähnt und charakterisiert. Ohne Zweifel steht Deutschland hinter Frankreich und England an großen kostspieligen Unternehmen zur Verbreitung paläographischer Kenntnisse zurück. Allein es hat in den letzten Jahrzehnten seine Kräfte konzentriert. Indem es sich einerseits die technischen Fortschritte aneignete, wußte es auf der andern Seite das Tafelwerk praktischer und weitgehender dem Bedarf der Hochschulen anzupassen und dadurch seine Verbreitung gewaltig zu steigern; es hat allmählich die faksimilierte Ausgabe zum Schulbuch gemacht und hiedurch in finanzieller Hinsicht Werke, die höher im Preise sind und keine größeren Vorteile bieten, verdrängt. Diese Wirkung zeigt sich allerdings erst am Ende der Entwickelung. — Die stattliche Sammlung von *Sickel* **102—108)** hat vielfach in den ersten Lieferungen (1859/69) an Deutlichkeit etwas eingebüßt; das Format würde man heute handlicher wählen, das Gesamtwerk ist immer noch ein Schatz für jede Bibliothek. Der Tiroler Pater *Denifle* **109)** gab

---

gehen mit England zusammen: zB. *J. Rendel Harris,* The teaching of the apostels. I—X (Minuskeln vom Jahre 1056) Baltimore and London 1887.

102) *Theodor Sickel,* Monumenta graphica medii aevi. Ex archivis et bibliothecis imperii Austriaci collecta. Edita jussu atque auspiciis ministerii cultus et publicae institutionis caes. reg. Vindobonae 1859/69 [9 Lieferungen zu 20 Blättern; Lieferung 10 erschien 1882 von *Dr. K. Krieger*]. — **103)** Schrifttafeln aus dem Nachlass von U. F. von Kopp. 1870. — **104)** *Th. von Sickel* zusammen mit *H. von Sybel,* Kaiserurkunden in Abbildungen. [11 Lieferungen, 331 Tafeln mit 317 Urkunden von Pippin bis Maximilian] Berlin 1880—91. — Theoretische Abhandlungen: **105)** Lehre von den Urkunden der ersten Karolinger. 1867. — **106)** Vgl. *J. Ficker,* Beiträge zur Urkundenlehre 1877/88. — **107)** *H. Breslau,* Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien 1889. Von *P. F. Kehr,* **108)** Regula Pontificum Romanorum. Italia Pontificia erschien 1911 (Berlin Weidmann) der fünfte Band, der 1474 Diplome analysiert, die dem Erzbistum Ravenna und den fünf Suffragan-Bistümern zugehören.

109) Specimina palaeographica regestorum Romanorum pontificum ab Innocentio III ad Urbanum V [60 Lichtdrucktafeln über

Digitized by Google

1888 in Rom mit *Palmieri* aus den Papstregistern Lichtdrucktafeln heraus. Die lateinische Schriftentwickelung wird von dem Freiburger Professor *Steffens* **110)** in guten Mustern vorgelegt. Kaiserurkunden [im ganzen 317] von Pippin bis Maximilian haben *H. von Sybel* und *Th. von Syckel* weiten Kreisen zugänglich gemacht. Privaturkunden wurden von *O. Posse* **111—113)** untersucht und in Abbildungen vorgelegt. Tafeln in lateinischer und deutscher Sprache von Dr. *A. Chroust* **114)** sind noch im Erscheinen begriffen. *Arndt-Tangls* **115)** Schrifttafeln und *Zangemeister-Wattenbachs* **116—120)** Majuskeltafeln aus lateinischen Codices sind zu Übungszwecken weit verbreitet. Maximilian

---

die Jahre 1198—1376]. Rom 1888. — **110)** *Dr. Franz Steffens* Prof. Freiburg, Schweiz, Lateinische Paläographie. Hundert Tafeln in Lichtdruck mit gegenüberstehenden Transskriptionen nebst Erläuterungen und einer systematischen Darstellung der Entwickelung der lateinischen Schrift [Heft I, Tafel 1—35 Entwickelung der lateinischen Schrift bis Karl d. Gr. Heft II, Tafel 36—70 bis zum Ende des 12. Jahrh. Heft III, Tafel 71—105 bis zum 18. Jahrh. Einleitung I—XL: I. Geschichte der latein. Schrift, II. die Abkürzungen in der latein. Schrift.] Freiburg 1903. Eine 2. Auflage erschien 1909 mit 125 Tafeln im Verlag von Schaar und Date, Trier.

111) *O. Posse,* Die Lehre v. den Privaturkunden. Leipzig 1887. — **112)** Über Privaturkunden vgl. *O. Redlich* im Handbuch der mittelalterl. und neueren Geschichte, herausgeg. von *Below* und *Meinecke* 1911. — **113)** *Steinacker,* im Grundriß der Geschichtswissenschaft von *Meister* 1906.

114) *Dr. Anton Chroust,* Monumenta Palaeographica. Denkmäler der Schreibkunst des Mittelalters. München, Bruckmann 1899 bis 1911. I—IV. — **115)** *Wilhelm Arndt,* Schrifttafeln zur Erlernung der Paläographie. Heft 1 Aufl. 4 1904; Heft 2 Aufl. 4 1906; Heft 3 Aufl. 1 1903. 107 Tafeln hersg. von *Michael Tangl.* Berlin.

116) *Wattenbach,* Schrifttafeln zur Geschichte der griechischen Schrift. 1876. — Scripturae graecae specimina. 30 Tafeln. 1883. — **117)** *Wattenbach* und *von Velsen,* Exempla codicum graecorum litteris minusculis scriptorum. Heidelberg 1878. — **118)** *Carl Zangemeister, Wilhelm Wattenbach,* Exempla codicum latinorum litteris majusculis scriptorum. 63 Tafeln. Heidelberg 1876, 1879. Supplementheft. — Theoretische Schriften: **119)** *W. Wattenbach,* Anleitung zur latein. Paläographie 1886. — **120)** Ferner von *Zangemeister,* Inscriptiones pompeianae (CIL 4) 1871. — Tabulae ceratae Pompeis repertae (CIL) 1898.

Digitized by Google

Ihm **121)** gab 1910 neue Lichtdrucke nach lateinischen Handschriften heraus. Die griechische Paläographie und speziell die Papyruskunde wurden von *Wilcken* **122—125)** eifrig gefördert. Die westgothische Schrift legten *Ewald* und *Loewe* **126)** in Tafeln vor. Basler Handschriften berücksichtigte *Thommen* **127—129)** und die Erfurter Amploniana erläuterte in guten Abdrücken *W. Schum* **130)**. Die neuen Ausgaben von *Lietzmann* bringen Tafelwerke auf den Büchermarkt, die der Student sich wie ein Schulbuch beschaffen kann. Die Wahl der Mitarbeiter untersteht einem internationalen Zug. Das Arbeitsfeld ist methodisch klar aufgeteilt und will das gesamte Gebiet paläographischer Forschung gleichmäßig umspannen. Sowohl die griechischen als auch die lateinischen handschriftlichen Proben sind der ‚vatikanischen Bibliothek' entnommen. Die lateinische Sammlung **131)** besorgte *P. Ehrle S. J.*, der Präfekt der Vaticana, mit *Libaert*, das

---

121) *M. Ihm,* Palaeographia Latina. Exempla codicum latinorum phototypice expressa scholarum maxime in usum. Leipzig, Teubner.

122) *Wilcken,* Tafeln zur älteren griechischen Paläographie. 1891. — **123)** Griechische Urkunden 1892. — **124)** Griechische Ostraka 1895. — **125)** Grundzüge der Papyruskunde mit Chrestomathie I. 1911.

126) *Paul Ewald, Gustav Loewe,* Exempla scripturae Visigoticae XL tabulis expressa. Heidelberg 1883.

127) *Rudolf Thommen,* Schriftproben aus Basler Handschriften des 14.—16. Jahrh. [25 Tafeln] 2. Auflage. Basel 1908. — Ferner: **128)** Urkunden zur Schweizer Gesch. aus österr. Archiven 1899/1900. — **129)** Urkundenbuch der Stadt Basel. Band VIII—X 1901/07.

130) *Wilhelm Schum,* Exempla codicum Amplonianorum Erfurtensium saec. IX—XV [24 Tafeln, 55 Dokumente] Berlin 1882. — **131)** Es ist ein Vorzug des von *P. Ehrle* und *P. Liebaert* besorgten Bandes, daß die Buchschrift der verschiedensten Disziplinen wiedergegeben ist. Historische Werke sind besonders reich vertreten [Tafel 12, 14, 17, 23, 28, 37, 38. 39, 47] Stücke aus Scholastiker-Traktaten finden sich auf Tafel 40 und 42. Der Jurisprudenz gehören Tafel 43 und 45 an. — Auch die Entwickelung der Schriftarten tritt sehr markant hervor. Als Beispiel seien die Änderungen der unteritalischen Minuskel (beneventanische Schrift) von Tafel 11 bis Tafel 17 hervorgehoben. Die karolingische Minuskel läßt sich von Tafel 29 bis Tafel 37 verfolgen. Mit zwei Tafeln (43. 44) ist die Littera Bononiensis vorgeführt, deren sonst kaum Erwähnung ge-

Digitized by Google

griechische Tafelwerk stellte *Pius Franchi de Cavalieri* mit *Lietzmann* zusammen. *Ernst Diehl*, Professor an der Innsbrucker Universität, illustrierte an typischen Beispielen die Gesamtentwickelung der lateinischen Monumentalinschrift; er begann mit den ältesten Sprachdenkmälern und schloß mit dem Grabstein Papst Nikolaus V (1455). Endlich brachte *W. Schubart* 80 Papyrustexte und legte dadurch die Hauptzüge der Schriftentwickelung vom 4. Jahrh. v. Chr. bis zum Beginn des 8. Jahrh. n. Chr. vor. — Die Anordnung in den einzelnen Bänden ist stets die chronologische; bei den Papyri ist eine Gruppierung nach der Schwierigkeit für die Entzifferung vorausgeschickt, um für Übungszwecke behülflich zu sein. Alle vier **132)** Tafelwerke sind daher nützliche paläographische Nachschlagewerke, die auch bei selbständigen Forschungen wichtige Dienste leisten können.

Die allmähliche, große internationale Ausbreitung paläographischer Kenntnisse kommt den theologischen Studien außerordentlich zu statten. Alle kritischen Fragen der hl. Schrift und der Tradition leiten ganz von selbst auf die literarische Überlieferung hin. Im Lande Tirol wollte der eben heimgegangene Fürstbischof auch den Seelsorgsklerus in etwa geschult sehen. Der Leiter des Tiroler Landesarchivs Dr. *Karl Böhm* wurde von ihm beauftragt, eine ‚Anleitung zur Ordnung der Pfarrarchive **133)** auszuarbeiten. Die Hochschätzung alter Handschriften und sonstiger archivalischen Schätze, sowie ihre sichere Aufbewahrung wird jedem zur Pflicht gemacht. Das Interesse für die alten Schriften zieht so von den großen Städten wieder zurück aufs Land; in jedem Ort und Weiler wird der Sinn für die schriftlichen Zeugen der Vergangenheit erschlossen.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

---

schehen ist. — **132)** Tabulae in usum scholarum editae sub cura *J. Lietzmann.* I. Specimina codicum Graecorum Vaticanorum. 1910. II. Papyri Graecae Berolinenses. 1911. III. Specimina codicum Latinorum Vaticanorum. 1912. IV. Inscriptiones latinae. 1912. Jedes Exemplar mit 50 Lichtdrucktafeln ist einzeln käuflich, gebunden zu M 6. A. Marcus und E. Webers Verlag Bonn a. Rhein. — **133)** Im Selbstverlag 1912 erschienen, sowie im Brixener Diözesanblatt 1912. Nr. 3. Vgl. diese Ztschr. 1912 S. 639.

Digitized by Google

B. Rezensionen und kürzere Besprechungen von Einzelwerken

Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. Erster Band: Der Mensch der Vorzeit von Dr. *Hugo Obermaier,* Professor am Institut für menschliche Urgeschichte in Paris. Allgemeine Verlags-Gesellschaft m. b. H., Berlin-München-Wien 1911 u. 12. 592 S. 404 Abbildungen im Text, 4 Karten, 37 zum Teil farbige Tafeln.

Auf dieses großartig angelegte Werk wurde schon im 3. Hefte des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift[1]) aufmerksam gemacht. Mit der anfangs August l. J. erschienenen 13. Lieferung hat der erste Band, der von Prof. Dr. *Hugo Obermaier* bearbeitet wurde, seinen Abschluß gefunden. Derselbe handelt im ersten Teile über den Eiszeitmenschen, im zweiten über den prähistorischen Menschen der geologischen Gegenwart. Mit Recht ist der erste Teil viel ausführlicher geworden, da ja die großartigen Aufschlüsse, die ‚die Wissenschaft des Spatens' in den letzten Jahren über den Eiszeitmenschen gebracht hat, nun das Hauptinteresse beanspruchen. Die Beschreibung der Eiszeit mit ihrer Fauna und Flora bieten die nötige Grundlage. Dann wird ausführlich das Bild des Eiszeitmenschen in seinen verschiedenen Kulturepochen auf Grund der vorgefundenen Dokumente entrollt. Dieselben sind doppelter Art: Die Werke seiner Hände, nämlich vor allem die verschiedenen Werkzeuge von der primitivsten bis zur künstlerischen Ausgestaltung nebst den Malereien und Skulpturen, deren Kenntnis durch die Höhlenuntersuchungen der letzten Zeit unerwartet bereichert wurde, und dann die zum Teil spärlichen, teils wieder reichlichen Skelettfunde. Auf Grund der verschiedenen Bearbeitungen des Steines hat man die bekannten Kulturepochen des Alt- und Jungpaläolithikum mit seinen Unterabteilungen aufgestellt, die von *Obermaier,* teilweise auf Grund ganz selbständiger Studien, in anschaulicher, lebhafter Sprache dem Leser vorgeführt werden. Es gewährt einen eigenen Reiz, hierin dem Forscher zu folgen und das Leben unserer Ahnen in urgrauer Vorzeit zu ergründen. In einem eigenen Kapitel werden die Erzeugnisse des Eiszeitmenschen von dem Standpunkte der Kunst mit feiner Psychologie gedeutet.

Die Schilderung der anderen Art von Relikten, der Skeletteile, gewährt in den damals schon existierenden Unterschied von

[1]) 1911 S. 786.

Rassen, der Neandertal- und Cro-Magnon-Rasse Einblick. Dann findet die Frage nach dem Tertiärmenschen eine gründliche Behandlung, hat doch *Obermaier* selbst gewaltig in den Eolithenstreit eingegriffen. Zusammenfassend erörtert dann noch der Verf. die psychische Vollkommenheit des Eiszeitmenschen und zeigt, daß uns derselbe überall als wahrer, echter, mit Verstand begabter Mensch entgegentritt, eben als Mensch, der vielfach in seinem Handeln schon deutlich religiöse Anschauungen enthüllt. Im zweiten Teil findet die jüngere Steinzeit und die Urgeschichte des Orients eine gedrängte Darstellung.

Obermaier ist in dem behandelten Gegenstande durchaus Fachmann, der vieles an Ort und Stelle studiert hat. Da er zudem mit einem feinen Verständnis für die Deutung der Funde eine klare, lebhafte Sprache verbindet, folgt man seinen Schilderungen mit ungeschwächtem Interesse. Dazu kommt als Hauptvorzug, daß man immer das ruhige Bewußtsein hat, ein wissenschaftliches Werk zu lesen, dessen Verf. für die christliche Weltanschauung und hier speziell für die Existenz eines allweisen Schöpfers eintritt. Der Verlag (Allgemeine Verlagsgesellschaft) hat alles aufgeboten, um dem interessanten Text durch gute Abbildungen die nötige Veranschaulichung zu geben.

Möchten wir dem Verfasser in der Darlegung und teilweise auch in der unmittelbaren Deutung der Funde das wohlverdiente Lob spenden, so können wir uns einigen weitergehenden Konsequenzen, die er aus dem vorgelegten Material zieht, nicht anschließen. Dies ist zunächst in der Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes der Fall. O. setzt den Beginn des Paläolithikum vor 50000 Jahren fest und rückt mit dem bekannten Heidelbergerfunde um weitere 50000 Jahre zurück, so daß er das Alter des Menschengeschlechtes auf 100000 Jahre (3000 Generationen) schätzt. Er fügt hinzu: ‚Persönlich sind wir der Überzeugung, daß diese Zahlen zu niedrig gegriffen sind, und daß wir, um der Wirklichkeit nahe zu kommen, mit höheren Werten zu rechnen haben‘. S. 337. Bei aller Achtung vor dem Wissen und der Genauigkeit des Fachmanns müssen solche Behauptungen doch etwas kühn erscheinen. Man kennt, wie kompliziert diese paläontologischen Schlußfolgerungen sind, deren einzelne Beweisglieder vielfach nur Wahrscheinlichkeit besitzen, und wie jedes Jahr neue Überraschungen bringt, die zu einer Änderung der Berechnung zu nötigen scheinen. Wenn man andrerseits bedenkt, was es in sich schließe, dem Menschengeschlechte weitere 50000 Jahre zuzuschreiben, so wird man sich auf Grund dieses einen neuen Fundes eines einzigen Menschenknochen (eines Unterkiefers) nicht

Digitized by Google

leicht zu derartigen Folgerungen bestimmen lassen. Wundert sich doch zB. *W. Branca*[1]) schon über die 50000 Jahre des Paläolithikum, wie sollen dann erst weitere 50000 Jahre begreiflich erscheinen, zumal für einen Entwicklungstheoretiker. *S. Killermann* hat in einem beachtenswerten Artikel in den historisch-politischen Blättern[2]) mit Bezugnahme auf *Obermaier* gezeigt, wie unsicher diese Altersbestimmungen seien. Seine wichtigsten Bedenken sind folgende: Die Altersbestimmung derartiger Funde geschieht auf Grund der geologischen Verhältnisse, die am Fundorte sich zeigen, dann der Tier- und Pflanzenreste, die sich zugleich dort finden, endlich der Kulturhöhe der eventuell ebendort gefundenen Werke des Menschen. Was das erste Element angeht, weist *Killermann* darauf hin, daß manche geologische Prozesse zB. die Entstehung von Kalksinter erfahrungsgemäß rascher verlaufen, als man vielfach annehmen möchte[3]). Die Altersbestimmung auf Grund der zugleich gefundenen Reste von Organismen erfährt eine merkwürdige Beleuchtung durch eine Arbeit von *Brockmann-Jerosch*[4]), der selbst *Penk* eine große Bedeutung beimißt, die aber von O. leider nicht verwertet zu sein scheint. Darnach hätten sich die verschiedenen Schichten, die Eiszone mit ihren Gletschern, die Wald- und Steppenvegetation hart neben einander befunden und wären sich nicht nach einander in Absätzen von Jahrtausenden gefolgt[5]). Endlich hat auch die Aufstellung der Kulturepochen ihre Schwierigkeiten; denn die Fundplätze der verschiedenen Epochen fallen nicht zusammen, so könnte man sie vielleicht zeitlich in Parallele und nicht nacheinander setzen, wie ja auch heutzutage zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten eine primitivere und eine höhere Kultur herrscht[6]). So könnten nach *Killermanns* Darlegung auch die 50000 Jahre des Paläolithikum noch bedeutend zusammenschmelzen. Die Eiszeitfrage ist ja auch noch keineswegs geklärt und in den letzten Jahren scheint die Anzahl derer, die eine einzige quartäre Eiszeit annehmen wollen, sich zu vermehren.

Eine zweite wichtige Folgerung zieht O. über den Ursprung des Menschenleibes. Er glaubt, daß aus seinen Ausführungen ,mit

---

[1]) Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen. Leipzig 1910. S. 79.

[2]) 1912 Bd. 150 H. 1 S. 53 u. H. 2 S. 81.

[3]) AaO. S. 83.

[4]) Die fossilen Pflanzenreste des glazialen Delta bei Kaltbrunn. Jahrb. d. St. Gallischen naturw. Gesellschaft 1908 und 09.

[5]) *Killermann,* aaO. S. 87.

[6]) AaO. S. 91.

Digitized by Google

zwingender Konsequenz hervorgehe, daß der menschliche Körper jedenfalls eine lange Entwicklungsgeschichte hinter sich haben muß, und daß seine Stammeswurzeln im Tierreiche zu suchen sind'. S. 377. Die Gründe sind zunächst die osteologischen Befunde. Es liege am Beginn der Existenz des Menschen eine ,höchst primitive Urschicht vor. Sie weist eine Summe von Merkmalen auf, die sie unverkennbar gewissen tierischen Bauformen, speziell dem menschenähnlichen Affen nähern'[1]). Weitere Beweise gäben die Embryologie und die Atavismen.

Wenn der Nestor unter den deutschen Anthropologen, Professor *Ranke*, in der dritten Auflage seines Werkes ,Der Mensch'[2]), das er nach dem neuesten Stand der Forschung umgearbeitet, schreibt: ,Das wichtigste Ergebnis der neuesten anthropologischen Entdeckungen ist das: ein affenähnlicher Vormensch ist im Diluvium nicht gefunden worden und auch für das Tertiär nicht mehr zu erwarten' und wenn er sich *B. Dawkins* anschließt: ,Man muß zugeben, daß das Studium der fossilen Überreste auf das Verhältnis des Menschen zum Tier ebenso wenig Licht wirft, wie die geschichtlichen Urkunden' und wenn dasselbe so manche andere ernste Forscher behaupten, so kann die Konsequenz, die O. zieht, wohl keine objektiv notwendige sein.

Den embryologischen Beweisen, soweit sie eine weitergehende Stammesverwandtschaft dartun sollen, bringen heute namhafte Forscher, wie *Depéret*[3]), sehr großes Mißtrauen entgegen, und selbst inwiefern sie eine nähere Verwandtschaft verbürgen sollen, werden sie oft abgelehnt. Die Umwandlung des gesonderten Schwanzes des Embryos, der nach O. eine Erinnerung an einen niederen Säugetierzustand ist, bedeutet nach den Untersuchungen von *His* keine Rückbildung.

Und was endlich O. Atavismen nennt, bezeichnen andere Anthropologen ruhig als Mißbildung; die Tierähnlichkeit der Polymastie, der O. eine besondere Bedeutung beilegt, wird von *Ranke* als eine recht oberflächliche[4]) bezeichnet.

In einem Werke, das kaum wie ein zweites bestimmt ist, in katholischen Kreisen aufklärend in dieser aktuellen Frage zu wirken, ist jede Bemerkung über die theologische Seite der Frage beachtenswert. O. berührt diese bereits im Vorwort und dann im 8. Kapitel, in dem er unter anderem über Deszendenz und Monismus

---

[1]) S. 366.

[2]) Leipzig u. Wien 1912 Bd. 2 S. 489 u. 492.

[3]) Transformations du monde animal. Paris 1907.

[4]) AaO. I. S. 156.

Digitized by Google

handelt. Seinem Satze: ‚Entwicklung und Schöpfung sind nichts weniger als Gegensätze' wird man ohne weiteres zustimmen; ebenso vielleicht noch dem: ‚Zwekmäßige Entwicklung ist mittelbare Schöpfung und „entehrt"[1]) das Menschengeschlecht so wenig . .' S. 368. Doch meint O.[2]) mit Berufung auf die Stelle des hl. Augustin: ‚Es ist überflüssig zu diskutieren, woher Gott den Körper des Menschen geschaffen', daß diese Frage eine rein naturwissenschaftliche sei. Dieser Behauptung können wir nicht beipflichten; wenigstens kann davon, daß die Frage s i c h e r keine theologische sei, d. h. daß uns die Schrift und Tradition mit Bestimmtheit nichts darüber sagen, nicht die Rede sein. Ein Blick auf die Meinungen bedeutender Theologen zeigt dies zur Genüge, und daß die Theologen als Instrument des *magisterium authenticum* über die theologische Seite der Frage mit wissenschaftlichem Recht entscheiden, ergibt sich aus den Prinzipien über die Quellen der Offenbarung. Ein Hinweis auf deutsche Theologen genüge: *Scheeben*[3]) weist die Sentenz der tierischen Abstammung des Menschen aus t h e o l o g i s c h e n Gründen entschieden zurück, *Heinrich*[4]) nimmt einen ähnlichen Standpunkt ein, und *Pohle*[5]), ein Mitarbeiter an dem Werke ‚Himmel und Erde', dessen Fortsetzung ‚Der Mensch aller Zeiten' bildet, bezeichnet die Sentenz, die aus theologischen Gründen die tierische Abstammung abweist, als *satis certa.* Und *Reinhold* hat der dritten Auflage seines bekannten apologetischen Werkes ‚Der alte und der neue Glaube' ein eigenes Kapitel eingefügt, worin er eine Reihe von Gründen anführt, warum diese Frage eine dogmatische zu nennen sei, und eine spezielle Untersuchung über die diesbezügliche Lehre des hl. Augustin und Thomas anstellt. Er kommt dabei zum Ergebnis, daß die beiden größten Kirchenlehrer an der Hervorbringung des ersten Menschenleibes unmittelbar aus dem unorganischen Stoffe festhalten.

In der neuen bedeutenden Apologetik von *Esser* und *Mausbach*[6]) tritt P. *Wilhelm Schmidt* freilich für O.s Meinung ein, doch geschieht es mit einer gewissen Zurückhaltung und überdies ist seine Auffassung des bekannten Dekretes der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 zum mindesten unwahrscheinlich. Das Dekret for-

---

[1]) Vom Auktor in Anführungszeichen gesetzt.

[2]) S. 368 Anmerkung.

[3]) Handbuch der katholischen Dogmatik Bd. 2 1878 n. 378—384.

[4]) Dogmatische Theologie[2] 1900 Bd. 6 S. 44 ff.

[5]) Lehrbuch der Dogmatik[5] Paderborn 1911 Bd. 1 S. 454.

[6]) Religion, Christentum, Kirche. Kempten u. München, 1912 Bd. 1 S. 535 (53).

Digitized by Google

dert den historischen Literalsinn für ‚die besondere Schöpfung des Menschen'. P. *Schmidt* meint[1]), die Kommission habe absichtlich das Wort ‚des Menschen' und nicht des ‚Menschenleibes' gewählt, um vor allem den göttlichen Eingriff für das Werden der S e e l e des Menschen zu wahren. Aber dem ist entgegen zu halten, daß, wie an der betreffenden Stelle der Genesis das Werden des g a n z e n Menschen beschrieben wird, so sich die natürliche Auffassung der Worte des Dekretes doch auch auf den ganzen Menschen, also auch dessen Leib beziehen muß.

Im Gegensatz zu *Reinhold* behauptet nun O.[2]), daß bereits der hl. Augustin zwischen der naturwissenschaftlichen und theologischen Seite dieser Frage und zwar in seinem Sinne entschieden habe. Diese Aufstellung ist nicht haltbar. Die hl. Väter und speziell Augustin sind gegen den rein naturwissenschaftlichen Charakter dieser Frage.

Da ihnen der Gedanke an eine tierische Abstammung des Menschenleibes vollständig ferne lag, so ist es freilich nicht so leicht, einen positiven Beweis dafür zu liefern, daß sie eine solche Entwicklung als schriftwidrig zurückgewiesen hätten. Doch dürfte alles, was sie dafür anführen, daß Gott bei dem Werden des Menschenleibes in besonderer Weise eingegriffen habe, beweisen, daß sie die tierische Abstammung des Menschenleibes verwerfen. Denn, wenn der direkte Eingriff auch nur darin bestanden hätte, daß Gott der Herr einen vorhandenen Tierleib durch seine Allmacht in der Weise umgestaltet hätte, daß er der menschlichen Seele verbunden werden konnte, wäre eine tierische Abstammung im Sinne der Deszendenzlehre nicht mehr vorhanden. Nun fehlt es bei den hl. Vätern durchaus nicht an Stellen, in denen sie, gestützt auf die hl. Schrift, also aus rein theologischen Gründen ein besonderes Eingreifen Gottes fordern[3]). Die genauere Erklärung, worin dieses besondere Eingreifen Gottes bestanden haben mag, wird sich freilich auch nach den jeweiligen naturwissenschaftlichen Ansichten richten. Heute stehen die meisten christlichen Naturforscher auf dem Standpunkte, daß eine Urzeugung unmöglich und daß das Pflanzen- und Tierreich polyphyletisch sind. Demnach war in den Kräften der anorganischen Materie kein genügender Grund und mithin ein unmittelbares und ausschließliches Wirken Gottes notwendig nicht nur für das Entstehen der Organismen überhaupt, also für das Werden des Lebensprinzips und

[1]) AaO. S. 539 (57).

[2]) S. 368 Anmerkung.

[3]) Vgl. zB. *Pohle* aaO. S. 456.

Digitized by Google

das Entstehen der für dasselbe notwendigen ersten Organisation, sondern dieser Eingriff war im einzelnen für jeden Urtypus des Pflanzen- und Tierreiches notwendig. In gleicher Weise wäre auch für den Typus des Menschenleibes ein solches Eingreifen Gottes notwendig gewesen und durch die hl. Schrift verbürgt. Diese Notwendigkeit eines besonderen Eingreifens Gottes, um die Organisation eines für die Menschenseele passenden Körpers hervorzubringen, wird nun mancher Anhänger der Entwicklungstheorie leugnen und die Möglichkeit einer tierischen Abstammung des Menschenleibes behaupten. Dieser Ansicht stehen nun zunächst bedeutende philosophische Schwierigkeiten entgegen, doch soll hier vor allem die theologische Seite der Frage betont sein. Aus der Möglichkeit würde noch nicht die Tatsächlichkeit folgen. Für eine solche würden von naturwissenschaftlicher Seite im günstigsten Falle einige Wahrscheinlichkeitsbeweise sprechen, aber dagegen sprechen die Beweise der zweiten hier in Betracht kommenden Erkenntnisquelle, der auf der hl. Schrift begründeten Tradition, wie oben angedeutet wurde. Man dürfte ferner aus dieser zweifelhaften Möglichkeit auch nicht etwa auf Grund des Prinzips: ‚Wo die Natur ausreicht, wirkt Gott kein Wunder' auf die Tatsächlichkeit schließen. Denn dieses Prinzip ist nicht schlechthin richtig. Das Wunder ist ja nach katholischer Auffassung nicht eine Verbesserung der natürlichen Ordnung, ein Notbehelf, wo die Natur nicht mehr ausreicht, sondern es dient gerade als Ausnahme der übernatürlichen Ordnung. Die Wunder der hl. Schrift, zB. das Wandeln des hl. Petrus auf dem Meere, zeigen dies in der deutlichsten Weise. Gott der Herr wirkt demnächst dann in erster Linie ein Wunder, wo es zu einem übernatürlichen Zwecke, für den Dienst der geoffenbarten Religion am Platze ist. Hat nun Gott am Anfange des zur Übernatur berufenen Menschengeschlechtes wunderbar eingegriffen, so müßte dies nur äußerst angemessen und seiner würdig erscheinen. Denn dieses Geschlecht ist auch dem Leibe nach in die Übernatur einbezogen, indem es in Adam zum beständigen leiblichen Leben berufen war und auch jetzt noch nicht nur zur Auferstehung sondern auch zur Verherrlichung des Leibes berufen ist und indem seine menschliche Natur dem größten Geheimnisse, der Inkarnation dienen sollte[1]).

Wie oben bemerkt, beruft sich O.[2]) auf den hl. Augustin, der diese Frage in seinem Sinne entschieden hätte. Denn fürs erste betone bereits Sankt Augustin das anthropomorphe B i l d,

---

[1]) Vgl. *Reinhold,* aaO. S. 139.

[2]) S. 368 Anmerkung.

Digitized by Google

das dem biblischen Schöpfungsberichte zugrunde liege: ‚Daß Gott mit körperlichen Händen den Menschen aus dem Lehm der Erde geschaffen habe, ist doch ein gar zu kindlicher Gedanke'[1]). Nun erklärt aber Augustin selbst, inwieweit er den Bericht für anthropomorph gefaßt halte, nämlich insofern, als man sich Gott mit den Fingern den Erdenstaub bildend vorstellt. Denn er sagt mit dem Hinweis auf ähnliche Stellen in den Psalmen zB. Ps. 43,3 *Manus tua gentes disperdidit:* ‚pro potestate et virtute Dei positum huius membri nomen quis usque adeo desipit, ut non intelligat'.

O. argumentiert weiter: ‚Auf die Frage, wie[2]) der Leib entstanden sei, geht der gelehrte Theologe überhaupt nicht ein, sondern erklärt einfach: „Es ist überflüssig zu diskutieren, woher Gott den Körper des Menschen geschaffen"'. Auch diese Behauptung ist nicht stichhaltig. Die zitierte Stelle ist aus De Genesi contra Manichaeos L. II. c. 7, n. 9 (MSL 34,200). Die Gegner Augustins stießen sich daran, daß Gott der Herr für den Menschenleib einen so gemeinen Stoff, wie es der Erdenstaub ist, genommen habe. Der Heilige erwidert darauf, daß darin gar keine Schwierigkeit liege, da ja Gott der Herr ohne Mühe auch aus Erdenstaub einen Leib bilden könnte, der, wenn anders der Mensch gehorsam gewesen wäre, der Verwesung und dem Tode nicht unterlegen wäre. Und dann fährt er fort: ‚Itaque superflue quaeritur, unde hominis corpus fecerit' d. h. es ist also diesem Einwurfe gegenüber belanglos, ob es Erdenstaub oder etwas anderes war; und im folgenden: *si tamen nunc de corporis formatione dicitur* kommt dann Augustin erst darauf zu sprechen, was nach O.s Meinung bereits mit dem vorausgehenden Satze abgetan wäre, nämlich auf die Bildung des Menschenleibes aus diesem Stoffe. So beweist auch diese Stelle nicht, und selbst wenn Augustin das hier sagen wollte, was O. findet, so wäre die Stelle von keiner entscheidenden Bedeutung, da de Gen. c. Manich. zu den Jugendwerken des Heiligen gehört.

Augustin hat allerdings im Anschlusse an die erste zitierte Stelle einiges, was auf den ersten Blick für O.s Meinung zu sprechen scheint. Er stellt nämlich das Werden des Menschenleibes unter verschiedener Rücksicht auf die gleiche Stufe mit dem Werden von Tier und Pflanze. Wie diese durch das ewige Wort geworden, so auch der Menschenleib; wie er diesen selbst gemacht, so auch Tier und Pflanze. Augustin geht noch weiter. Nach ihm hat

---

[1]) De Gen. ad litt. L. VI c. 12 n. 20 (MSL 34,347).

[2]) Von O. gesperrt gedruckt.

Digitized by Google

Gott alles zugleich geschaffen, d. h. er hat in die erste Schöpfung schon alle Bedingungen und Kräfte für das zukünftige Naturgeschehen hineingelegt. Und da behauptet er ausdrücklich, daß, wie für alles übrige Werden in der Zeit, so auch für das Werden des Menschenleibes bereits am Anfange der Welt von Gott die *rationes causales* oder *causae primordiales* eingeschaffen waren.

Aber Augustin unterscheidet zwei Arten dieser Ursachen, und diese Unterscheidung ist für unsere Frage von unmittelbarer Bedeutung. Die erste Art ist wirksam, wenn zB. in gewöhnlicher Weise Wasser zu Wein wird. — Die Beispiele sind von Augustin selbst[1]). — Das Wasser wird durch die Wurzel in den Weinstock aufgenommen, verarbeitet und gelangt in die Traube; aus dieser wird der Saft ausgepreßt, geht in Gährung über und wird so zum Weine. Ähnlich ist der Vorgang, wenn eine Schlange entsteht; sie wird gebildet, geboren und wächst heran. Aber es gibt auch eine andere Art des Werdens, nämlich ohne dieses allmähliche Entstehen in der Zeit. So ward auf der Hochzeit zu Kana das Wasser plötzlich zu Wein und der Stab in der Hand von Moses und Aaron plötzlich zur Schlange. Und ebenso wurde, fährt Augustin fort, der Leib Adams plötzlich gemacht in der Vollendung des Mannes. Solche Anschauungen sind mit der Meinung, der Menschenleib stamme vom Tiere ab, natürlich nicht vereinbar. Man könnte gegen diese Beweisführung einwenden, daß Augustin sage: ‚quemadmodum creditur[2]) factus Adam' und später: ‚sicut est credibilius'[3]), dies also nur als wahrscheinlich hinstelle; allein für Augustinus handelt es sich hier nur darum, ob der Leib Adams plötzlich oder allmählich entstand, und er erklärt, daß Adams Leib auf jeden Fall *proprium habuerit, quod non ex parentibus natus est, sed factus ex terra*[4]). Mithin hält er es für sicher, daß der erste Menschenleib nicht von anderen Organismen stammt, sondern direkt gebildet wurde, und ferner für sehr wahrscheinlich, daß er einfachhin auf außerordentliche Weise entstand, so wie in Kana das Wasser zu Wein wurde.

In seinem großartigen Werke De civitate Dei betont Augustinus mit Hinweis auf I Cor 15,46, daß der erste Mensch erst durch die Einhauchung der Seele schlechthin zu einem lebenden Wesen wurde, mithin vorher schlechthin leblos war: ‚id est for-

---

[1]) L. c. c. 13 (MSL 34,349).
[2]) L. c. l. 6 c. 14 (MSL 34,349).
[3]) L. c. l. 6 c. 18 (MSL 34,351).
[4]) L. c. l. 6 c. 13 (MSL 34,348).

Digitized by Google

matus iste pulvis factus est in animam viventem"[1]. Dies sei deshalb noch erwähnt, weil hier Augustinus eine theologische Beweisführung anstellt und mithin diese Frage auch für eine theologische gehalten hat.

So kann denn Augustin nicht zugunsten der Meinung, daß der Menschenleib vom Tiere abstamme, herangezogen werden. Er hätte zwar infolge seiner eigentümlichen Ansicht von der gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge unter allen hl. Vätern noch am ehesten Veranlassung gehabt, Prinzipien aufzustellen, die jener Meinung günstig wären, aber er hat es nicht getan, sondern er hat für das Werden des Menschenleibes Bedingungen vorausgesetzt, die die tierische Abstammung desselben ausschließen. Überdies war ihm die Frage sicher auch eine theologische und nicht eine rein naturwissenschaftliche.

Es sei zum Schlusse noch einmal auf die großen Vorzüge des Buches hingewiesen. Es behandelt auf Grund eines umfassenden Wissens in glänzender Darstellung einen Gegenstand, der allgemein das größte Interesse erweckt. Aber jenen zwei extremen Folgerungen können wir uns nicht anschließen. Das Buch hätte nach unserer Meinung bedeutend gewonnen und würde der Aufgabe, die zu erfüllen es bestimmt ist, in viel höherem Grade entsprechen, wenn jene Folgerungen, die sich aus dem vorgelegten Material nicht mit Notwendigkeit ergeben, unterblieben wären. Es mag ja für den Gelehrten schwer sein, den einmal gewählten Standpunkt nicht auch offen hervortreten zu lassen, aber in einem Buche, das für die breite Öffentlichkeit bestimmt ist, ist es wohl öfters vorzuziehen, die eigene Meinung, wo sie nicht eine objektive Sicherheit für sich hat, zurücktreten zu lassen. Und wenn es sich um eine Frage handelt, in der eine andere Wissenschaft auch kompetent ist, wie in unserem Falle die Theologie, die wenigstens selbst entscheiden muß, ob die Frage in ihren Bereich gehöre, wird man wohl genauestens die Gründe auch dieser anderen Wissenschaft erwägen müssen, bevor man sich in einem solchen Buche für eine bestimmte Lösung der Frage einsetzt.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

---

[1]) De civ. Dei l. 13 c. 24 (MSL 41,399).

Digitized by Google

Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Von Dr. *Jos. Geyser*, Professor der Philosophie an der Westfäl. Wilhelms-Universität. Zweite gänzlich umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage. Münster i. Westf., Verlag von Heinrich Schöningh, 1912. gr. 8. XIX u. 750 S.

Daß bei der großen Zahl psychologischer Schriften, mit denen heute die wissenschaftliche Welt beinahe überflutet wird, Geysers Lehrbuch bereits nach vier Jahren in neuer Auflage erscheint, ist ein sicheres Zeichen dafür, daß sich dieses Buch viele aufrichtige Freunde erworben hat. Geyser kennt eben die Modernen sowohl als auch die scholastische Philosophie und zeigt dies in seinem Lehrbuche; das dürfte wohl der erste Grund sein, warum man seine Psychologie mit Vertrauen und Freude in die Hand nimmt. Er zieht die neuere und neueste Literatur in ausgiebigster Weise heran und referiert nicht nur, sondern beurteilt dieselbe sachlich. G. ist hierin in der neuen Auflage noch bedeutend ausführlicher geworden und er kann sicher sein, daß man ihm dafür zumal von seiten derer, die sich in der Einzelforschung mehr mit der scholastischen Philosophie beschäftigen, aufrichtigen Dank wissen wird; er hat ihnen die Resultate der Neueren in verhältnismäßig leichter Weise zugänglich gemacht. Nur möchte man hie und da wünschen, daß die scholastischen Anschauungen etwas ausführlicher gegeben würden, um so den interessanten Vergleich von Altem und Neuem mehr ins Einzelne durchführen zu können.

Das volle und ganze Interesse, das G. augenscheinlich seiner Sache widmet, geht unwillkürlich auf den Leser über. Aber noch interessanter wird das Buch dadurch, daß G. nicht nur Überkommenes wieder darstellen, sondern auf diesem Grunde weiterbauen, fortschreiten will. Er steht zwar in seinen Grundanschauungen auf seiten der scholastischen Philosophie, nichtsdestoweniger sind es einige Fragen von nicht gerade geringer Bedeutung, in denen er gestützt auf empirische Untersuchungen und neuere systematische Selbstbeobachtung neue Wege gehen will. Jede Anregung in dieser Beziehung darf auf Interesse rechnen, denn warum sollte eine genauer angestellte Selbstbeobachtung nicht noch neues Licht in manche dunkle psychologische Probleme bringen können?

In einzelnen Fragen, wo G. neue Wege geht, scheint er mir freilich weniger glücklich gewesen zu sein. Ich möchte nur auf zwei Punkte hinweisen. Während die scholastische Philosophie die Tätigkeiten der Seele vor allem in geistige und sinnliche teilt, unterscheidet G. S. 43 sinnliche und unsinnliche. ‚Ein sinnlicher Bewußtseinsinhalt ist jener und nur jener Inhalt, den das Be-

Digitized by Google

wußtsein durch Vorgänge in den Sinnesorganen empfängt'. Daher sind ihm auch die Gefühle insoweit unsinnlich, als sie ‚nicht den Erregungen der Sinnesorgane entspringen'. (S. 44) Sachlich falle diese Einteilung zusammen mit der anderen, wornach G. die Bewußtseinsinhalte in Objekte und Akte des Bewußtseins scheidet. Die Akte oder besser ‚Akterlebnisse sind alle jene unmittelbar wahrnehmbaren Bestandteile des Bewußtseins, die durch ihren Inhalt über sich hinaus auf andere Inhalte hinweisen'. (S. 49) Dazu gehören nebst den Gefühlen, die gerade erwähnt wurden, auch alle Begriffe, denn ‚beziehende Akte und bestimmte Beziehungserkenntnisse sind der wichtigste Anteil aller unserer Begriffe'. (S. 580) Sollte es sich nun auch einst als sicher erweisen, daß jeder Begriff als beziehender Akt aufzufassen sei, so scheint es doch weniger geeignet zu sein, einen Teil der Erkenntnisakte, nämlich die Empfindungen separat zu stellen, die anderen aber mit den Gefühls-, Strebe- und Willensakten zu einer anderen Hauptgruppe zu vereinigen. Der Unterschied von den Erkenntnis- und den Strebeakten ist zu tief gehend, als daß nicht jede Einteilung, die diesen Unterschied umgeht, als unnatürlich erscheinen müßte.

Die Charakterisierung der Willensakte den Akten des sinnlichen Strebens gegenüber (S. 684) scheint zum mindesten mißverständlich zu sein. ‚Die Willensakte sind Tätigkeiten, die Akte des sinnlichen Strebens und Begehrens sind dies nicht. Wenn ich zB. von Hunger getrieben nach einem Stück Brot verlange, mir ein solches nehme und es verzehre, so ist jener Bewußtseinsakt des Verlangens nicht eine Tätigkeit, die mein Auge und meine Hand auf die Suche nach Brot schickt. Das würde vielmehr auch geschehen, wenn ich diesen Strebensakt nicht erlebte'. Sehen wir ab vom Menschen, bei dem sich schwer konstatieren läßt, ob einer konkreten Handlung nur Akte des ‚sinnlichen Strebens' vorausgiengen oder auch Willensakte, so würde daraus für das Tier folgen, was G. auch S. 685 zuzugeben scheint, daß seine Strebeakte einzig Begleiterscheinungen und nicht vermittelnde psychische Glieder zwischen Empfindung und Reaktion wären, daß mithin die Tätigkeit des Tieres in reinen Reflexen aufgienge. An anderen Stellen zB. S. 790 redet G. freilich nicht mit dieser Bestimmtheit. Indem er sich S. 94 der Auffassung Wasmanns über das Wesen des Instinktes anschließt, würde er wiederum ausdrücklich der gewöhnlichen Auffassung gerecht, indem er solche Instinkt-Handlungen also auch beim Tiere aus den Trieben des sinnlichen Begehrungsvermögens entspringen läßt. Es wäre, abgesehen davon, daß eine solche Meinung der gewöhnlichen Auffassung total widerspricht und schon deshalb kaum der Wahrheit nahe kommt, schwer

Digitized by Google

einzusehen, wozu denn dann diese Akte im Tiere noch vorhanden seien, da sie weder die Ursache seiner Handlungen sind, noch auch den Zweck haben können, den ihnen G. im Menschen anweist, nämlich die Seele dadurch zu interressieren, auf daß dann ‚das Wollen[1]) regelnd in den Mechanismus der Befriedigung unserer Bedürfnisse eingreife' (S. 685).

Der scholastisch gebildete Leser und wohl jeder, der sich für die eigentlich großen Fragen der Psychologie und überhaupt der Menschheit interessiert, wird das Gefühl haben, daß das Buch merkwürdig rasch abfällt, indem nach einer so ausführliehen und interessanten Behandlung der verschiedensten Probleme der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele nur die drei Seiten der Schlußbetrachtung gewidmet sind. Man darf wohl die Hoffnung aussprechen, daß bei einer dritten Auflage, die der zweiten rasch folgen dürfte, das bedeutende Werk Geysers auch einen entsprechend großen und erhebenden Abschluß durch eine geistreiche und gründliche Behandlung dieses Hauptproblems. der Unsterblichkeit unserer Seele, finde.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie. Von Dr. *Thomas Specht,* o. Hochschulprofessor am K. Lyzeum zu Dillingen und b. geistlicher Rat. Regensburg 1912, G. J. Manz. VIII + 420 S. M 6.80 (geb. M 8.—).

Von einem Kompendium verlangen wir nicht, daß es wes lich Neues bringt, wohl aber, daß es den ganzen einschlägig Stoff knapp, übersichtlich und vollständig erschöpfend bietet. Da vorliegende Buch des bekannten Theologen *Dr. Specht* entspricht diesen Forderungen. Es steht auf dem Standpunkt der ‚alten' Apologetik, berücksichtigt aber alle modernen Schwierigkeiten und Fragen. Das sieht man besonders bei den Literaturangaben, wenigstens was die deutsche Literatur betrifft; es ist kaum ein Artikel von Bedeutung, der nicht Berücksichtigung gefunden hätte.

Ein besonderer Vorzug des Lehrbuches liegt darin, daß überall und konsequent das Wichtigere von dem weniger Wichtigen durch verschiedenen Druck hervorgehoben ist. Aus der Einleitung ersieht man, daß der Verf. die rein philosophischen Fragen (Gottes Existenz, Unsterblichkeit der Seele, Entstehung der Arten usw.)

[1]) Vom Auktor gesperrt gedruckt.

Digitized by Google

aus dem Rahmen der Apologetik ausscheidet; doch finden sie in seinem Buche auch Berücksichtigung; wahrscheinlich damit es auch den philosophisch nicht Geschulten zugänglich sei.

Bei einigen Punkten wünschten wir doch ein wenig ausführlichere Behandlung der Sache. — So könnten bei dem idealogischen und moralischen Gottesbeweise die zwei Arten des Beweises angeführt, bei dem Beweise der Notwendigkeit der Religion auch die Notwendigkeit des öffentlichen Kultus gezeigt werden, bei der *necessitas ecclesiae* auch die Notwendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft wenigstens *voto implicito* anzugehören, hervorgehoben werden. Einige Beweise, wie zB. der Beweis für die Rechtsgewalt der Kirche aus Mt 18,18 oder der Beweis für die Ausdehnung der Inspiration auf die ganze hl. Schrift sind gar zu knapp gehalten. Ein genaueres Eingehen auf die bek. Kontroverse von der Irrtumslosigkeit der hl. Schrift wäre bei der praktischen Bedeutung der Sache vielleicht am Platze gewesen. — Die alte Einteilung der Wunder in Wunder *supra naturam, praeter naturam, contra naturam* könnte man vielleicht schon fallen lassen, weil das Einteilungsprinzip nicht dasselbe ist. Bei dem Wortlaute der These über die moralische Notwendigkeit der Offenbarung auch solcher Wahrheiten, die man an und für sich mit dem Verstande erkennen kann, wären nach dem Vorgange des Vatikanums noch die Worte ‚im gefallenen Zustande‘ hinzuzufügen. Die Definition der ‚Seele‘ der Kirche, wie sie sich in den meisten Büchern findet, als Summe der unsichtbaren Elemente der Kirche hat ihre Schwierigkeiten. Es scheint sich besser zu empfehlen, den Namen ‚Seele der Kirche‘ bloß für die unsichtbaren übernatürlichen Elemente der kirchlichen Gemeinschaft zu gebrauchen. — Die Schwierigkeit, welche man gegen die *unitas regiminis* der Kirche aus dem okzidentalischen Schisma macht, wird dadurch allein nicht gelöst, daß man sagt, der Streit sei kein dogmatischer gewesen.

Im Übrigen ist es zu loben, daß der Verfasser sich auf Kontroversen, welche für die Praxis wenig Bedeutung haben, nicht eingelassen hat, sondern klar und nüchtern die dem Theologen und auch dem katholischen gebildeten Laien notwendigen Kenntnisse in schlichter und doch anziehender Form vorlegt. Sein gründliches Handbuch ist als ein Hilfsbuch neben einem lateinischen Kompendium für solche, welche lateinisch Theologie studieren, als ein gutes Repetitorium zur Widerholung des Stoffes, dem Seelsorger besonders auch wegen der wertvollen Literaturangaben als Nachschlagebuch wärmstens zu empfehlen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.


Digitized by Google

Christus. *Manuel d'histoire des religions* par *Joseph Huby*, professeur au scolasticat d'Ore Place, Hastings. Avec la collaboration de Mgr. *A. Le Roy* et de MM. *L. de Grandmaison, L. Wieger, J. Dahlmann, A. Carnoy, L. de Vallée Poussin, C. Martindale, J. Mac Neill, E. Böminghaus, A. Mallon, E. Condamin, E. Power, J. Nikel, A. Brou* et *P. Rousselot*. Paris 1912, Gabriel Beauchesne & Cie. XX + 1036 S.

Der Haupttitel des Buches gibt den Inhalt nur ungenau wieder. Aus dem Untertitel erfahren wir, daß es sich um ein Handbuch der Religionsgeschichte handelt.

Es gibt kaum einen Zweig der theologischen Wissenschaften, bei welchem die Sucht, die wirklichen oder angeblichen Resultate der Forschung zu popularisieren, so stark hervorgetreten ist, wie bei der Religionsgeschichte und vergleichenden Religionswissenschaft. Man ist aber kaum je einmal so leichtsinnig zu Werke gegangen wie hier. Die Prinzipien des extremen Evolutionismus wurden da vielfach ohne Weiteres angewendet; und doch kann es nirgendwo gefährlicher sein, aus den scheinbaren Ähnlichkeiten auf eine Evolution und inneren Zusammenhang zu schließen, als bei der Religionsgeschichte. Ein kurzgefaßtes Handbuch der Religionsgeschichte, welches klar und nüchtern die wahren Resultate der Wissenschaft zusammenstellen und dabei die Übertreibungen und falsche Auffassungen widerlegen würde, erschien als ein dringendes Bedürfnis.

Das vorliegende Buch entpricht diesen Bedingungen. Sein Vorzug besteht nicht darin, daß es Neues bringt oder den gewaltigen Stoff auf eine ganz neue Methode behandelt, sondern daß es gründlich den Laien in das Gebiet der Religionsgeschichte einführt.

Nach einigen einleitenden Erläuterungen (S. 1—47) werden zuerst die Religionen der heidnischen Völker, angefangen von den sog. Naturvölkern bis zu den auf den verhältnismäßig höchsten Kulturstufen stehenden Stämmen (S. 48—540) dargelegt. Es folgt dann die Geschichte der beiden monotheistischen Religionen, des Islam und der israelitischen Religion (S. 541—676). Es ist aber keineswegs eine trockene Darlegung der religiösen Systeme und Fakta, der Verfasser geht vielmehr auf die falschen Voraussetzungen und Schlußfolgerungen der gegnerischen Religionsgeschichte ein und widerlegt gelegentlich die Fehler und Irrtümer der modernen vergleichenden Religionswissenschaft. Besonders bemerkenswert ist in dieser Beziehung, was über das Verhältnis des Totemismus zur Religion (S. 79 ff) und über das Wesen und den Wert

Digitized by Google

des Budhismus (S. 289 ff) gesagt wird. Wie traurig auch das Bild der Geschichte der religiösen Verirrungen besonders gerade bei den äußerlich auf einer hohen Kulturstufe stehenden Völkern sein mag, so fehlt es doch auch nicht an Lichtseiten, welche gelegentlich hervorgehoben werden. Es sind das die Spuren der ursprünglichen Reinheit der Religion, die schwachen Erinnerungen der Uroffenbarung, die uns überall inmitten der religiösen Irrtümer begegnen. So wird bei der Vielheit der Götter — welche indessen oft mehr als Vielheit der Kräfte, der Wirkungen, der Namen aufzufassen ist — auch bei den primitiven Naturvölkern ein höchstes Wesen anerkannt, ja gerade bei den Naturvölkern begegnet man einer relativ hohen Auffassung des Gottesbegriffes. Die Grundprinzipien der natürlichen Ethik erscheinen bei allen Formen der Religionen; überall gelten Lüge, Raub, Mord, Ehebruch u. a. als verboten. Für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele sprechen nicht bloß die Begräbniszeremonien und -Gebräuche, sondern es lassen sich bei vielen Religionen auch direkte Zeugnisse anführen. Die alte Fabel von dem ursprünglichen Polytheismus wird besonders dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, wie die Idee des einen höchsten Wesens desto reiner erscheint, je höher man in die Vergangenheit hinaufsteigt.

Es ist besonders hervorzuheben, daß sich bei vielen Heiden ein eigentümlicher Drang nach den Mysterien kundgibt; fast überall das Bedürfnis und die Übung des äußeren Kultus, und der Glaube an Geister, welche zwischen Gott und den Menschen vermitteln, hervortritt — alles Ansätze von Begriffen und Wahrheiten, wie sie sich in ihrer Reinheit und wahren Gestalt gerade in der katholischen Kirche finden.

Wenn auch der falsche Evolutionismus, wie ihn die rationalistische Auffassungsweise in die Religionsgeschichte hineingetragen hat, widerlegt wird, so wird doch die wahre Evolution anerkannt. Diese kann und darf natürlich nicht von der Tatsache der göttlichen Offenbarung und der göttlichen Vorsehung absehen.

Die Geschichte der israelitischen Religion gestaltet sich zugleich zu einer Apologetik der göttlichen Offenbarung des A. T. Der wesentliche Unterschied der alttestamentlichen Offenbarung und der heidnischen Mythologien, namentlich in Bezug auf die Erschaffung und die Sintflut, wird nachgewiesen.

Von einer eingehenden Kritik der einzelnen Religionssysteme wird aber meistens Abstand genommen oder sie geschieht nur sehr kurz, und es wird dem Leser meist überlassen, sich sein Urteil zu bilden.

Digitized by Google

Die einzelnen Partien des Werkes wurden durchwegs Spezialisten vom Fache anvertraut, manche unter diesen sind Missionäre, welche die betr. heidnischen Religionen aus eigener Erfahrung kennen. Dadurch konnten die einzelnen Abhandlungen fachmännisch verarbeitet werden, ohne daß die Einheit des Werkes wesentlich beeinträchtigt wurde.

Auffallend ist es nur, daß die Religion der alten slavischen Völker gar nicht berücksichtigt und erwähnt wird.

Im folgenden Teile (S. 677—1016) schließt sich eine Geschichte der christlichen Religion an. Zum rechten Verständnis dieses Abschnittes des Werkes muß man sich wohl vor Augen halten, daß es sich einerseits nicht um eine Kirchengeschichte handelt, andererseits auch keine Apologetik oder Dogmengeschichte geschrieben wurde: in wenigen übersichtlichen Zügen wird die innere und äußere Entwickelung der Religion, wie sie sich konkret in der Kirche zeigt, dargelegt. Es konnte freilich bloß das Hauptsächlichste ausgewählt werden, und so werden die Verfasser vielleicht nicht allen Wünschen genügt haben. Uns wäre zB. ein genaueres Eingehen auf die Gründe des orientalischen Schismas erwünscht gewesen; auch scheint es, daß eine so großartige Erscheinung der christlichen Religion, wie es die Kreuzzüge waren, doch gar zu knapp abgetan sei.

Die äußere Gestalt des Buches ist recht schön und geschmackvoll, die Korrektur peinlich besorgt, was bei der Menge der fremden Namen keine Kleinigkeit ist. Auch die Literatur ist am Ende eines jeden Abschnittes sorgfältig zusammengestellt, wenn sie auch freilich hie und da um das eine oder andere Werk vermehrt werden könnte. — S. 44, Z. 19 ist es nicht ersichtlich, warum in den Originaltext der Enzyklika das Wort ‚adulte‘ eingeschoben wurde. Daß die vier Kennzeichen der Kirche als solche definiert worden sind, wie es S. 1000 angedeutet ist, entspricht nicht der Wahrheit (vgl. oben S. 715 f).

Das Buch ist keine eigentliche Apologetik; doch ist schon die bloße Nebeneinanderstellung der heidnischen Religionen neben der christlichen eine tatsächliche Apologie der christlichen Religion in ihrer konkreten, einzig wahren Form in der katholischen Kirche. So ist das Buch eine solide Lösung des religiösen Problems der Jetztzeit, wie es S. 951 knapp mit den Worten ausgedrückt wird ‚Que pensez-vous de l'Église?‘

Das war freilich neben der Widerlegung der Übertreibungen und Irrtümer der modernen rationalistischen und naturalistischen Religionswissenschaft auch die Absicht des Herausgebers. Es scheint uns, daß er sie in vollem Maße erreichte und so begrüßen

Digitized by Google

wir auch vom Standpunkte der Apologetik das Werk, welchem unseres Wissens in einer anderen Literatur noch kein ähnliches, wenigstens in dieser übersichtlichen Knappheit und klarer, populärer Darstellung entspricht.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

1. **Johannes der Täufer.** Von *Alois Konrad.* Graz und Wien, Styria, 1911. VI + 292 S. kl. 8. K 5.—.

2. **Johannes der Täufer und Jesus Christus.** Von *A. Pottgießer.* Köln, Bachem, 1911. 168 S. 8.

Der gründlichen Monographie des nunmehrigen Extraordinarius der Wiener Hochschule *Th. Innitzer* über den Vorläufer des Herrn sind zwei weitere Arbeiten über denselben Heiligen gefolgt. Trotzdem sie an Umfang und Reichhaltigkeit der genannten Arbeit nicht gleichkommen, sind sie doch als willkommene Ergänzungen derselben freudig zu begrüßen.

1. Die Schrift von *Konrad* ist in prägnanter Kürze gehalten und enthält eine gute Orientierung über alle zu behandelnden Probleme. Nur einige Fragen sind ausführlicher behandelt, zB. die Heiligung und Erleuchtung des Vorläufers Christi im Mutterschoße, welche bei *Innitzer* etwas zu kurz ausgefallen sind. Die Darstellung ist klar und übersichtlich gelungen. Sprache und Ausstattung sind nur zu loben.

Doch finden sich in dem von der Wiener Universität mit Recht ausgezeichneten Werke einige Versehen, besonders aus der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Die Eroberung von Jerusalem durch Herodes ist S. 7 ins Jahr 39 gesetzt (statt 37). Hyrkan II wurde nicht zu Babylon hingerichtet (S. 8), sondern nach Josephus A. 15,6, 3 B. 1,21, 1 muß die Bluttat in Palästina geschehen sein. Die Regierung des Herodes Antipas begann nicht erst im Jahre 1, sondern bereits 4 v. Chr. (S. 97). — S. 176 oben ist Herodias richtig als Enkelin Herodes des Großen angegeben; auf derselben Seite erscheint sie als ‚Tochter seines [des Antipas] Vaters'. — S. 85. Woher wissen wir, daß der Hohepriester Annas ‚um viel Geld' zu seiner Würde gekommen war?

Mit dem Resultate der Untersuchung über die beiden in Johannes bei der Heimsuchung der Gottesmutter bewirkten Gnaden bin ich nicht einverstanden, am wenigsten mit dem Schlußsatz der Abhandlung S. 62. In der Fortsetzung des S. 60 f zitierten Augustinustextes spricht sich der hl. Kirchenlehrer im gegenteiligen Sinne aus (vgl. *Knaben-*

Digitized by Google

bauer, Lukas[2] p. 81. Wenn der hl. Thomas S. Th. 3 q. 27 a. 6 dem hl. Joannes im Mutterschoß den ‚Gebrauch der Freiheit' abspricht, so ist damit noch nicht eine augenblickliche Erleuchtung ausgeschlossen; das Wort ἀγαλλίασις bezeichnet einmal nur einen Akt des Willens, welcher notwendig einen Verstandesakt voraussetzt.

Einige Zitate aus *Heim,* Johannes d. Täufer hätten ohne Schaden ausbleiben können, zB. S. 30, 78 A., 98, 705. S. 27 ist das Wesen der Verlobung, wie sie im Judenvolke vorgenommen wurde, der אֵרוּסִין (nicht אירושין!) unrichtig angegeben.

2. Das zweite Werk bietet einen wesentlich neuen Gesichtspunkt durch die konsequente Betonung des apologetischen Wertes des Täuferzeugnisses: die Messiaswürde und Gottheit Christi soll durch Leben und Lehre seines Vorläufers bewiesen werden. Darum hat der Verfasser mit weiser Mäßigung manche von *Innitzer* und *Konrad* schon erschöpfend behandelte Fragen nur erwähnt; so alles, was Topographie, Zeit- und Jugendgeschichte betrifft. Anderes ist in den Vordergrund gerückt, so die akatholische Beurteilung des Wüstenpredigers, die Taufe Christi, die 7 Johannesgleichnisse Christi, zu denen allerdings die Winzerparabel nur entfernt gehört. Mit besonderer Wärme ist die ergreifende Szene von der Kerkerhaft geschildert: § 12 ist für Prediger ungemein belehrend und zeigt, wie ein biblischer Bericht durch phantasievolle Darstellung dem Gemüte der Gläubigen näher gebracht werden kann. Die vielerörterte Frage des erhabenen Gefangenen Mt 11,2 = Lc 7,19 wird als Bitte um Befreiung durch die Wundermacht Christi ausgelegt, eine Annahme, die wohl sehr ansprechend ist, aber doch weiterer Begründung bedarf.

In seinen ganz originellen Ausführungen über den apologetischen Wert des Johanneszeugnisses betont der Verfasser: 1) es steht auf festem historischen Boden, denn es ist verbürgt durch 6 Quellen (außer den Evangelien und der AG durchs außerchristliche, nach dem Geständnis der Gegner unantastbare Zeugnis des Josephus Flavius). 2) Es ist unabhängig vom Zeugnis der Jüngerschaft; Johannes stand außer dem Kreise der Jünger und fand beim Heiland in Kerker- und Todesnot keine Hilfe, ohne deshalb zu wanken. 3) Es hat zum Gegenstand nicht bloß die Existenz Christi und seine Messiaswürde, sondern auch seine Gottheit (Jesus ist als Richter, Gnadenspender, Erlöser, Seelenbräutigam und geliebter Gottessohn von Johannes verkündet). 4) Dies Zeugnis steht zu Beginn der evangelischen Geschichte und widerlegt den althergebrachten Einwurf, daß der Christusglaube das Produkt einer langen Entwickelung im Geiste der ersten und der folgenden Gene-

Digitized by Google

rationen der Gläubigen war. Die vorbereitende Predigt des Heiligen hat den Charakter einer wahren, vollständig erfüllten Prophetie; die der Taufe Jesu folgende Tätigkeit des Wüstenpredigers ist ein wohl beglaubigtes Fremdzeugnis.

Die Ausführungen P.s sind neu und beachtenswert; doch bleibt er sich wohl bewußt des Wortes Christi: ‚Ich habe ein Zeugnis größer als jenes des Johannes' (Jo 5,36). Nur zur Illustrierung dieses Ausspruches Christi sei auf einige Schwächen dieses apologetischen Beweises hingewiesen. 1) Die Zeugnisse der 5 geschichtlichen Bücher des N. T. führen durch das Wunderargument viel rascher und kürzer zum Ziele, wie Christus ebendaselbst sagt (5,36 b); jener aber, der die Wunderberichte verschmäht, wird auch das Johanneszeugnis für ‚messianischen Enthusiasmus' erklären. Im Text des Josephus berichtet leider kein Wort davon, daß Johannes für einen anderen als Wegebereiter und Zeuge auftrat, der Täufer erscheint als eine selbständige Größe. 2) Wie können wir die Aussage des Jordanpropheten als göttlich beglaubigt erkennen? Seinen Zeitgenossen war er durch die Macht seiner Persönlichkeit und durch innere göttliche Erleuchtungen als Herold Gottes bezeugt; uns gegenüber fehlt ihm der Hauptbeweis, die Wunder (Jo 10,41); für uns fällt das Licht von Jesus auf seinen Vorläufer zurück, nicht umgekehrt, wie es für das Judenvolk nach Gottes Rat geschehen sollte. 3) Es dürfte schwer sein, einem Gegner klar zu machen, daß die Voraussage des Johannes unabhängig war von einer auf natürliche Weise erlangten Kenntnis des Planes seines Vetters Jesus, als Messias aufzutreten; wir dürfen ja nicht vergessen, daß die Rationalisten die Jugendgeschichte des Täufers sowie die Verse Lc 3,2b und Jo 1,31 nicht annehmen.

Sonst möchte mir nur in wenigen Punkten eine Ergänzung oder Berichtigung wünschenswert erscheinen. Ersteres wollte ich vorschlagen zum Texte Jo 1,32, wo *Spittas* Erklärung: Lamm Gottes = Widder = Beschützer nicht behandelt ist. — Ob alle jene, welche der Johannestaufe sich unterzogen haben, zu einer, wenn auch nur vorübergehenden Vereinigung, die man ‚Taufbund' nennen könnte, gehörten, scheint mir nicht genügend erwiesen (S. 66). Vielleicht war für diese Annahme die unbewußte Tendenz maßgebend, die Wirkungen der Johannestaufe möglichst parallel zu setzen mit denen des christlichen Sakramentes. — S. 129—134 wird das Fortbestehen einer Joannespartei in der apostolischen Kirche und der folgenden Zeit geleugnet. Ich ziehe es vor, mich den Ausführungen *v. Belsers* anzuschließen (Einleitung ins N. T.[2] S. 254. 282. 296). — Jedenfalls erscheint die Annahme unrichtig (S. 133), ‚daß Apollo in Ephesus ein paar Leute .. statt durch das christliche Taufsakrament durch die Johannestaufe ins Christentum aufgenommen hatte'. Die Stelle AG 18,2—19,7, auf

Digitized by Google

welche der Verfasser sich zu beziehen scheint, fordert diese Auffassung nicht; es scheint sich nur um Katechumenen zu handeln, welche früher von Johannes die Bußtaufe erhalten hatten. — S. 155 ist ein mißverständlicher Satz von der positiven Aseität.

Mögen die beiden Arbeiten das ihrige dazu beitragen, die erhabene Person des Größten unter den vom Weibe Geborenen, welche durch die Festtagsverordnung Pius X wieder mehr hervortritt, dem christlichen Volke bekannter und teurer zu machen; und möge sich die Szene Jo 10,40—42 in vielen wiederholen!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten. Von Prof. *Jos. Stiglmayr* S. J. [Wissenschaftliche Beilage zum 21. Jahresbericht des Privatgymnasiums Stella matutina in Feldkirch. Druck Wagner, Innsbruck. Im Verlag der Anstalt. 1912].

Über die Homilien des Makarius von Ägypten (MSG 34) ist ein abschließendes Resultat noch nicht erzielt. Gerade die letzten Untersuchungen haben gezeigt, daß die Probleme ziemlich verwickelt sind. Dr. theol. *Jos. Stoffels*[1]) suchte zu erweisen, daß Makarius zum Aufbau seines mystischen Systems ‚materiell und formell' die stoische Naturphilosophie direkt und bewußter Weise benützt habe. *Stiglmayr* trat dieser Auffassung entgegen. Seine Hauptresultate lassen sich in den folgenden vier Sätzen zusammenfassen. 1) Makarius erwähnt das kirchliche Kultleben zwar nur gelegentlich, ignoriert es aber nicht, sondern setzt es als selbstverständliche Tatsache voraus[2]). 2) Die Hauptgedanken der Homilien sind in der früheren christlichen Literatur schon ausgesprochen und wurden vom Verfasser auch dort geschöpft[3]). Die umfangreiche *‚epistula secunda'*, welche dem Makarius zugeschrieben wird (MSG 34, 409—432), ist in ihrem zweiten Teil eine mit fremden Reflexionen durchsetzte Kompilation aus der Schrift *Gregors von Nyssa ‚de instituto christiano'* (MSG 46, 288—305)[4]). 3) Der ‚Mystiker Makarius' lehnt die heidnischen Schriftsteller prinzipiell und entschieden ab; antike stoische und neuplatonische Ausdrücke und Vorstellungen lassen sich aus zweiter und dritter ‚christlicher'

---

[1]) Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik. 1908.

[2]) Theologie und Glaube I 1909 S. 734—36.

[3]) Theologie und Glaube III 1911 S. 274—288.

[4]) Theologie und Glaube II 1910 S. 571.

Digitized by Google

Hand (*Clemens Al.*, *Origenes*, *Gregor von Nyssa* u. a.) herleiten. Der frühere Sinn philosophischer Termini ist meist durch den neuen christlichen Gehalt umgeformt[1]). 4) Eine Anzahl von Bildern und Vergleichen sind dem byzantinischen Hofleben entnommen[2]). Durch diese Zutaten, ferner durch Aufdeckung neuer Quellen, aus denen die Homilien sich speisen[3]), ergibt sich die Notwendigkeit, das Gesamtwerk unter das vierte Jahrhundert herabzurücken und es nicht als Ganzes dem Makarius zuzuschreiben. Jedenfalls hatte der letzte Redaktor große Belesenheit in der christlichen Literatur und zugleich hohen idealen Sinn. Als ‚äußerste Zeitgrenze' muß *Konstantinos Porphyrogennetos* (*Symeon Metaphrastes* zitiert die Homilien, 2. Hälfte des 10. Jahrh.), als Abfassungsort dürfte die Nähe einer kaiserlichen Residenz (nicht Ägypten oder eine Wüste) gelten. Das Gesamtwerk ist aus alten (ὑπόστασις noch gleich οὐσία, eine Terminologie, die nach 451 aufhört) und neuen Stücken gemischt, wovon dem echten Makarius manche einfache, herzliche und fromme Ermahnung gehören mag. Zur Zeit ist es nicht möglich, die Art der Zusammensetzung im einzelnen genau aufzuzeigen[4]). — *Stiglmayr* hält in seiner umfangreichen Programmstudie an seinen in den früheren Publikationen erzielten Resultaten fest, hat sie aber in mehr einheitlicher Darstellung vorgelegt, ihnen eine lange Reihe neuer sachlicher und sprachlicher ‚Indizien hinzugefügt, die inhaltliche Verwandtschaft der Homilien mit semipelagianischen Lehren klar herausgestellt und durch eine Fülle von Nachweisen christlicher und außerchristlicher Quellen seine Position fest begründet. Die folgende Inhaltsübersicht wird nach den gemachten Angaben über den Verlauf der Untersuchung genügend orientieren, die als Beigabe zum Programm der ‚*Stella matutina*' nicht jedem leicht erreichbar ist. I. Abschnitt, zur Frage der äußeren Beglaubigung: 1) Stimmen aus dem kirchlichen Altertum S. 1—9. 2) Urteile aus der neueren Zeit S. 9—13. II. Abschnitt, die formale Redaktion des Homilienwerkes: 1) die sprachlichen Mittel: A. Wortschatz und Etymologien S. 14—21, B. Sprichwörter und Sentenzen S. 21—24, C. Wortspiele und rhetorische Figuren S. 24—31. 2) Die Struktur des Werkes: A. Anlage und Aufbau der Homilien S. 31—33, B. Einschübe S. 33—36, C. Die Gleichnisse S. 36—41, D. Die

[1]) Katholik 4. F. 6. B. 1910 S. 55—59.

[2]) Stimmen aus Maria-Laach B. 80 ((1911) S. 414—27.

[3]) *Methodius*, *Athanasius*, *Gregor von Nyssa*, ferner Gegner *Augustins* in der Gnadenlehre.

[4]) Stimmen aus Maria Laach aaO. S. 427.

Digitized by Google

‚Fragen‘ S. 41—46. III. Abschnitt. der materielle Inhalt des Werkes 1) Kulturhistorisches; A. Christlich-byzantinische Zeitverhältnisse S. 47—55, B. Außerchristliche Literatur S. 55—59. 2) Religiöse Momente; A. Das Mönchtum S. 59—62, B. Theologische Lehrüberlieferungen S. 63—77. IV. Abschnitt, Makarius und der Semipelagianismus: 1) Die Initiative im Heilswerke S. 78—86, 2) Die Notwendigkeit der hinzutretenden Gnade S. 86—88, 3) Das Verhältnis von Natur und Gnade S. 89—101.

Wie bei den Areopagitica wird man sich auch bei den dem Makarius von Ägypten zugeschriebenen Homilien an die vorgelegten Resultate halten müssen. Ein Merkmal für ihre sichere Zuverlässigkeit ist der harmonische Zusammenschluß der verschiedensten Beobachtungen, die ungesucht auf spätere Zeit und auf einen andern Ort der Abfassung hindeuten. Die Abhängigkeits-Nachweise, die sowohl auf patristische als auf heidnische Quellen zurückgehen, wirken besonders eindrucksvoll. Inhaltlich werden die Autorenzitate durch den semipelagianischen Charakter der Schriften selbst so gestützt, daß Quellen, Sprachgebrauch und Tendenz zusammen einheitlich über das 4. Jahrh. hinausweisen.

Ein Versehen S. 96 (Hilarius von Gallien [statt von Arles] ist zu lesen) ist handschriftlich bereits verbessert. Die eilige Drucklegung verursachte einige kleinere Fehler, die man leicht richtig liest (S. III Anm. 4 steht 1809, 1810 statt 1909, 1910).

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Herausgegeben von *P. Ildefons Herwegen,* Benediktiner der Abtei Maria-Laach. Heft 1.—2. *Wilhelm Neuß.* **Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst** bis zum Ende des XII. Jahrhunderts. Mit 86 Abbildungen. Gedruckt mit Untertützung der Provinzialverwaltung der Rheinprovinz. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf., 1912. XII + 333 Seiten in 8. Preis 10 M.

Ein neues weitausschauendes Unternehmen tritt mit diesem Doppelhefte zum ersten Mal in die Öffentlichkeit. Der Benediktiner *Ildefons Herwegen* will eine Geschichte des Mönchtums, von zahlreichen Fachmännern in Spezialuntersuchungen bearbeitet, herausgeben. Es ist gewiß ein sehr glücklicher Gedanke, für die vielen Arbeiten und Veröffentlichungen, die zur Aufhellung der weit verzweigten und wichtigen Geschichte des morgen- und abendländischen Ordenslebens in den ersten Jahrhunderten des Mittel-

Digitized by Google

alters bis in die Neuzeit herab jährlich erscheinen, einen Sammelpunkt zu schaffen, damit sie nicht im Strome vieler anderer Erscheinungen verschwinden und unbeachtet bleiben. Gewiß wird dieses, wie der Herausgeber hofft, anregend auf die Bebauung dieses Wissensgebietes wirken und zugleich auch den Leserkreis für die einzelnen Erscheinungen erweitern. Allerdings sollte auch ein Fond vorhanden sein, aus dem bewährte Forscher Unterstützung und Hilfe erhalten könnten, aber die Schöpfung eines solchen Fondes ist nicht das Werk eines Tages. Unterdessen müssen sich die Forscher mit den günstigen Bedingungen begnügen, die die Aschendorffsche Buchhandlung in Münster gewährt hat. Mit der Zeitschrift ‚Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige', die unter der neuen Leitung hauptsächlich die Erforschung der Ordensgeschichte ins Auge gefaßt hat, steht der Herausgeber in freundschaftlicher Beziehung, so daß die ‚Beiträge' zugleich als eine Ergänzung der ‚Studien und Mitteilungen' angesehen werden können. Die neue Sammlung will grundsätzlich nur streng wissenschaftliche Arbeiten, nicht volkstümlichen Zusammenfassungen schon bekannter Ereignisse eine Heimstätte bieten und auch Quellenausgaben in ihren Bereich einbeziehen, wenn sie sich auf das orientalische Mönchtum, das abendländische Klosterleben vor dem heiligen Benedikt und jene Orden und Kongregationen, die auf dem Boden der Benediktinerregel erwachsen sind, also auch die Geschiche der Zisterzienser, Kamaldulenser, Olivetaner usw. beziehen. Es werden daher nicht nur Forschungen und Untersuchungen über die mannigfaltigen Quellen und Zweige der Geschichte des alten Kloster- und Mönchslebens, sondern auch Biographien und Quellenausgaben in dieser Sammlung Aufnahme finden.

Die Aufnahme der vorliegenden Untersuchung über das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst rechtfertigt der Verfasser *Neuß* in seinem kurzen Vorwort. Das Werk greift zwar weit über die Grenzen einer Geschichte des alten Mönchtums hinaus, aber die Mönche und Ordensleute hatten einen großen Anteil an der Entwicklung der Erklärung und Auffassung der Ezechielischen Weissagungen und Gesichte, die später in der Malerei des Mittelalters eine so große Bedeutung erlangten. Die Mönche waren es auch, die durch die Pflege der Kunst, durch Erhaltung wichtigere Handschriften und Herstellung neuer die Fortpflanzung und weitere Entwicklung der Kunstformen und Typen, ihre allmähliche Umwandlung und die Erweiterung des Stoffkreises bewirkt haben. Ohne auf das Mönchtum sich zu beschränken, will der Verfasser diese Entwicklung in ihrem ganzen Umfange bis zum Ende des

Digitized by Google

zwölften Jahrhunderts herab verfolgen und zugleich den bedeutungsvollen Anteil klar legen, den das Mönchtum und besonders das abendländische, benediktinische Mönchtum an der theologischen und bildlichen Verwendung Ezechiels gehabt hat. Die erste Anregung zu diesen Forschungen erhielt er von den merkwürdigen Deckengemälden der Unterkirche von Schwarzrheindorf bei Bonn, die *A. Simons* 1846 aufgedeckt und Pfarrer *Pfeiffer* 1863 als bildliche Darstellungen der Gesichte Ezechiels erkannt hat. Die Gesichte Ezechiels müssen also zur Zeit der Entstehung jener Gemälde dem Volke bekannt und geläufig gewesen sein, sonst würde man schwerlich aus einem so schwierigen Buche den Stoff zur Ausmalung einer Kirche entnommen haben. Einen sichern Aufschluß, wie dieser Stoff dem Volke bekannt geworden sein mag und wie er in der Auffassung der Gläubigen, die die Unterkirche besuchten, sich wiederspiegelte, gibt nur die Geschichte. *Neuß* greift sehr weit aus und geht bis auf die ersten Spuren der Verwendung Ezechielischer Prophezeiungen in der heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern zurück. Anfangs ist ihre Verwendung sehr spärlich, wird aber immer häufiger, weil diese Gesichte, besonders das großartige Bild des Gotteswagens und das Gesicht von der Belebung der Totengebeine, eine reiche paränetische Anwendung gestatteten.

In der Einleitung bietet der Verfasser einen Überblick über die Lebensschicksale des Propheten, die Zeit, in der er seine Weissagungen dem Volke Gottes verkündete, den Einfluß, den er auf das unglückliche Volk ausübte und über den Inhalt seines Buches; wobei er besonders jene Stellen hervorhebt, die später in Werken der Redekunst und in der bildlichen Darstellung öfters Verwertung gefunden haben. Dann beginnt die Untersuchung, die der Verfasser in zwei Teile zerlegt. Im ersten Teile behandelt er die theologische Auffassung der Gesichte Ezechiels im Altertume und im Mittelalter und zwar nicht nur in den exegetischen und homiletischen Werken der Väter, besonders der Antiochener und des Kirchenlehrers *Hieronymus*, sondern auch in der Liturgie und bei den späteren lateinischen Theologen bis zum Tode *Gregors des Großen*. Der Unterschied zwischen der Auffassung der Alexandriner und der Antiochener wird dabei klar hervorgehoben und ausführlich begründet, ohne jedoch auf die Einzelheiten der Exegese, soweit diese für den Zweck des Werkes keine Bedeutung haben, näher einzugehen. Manche Ausführungen bieten auch für Exegeten viel Licht und Anregung. Das Mittelalter ist namentlich durch den berühmten *Hrabanus Maurus*, durch *Haimo von Auxerre* und *Rupert von Deutz* vertreten, dessen Auslegung der Ezechie-

Digitized by Google

lischen Gesichte bei der Herstellung der Wandgemälde in der Unterkirche von Schwarzrheindorf besonders berücksichtigt worden sein mag, wie bei der Beschreibung dieser Gemälde gezeigt wird.

Der zweite Teil ist überschrieben: ‚Das Buch Ezechiel in der Kunst‘. N. will da zeigen, welchen Entwicklungsgang die bildliche Darstellung der Gesichte Ezechiels im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat und in welchem Verhältnisse diese Darstellung zur Auffassung der Weissagungen in den theologischen Werken steht. Diese schwierige, aber dankbare Aufgabe löst der Verfasser, indem er die Darstellung der Erweckung der Gebeine und dann die Gottesvision auf den altchristlichen Bildwerken, dann in der nachantiken orientalischen und schließlich in der karolingisch-ottonischen und romanischen Kunst des Abendlandes beschreibend und erläuternd in den zahlreichen Skulpturen und Bildwerken darlegt und ihre Verwandtschaften und Verschiedenheiten genauer nachweist. So ausgerüstet wagt er sich endlich an eine genauere Beschreibung und Erklärung der alten Gemälde in der Unterkirche in Schwarzrheindorf, die durch die Wiederherstellung in der Mitte des vorigen Jahrhunderts manche nicht unbedeutende Umbildungen erfahren haben. Durch eine sorgfältige Vergleichung der nach ihrer Aufdeckung von *Hohe* aufgenommenen Zeichnungen und seiner zur Wiederherstellung der Gemälde entworfenen Skizzen, sowie durch wiederholte Untersuchungen der an Ort und Stelle noch entdeckbaren Spuren der alten Wandbilder, gelingt es N., über alle seine Vorgänger hinauszukommen, die Reihenfolge der Fresken genauer zu bestimmen, ihre ursprüngliche Gestalt in vielen Fällen sicherzustellen und ihrer Deutung eine festere Grundlage zu geben. Der Zusammenhang dieser Darstellungen mit der Erklärung der Weissagungen durch *Rupert von Deutz* ist nun kaum mehr in Abrede zu stellen. Es ist daher der Nachweis erbracht, daß es nicht genügt, bei ikonographischen Forschungen nur die äußeren Formen nebeneinander zu halten und vergleichend zu beschreiben, um ihren Zusammenhang festzustellen, sondern daß man dabei auch ‚den von innen gestaltenden geistigen Kräften der theologischen Arbeit volle Beachtung schenken‘ muß. Von hier aus fällt auch neues Licht auf die in neuester Zeit viel erörterte Frage: Ob der Orient oder Rom der Ausgangspunkt der christlichen Kunstentwicklung ist? Viele Kunstformen hat das Abendland unzweifelhaft aus dem Orient erhalten, aber die meisten sind im Abendlande so eigenartig umgestaltet worden, daß sie wie eine Neuschöpfung anmuten.

Diese gewinnreichen Forschungen werden dann noch durch zwei weitere Untersuchungen bereichert, die ihnen als Anhang an-

Digitized by Google

gefügt sind. Der erste Anhang beschäftigt sich mit der literarkritischen Frage, wer jener *Haimo* ist, dem der Ezechielkommentar in der Nationalbibliothek zu Paris zugeschrieben wird. Es ist nicht *Haimo,* Bischof von Halberstadt, sondern *Heldricus Haimo,* Abt von St. Germain in Auxerre. Er ist auch der Verfasser mehrerer anderer Werke dieser Art. Seine Arbeitsweise wird durch Vergleichungen mit einigen von ihm benutzten Werken der Väter sehr gut beleuchtet. Der zweite Anhang ist nicht mehr vom Verfasser, sondern vom Herausgeber des Werkes und beschäftigt sich mit der Beschreibung und Erklärung der Wandgemälde in der Oberkirche von Schwarzrheindorf. Sie hat ein ähnliches Schicksal getroffen, wie die Gemälde der Unterkirche. Ihre Erklärung bietet daher Schwierigkeiten. Sicher ist, daß sie nur an der Hand der Ordensregel und anderer Schriften dieser Art richtig gedeutet werden können. *P. Herwegen* hat nicht nur den Zusammenhang dieser Darstellungen mit dem Zyklus der Unterkirche, sondern auch ihre Deutung in den Einzelheiten sehr gefördert, wenn auch noch einiges unklar bleibt und bleiben muß, da die ursprüngliche Form der Darstellung nicht mehr erhalten ist. Das wichtigste Ergebnis ist, daß alle Gemälde in Beziehung stehen zu dem Leben und Gewohnheiten der Ordensleute und der Verherrlichung eines Gott geweihten Lebens dienen. Ihr Ursprung ist vielleicht auf die Malertätigkeit kunstbegabter Nonnen zurückzuführen. An Gestaltungskraft, an Feinheit der Linienführung stehen sie den Malereien der Unterkirche nach, aber an lebendig empfundenen, wenn auch naiv und unbeholfen wiedergegebenen geistigen Gehalt sind sie ihnen ebenbürtig. Jedenfalls sind sie für die Kunstgeschichte des Mittelalters von großer Bedeutung und die beiden Gelehrten haben sich ein Verdienst erworben, da sie sich der mühsamen Arbeit mit Erfolg unterzogen haben. Die beiliegenden zahlreichen Tafeln und Abbildungen im Texte sind zwar wegen des Zustandes der Vorlagen nicht immer sehr kar, aber doch ein Behelf zum Studium des Werkes. Möge es zahlreiche Freunde finden, damit das große Unternehmen nicht aus Mangel an Abnehmern wieder ins Stocken gerate.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Geschichte des Bistums und der Diözese Leitmeritz. Herausgegeben vom Verbande der deutschen katholischen Geistlichkeit Böhmens. **I. Teil: Geschichte der Gründung des Bistums Leitmeritz.** Größtenteils nach handschriftlichen Quellen bearbeitet von **Dr.**

Digitized by Google

Johann Ev. Schlenz, Theologieprofessor am bischöflichen Priesterseminar in Leitmeritz. Warnsdorf, Opitz, 1912. XXX u. 396 S. in 8.

Eine Geschichte der Diözese Leitmeritz war schon seit der Jahrhundertfeier 1856 geplant, konnte aber wegen Mangels an Vorarbeiten und anderer Hindernisse, die sich den Arbeiten des bekannten Kirchengeschichtschreibers *Anton Frind* entgegenstellten, nicht durchgeführt werden. Der Plan wurde aber deshalb niemals fallen gelassen. Sehr vorteilhaft wäre es gewesen, wenn alle Gelehrten, die für eine Geschichte der Diözese Dokumente gesammelt haben, ihre Sammlungen so angelegt hätten, daß sie von ihren Nachfolgern leicht hätten übersehen und verwertet werden können. Dazu wäre ein einheitlicher Arbeitsplan notwendig gewesen, der wohl nur in einer einheitlichen Schulung im Leitmeritzer Priesterseminar hätte vorbereitet werden können. Da aber auch in dieser Beziehung wegen der praktischen Bedürfnisse der Seelsorge nur wenig hatte geschehen können, mußte der Verfasser vorliegenden Werkes *Dr. Johann Schlenz* die gewaltige Arbeit der Vorbereitung einer Geschichte des Bistums sozusagen von neuem beginnen und nach eigenen Grundsätzen durchführen. Er ging gerade auf sein Ziel los und durchforschte systematisch nicht nur die ihm leicht zugänglichen geistlichen Archive und Bibliotheken in Leitmeritz, sondern auch das Archiv der Fürsterzbischöfe von Prag, das besonders seit der Wiederbesetzung des Erzbistums 1562 reiche Ausbeute bietet, das Statthaltereiarchiv in Prag, das böhmische Landesarchiv, das in Abschriften manche sonst unerreichbaren Dokumente aufbewahrt, das k. k. Hof- und Staatsarchiv, das Archiv des Unterrichtsministeriums und des Hauses Harrach in Wien und andere Sammlungen und brachte so in ziemlicher Vollständigkeit die Akten zusammen, die für eine Geschichte der Diözese im siebzehnten Jahrhundert von Bedeutung sind. Er konnte daher sogleich mit der Ausarbeitung beginnen.

In dem vorliegenden ersten Teil bietet er den Lesern eine gründliche Geschichte der Gründung der neuen Diözese. Die Verhandlungen, die dabei geführt wurden, sind in mehr als einer Beziehung charakteristisch, nicht nur für den amtlichen Geschäftsgang in jener Zeit, sondern noch mehr für die Anschauungen und religiösen Grundsätze, die im siebzehnten Jahrhundert in Böhmen und besonders in den maßgebenden Kreisen der kirchlichen und weltlichen Regierungskreise herrschten. Alle waren begeistert für die Hebung des katholischen Glaubens und katholischen Lebens in Böhmen, alle anerkannten die Notwendigkeit der Gründung neuer Bistümer, alle waren zu mehr oder minder großen Opfern

Digitized by Google

bereit, aber die gänzliche Erschöpfung der Staatskassen, die Geldverlegenheiten der Herrscher, die Ratlosigkeit, mit der man der Finanzkrisis gegenüberstand, und noch mehr die Verhandlungen wegen des Patronatsrechtes mit Rom, das auf die Besetzung des Bistums nicht verzichten wollte, verzögerten fast ein halbes Jahrhundert die Errichtung. Es herrschte allerdings ein freundliches Einvernehmen zwischen Kirche und Staat, aber der Staat wollte nicht auf den Einfluß verzichten, den er infolge der Mißstände des Reformationszeitalters auf die Kirche erlangt hatte. Daher kamen bei diesen Verhandlungen, besonders bei den Verhandlungen über die Patronatsfrage die Interessengegensätze immer wieder zum Vorschein. Mehr als einmal schien die von allen Seiten verlangte Bistumsgründung daran zu scheitern. Der Verfasser ist daher diesen Verhandlungen bis in die verborgensten Einzelheiten nachgegangen und bemüht sich, aus den Akten und mit der Sprache der Akten selbst darzulegen, welches die Anschauungen der maßgebenden Kreise waren. So wird sein Buch zu einem gründlichen Beitrage zur Kenntnis der Zeit in kirchenpolitischen Dingen.

Den reichen Stoff behandelt er in zwei an Umfang ungleichen Abschnitten. Im ersten Abschnitte werden die Reformpläne des Kaisers Ferdinand und seiner Regierung wenigstens insoweit sie die Vermehrung der Bistümer in Böhmen betreffen und die Anläufe, die der bekannte Heerführer Albrecht von Waldstein zur Gründung eines Bistums in Gitschin genommen hat, nach den verschiedenen meist noch nicht veröffentlichten Gutachten und den darüber zwischen der Regierung und dem Erzbischof Harrach in Prag gewechselten Briefen ausführlich dargelegt; im zweiten die Fortsetzung dieser Verhandlungen unter Ferdinand III und die dabei auftauchenden eigentümlichen Schwierigkeiten bis zur Einführung des ersten Bischofs in Leitmeritz.

Wie *Schlenz* in der Einleitung nachweist, war der Gedanke, in Böhmen mehrere Bistümer zu gründen, schon unter Rudolf II in verschiedenen Gutachten zur Wiederherstellung des Einflusses der katholischen Kirche in Böhmen angeregt worden. Allerdings sind die von ihm zum Nachweise hiefür aus dem Geschichtswerke des böhmischen Chronisten Paul Skála, das von *Karl Tieftrunk* in den Monumenta historiae Bohemicae veröffentlicht wurde, entnommenen Gutachten des Jesuiten Nikolaus Lanoy und des bekannten Rates des Kaisers Matthias Melchior Klesel in dieser Form nicht echt, obwohl sie bisher allgemein als echt gegolten haben; aber die Sache ist nicht zu bezweifeln, da in andern unzweifelhaft echten Gutachten und Briefen schon vor dem dreißigjährigen Krieg

Digitized by Google

die Notwendigkeit der Vermehrung der Bistümer in Böhmen anerkannt wird. Aber erst beim Beginn der katholischen Gegenreformation machte sich der Mangel an Priestern und das Bedürfnis, die Überwachung der Seelsorger durch eifrige Bischöfe zu steigern, unaufschiebbar geltend. Daher drang die Erkenntnis von der Notwendigkeit der Teilung des umfangreichen Erzbistums Prag in mehrere Bistümer erst jetzt in den maßgebenden Kreisen durch. Der Erzbischof Harrach war bereit, dafür jedes Opfer zu bringen. Der Kaiser hielt aber die Durchführung der katholischen Gegenreformation inbezug auf die Wiederherstellung der katholischen Glaubenseinheit in Böhmen für viel dringender als die Errichtung von neuen Bistümern. Zur Wiederherstellung der katholischen Glaubenseinheit mußte man die nach dem Siege am Weißen Berge geschaffenen günstigen Verhältnisse auszunützen streben, um nicht später bei den Reichsfürsten und beim Volke auf unüberwindlichen Widerstand zu stoßen, die Errichtung der Bistümer aber konnte als innere kirchliche Angelegenheit, der man von außen keinen Widerstand entgegensetzte, noch aufgeschoben werden. Auch die fortdauernde Ebbe in den Staatskassen mußte zuerst behoben werden. Ferdinand II gab zwar diesen Plan niemals auf und ernannte auch schon einige würdige Priester zu Bischöfen, aber die Kriegsereignisse und die Beratungen über die verschiedenen dabei zu berücksichtigenden Fragen hinderten ihn an der Ausführung. Auch der Plan Waldsteins, in Gitschin ein Bistum zu gründen, scheiterte an der Unbeständigkeit seines Urhebers Albrecht von Waldstein.

Erst nach dem Frieden von Westfalen besserten sich die Verhältnisse. Ferdinand III nahm den Plan seines Vaters wieder auf. Die Ausführung stieß aber auf ungeahnte Schwierigkeiten. Die Propstei in Leitmeritz hatte zu wenig Einkommen und war durch den Krieg so herabgekommen, daß sie kaum zum Unterhalte des Propstes genügte, geschweige denn zur Deckung der weit größeren Auslagen eines Bischofs. Nur der Ausdauer und der Opferwilligkeit ihres Propstes Maximilian Rudolf Freiherrn von Schleinitz und der Mitwirkung des Kardinals und Erzbischofs von Prag Ernst von Harrach ist es zu danken, daß die Verhandlungen immer wieder aufgenommen wurden. Außer der Beschaffung des notwendigen Einkommens für den Bischof, an der Schleinitz mit Geschick und zäher Ausdauer arbeitete, war auch noch die Patronats- oder Lehensfrage zu lösen, und die von Rom aus verlangte Einverleibung der Propstei in das neue Bistum in einer auch den Kaiser befriedigenden Weise zum Austrag zu bringen. Da der Kaiser unabweichlich das Patronatsrecht für sich in An-

Digitized by Google

spruch nahm, der Papst aber von seiner Forderung nicht ablassen wollte, stand die Gründung des Bistums mehr als einmal in Frage. Schleinitz und Kardinal Harrach waren unerschöpflich an neuen Vorschlägen, bis endlich der Papst den vom Kaiser zum Bischof ernannten Propst Schleinitz bestätigte, und so das Patronatsrecht dem Kaiser abtrat. Auch die von Rom aus verlangte Einverleibung der Propstei in das Bistum stieß auf den Widerspruch des Kaisers, wurde aber durch die Opferwilligkeit des Propstes Schleinitz, der aus seinen Mitteln eine neue Propstei gründen wollte, endlich nach dem Wunsche des Papstes entschieden. Schleinitz konnte zwar aus Mangel an Mitteln sein Versprechen nicht ganz einlösen, gab aber dennoch schon bald nach seiner Anerkennung als Bischof 5000 Fl. für die neu zu errichtende Propstei. So waren endlich die hauptsächlichsten Hindernisse beseitigt, und Schleinitz wurde am 3. Juli 1655 in der Kirche der Jesuiten zu Rom zum Bischof geweiht. Der Umfang der neuen Diözese blieb infolge des Widerspruches des Domkapitels in Prag anfangs auf den Leitmeritzer Kreis beschränkt und erreichte erst später den heutigen Umfang.

Der Verfasser schildert diese Vorgänge in zwölf Kapiteln. Wichtige Briefe und Urkunden werden im Anhang dem Wortlaute nach veröffentlicht. Dadurch wird das Werk zu einem geeigneten Hilfsmittel für weitere Forschungen und Bearbeitungen der auf diesem Gebiete auftauchenden Fragen. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Verfasser beim Abdruck der Dokumente die heute von den Herausgebern neuerer Akten befolgte Schreibweise angewandt hätte, da dadurch die Übersichtlichkeit und Lesbarkeit gewonnen haben würde. Auch ist es nicht immer leicht, ganz genau die Schreibweise des Originals oder der Vorlage beizubehalten, da manche Zeichen heute nicht mehr im Gebrauche sind. Möge das Werk, das unter großen Schwierigkeiten fern von größeren Bibliotheken und Archiven zustande gekommen ist, die verdiente Anerkennung finden. Jedenfalls wird es von Geschichtschreibern und Forschern, die sich mit einschlägigen Fragen beschäftigen, nicht umgangen werden können, da hier viele ungedruckte und schwer erreichbare Briefe und Urkunden zum ersten Mal in dieser Ausführlichkeit verwertet werden.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Epitome Thesauri Latini adornavit et auxiliantibus compluribus edidit *Fr. Vollmer*. Teubner, Leipzig.

Bis vor kurzer Zeit standen dem Theologen für patristische Studien von lexikalischen Hilfsmitteln nur die Handwörterbücher von *Georges, Klotz* und ähnliche, sowie das größere Werk von

Digitized by Google

Forcellini zu Gebote. Aber gerade für die spätere, zumal die christliche Literatur, versagen diese Lexika nicht selten, da sie den Sprachgebrauch der sog. nachklassischen Zeit zu wenig berücksichtigen. Diesem Übelstande wird nunmehr durch den großen Thesaurus Latinus, der 1900 zu erscheinen begann, abgeholfen werden. Für dieses monumentale Werk wurde nämlich ein großer Teil der Werke der lat. Kirchenväter systematisch durchgearbeitet. Doch nicht jeder kann sich die 12 dicken Bände des ‚Thesaurus' für seine Privatbibliothek anschaffen; und selbst wenn ihm der Thesaurus zur Verfügung steht, wird er weder Zeit noch Lust haben, die oft sehr umfangreichen Artikel durchzustudieren. Es muß daher auch vom Standpunkt des Theologen aus freudig begrüßt werden, daß jetzt eine ‚Epitome Th. Lat.' zu erscheinen beginnt, die, wie der Herausgeber *Fr. Vollmer* im Prospekt sagt, ‚einen bequemen, raschen und zuverlässigen Überblick über die durch das Thesaurusmaterial erschlossene und ausführlich belegte Geschichte des Wortes und seiner Verwendung ermöglichen soll'. Allerdings wird sich die Epitome hauptsächlich auf jene Schriftwerke beschränken, die der Zeit von Livius Andronicus (240 v. Chr.) bis Tertullian (ca. 220 n. Chr.) angehören. Doch werden auch der Wortschatz und die Phraseologie der spätern Zeit, insoweit sie vom klassischen Latein abweichen, in ausreichender Weise berücksichtigt. Die Epitome ist, im Anschluß an den Thes. Lat., in lateinischer Sprache abgefaßt, da, wie angestellte Versuche zeigten, nur auf diese Weise sich eine streng wissenschaftliche Disposition, d. h. eine der Entwicklung des lateinischen Wortes entsprechende Anordnung der verschiedenen Bedeutungen herstellen ließ. Die im Text angebrachten Zeichen tragen dazu bei, die einzelnen, manchmal mehrere Spalten umfassenden Artikel übersichtlicher zu gestalten. Die Ausgabe erfolgt in 40 Lieferungen von je 5 Bogen zum Ladenpreis von 2 Mark. Bei Vorausbestellung bis Ende des Jahres 1912 gewährt der Verlag einen Vorzugssubskriptionspreis von Mark 1·50 pro Lieferung.

Innsbruck. Alphons Marth S. J.

Der junge Priester. Konferenzen über das apostolische Leben von *Herbert Kardinal Vaughan*, weil. Erzbischof von Westminster. Frei nach dem Englischen von Dr. *Mathias Höhler*, Domkapitular zu Limburg a. d. Lahn. Zweite verbesserte Auflage. Mit dem Bilde des Verfassers. — Freiburg im Br. Herdersche Verlagshandlung.

Diese im Jahre 1906 zum erstenmale im deutschen Gewande erschienene Schrift hat bereits im hochw. Klerus einen weiten

Digitized by Google

Leserkreis gewonnen. Sie ist nach den Worten des Verfassers in der ersten Linie für die Priester bestimmt, welche sich in dem Übergangsstadium befinden, d. h. ,in jener sorgenvollen und für das spätere Leben entscheidenden Zeit, die mit der Priesterweihe beginnt und eine unbestimmte und umbestimmbare Dauer hat, nämlich so lange, bis Geist und Charakter feste Form und Richtung angenommen haben', und zeichnet sich vor allem durch eine hohe Auffassung des Priesterberufes und des Priesteramtes sowie durch eine große Fülle von Gedanken aus.

Die deutsche Ausgabe ist keine bloße Übersetzung, sondern eine Bearbeitung und Verbesserung des Originals, wie eine solche bei einigen Mängeln des englischen Textes (es war mehr eine Reihe von Aphorismen, die der verewigte Kardinal in den letzten Lebensjahren gelegentlich aufzeichnete) notwendig war. — Diese zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten nur dadurch, daß der Text stellenweise klarer gefaßt und von einigen Härten und Unebenheiten gereinigt wurde.

Einige Passus, die bloß für englische Verhältnisse berechnet sind, hätten ausbleiben, die Stellen der Väter hie und da besser belegt werden können.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

Manuale stenographiae latinae. Secundum systema *Pitman* ad usum eorum praesertim qui studiis dant operam auctore *Guglielmo Tatlock* S. J. Romae, Londinii, Neo-Eboraci. Sumptibus et typis J. Pitman Equ. et Ff. (56 S.) 3 Fr. geb.

Von den drei englischen Systemen der Stenographie *(Pernin, Pitman, Gregg)* ist das Pitman'sche in England und den Vereinigten Staaten am meisten beliebt, wenn auch das System ,Gregg' sich vielleicht in der letzten Zeit mehr verbreitet hat. P. *Tatlock* hat es unternommen, dieses System für die lateinische Sprache zu akkommodieren. Die Adaptation ist durchaus praktisch und geschickt durchgeführt, bietet viele Vorteile, so daß wir uns den lobenden Rezensionen der *America* (16. Sept. 1911) und der *Universe and Catholic Weekly* völlig anschließen können.

Das Büchlein und die Aneignung des praktischen Systems ist besonders den Studierenden der Theologie zu empfehlen.

Innsbruck. P. Sauer S. J.



Analekten

Geschichtliche Betrachtungen zu Kommodian II. II. Der Neusabellianismus der Dichtungen. Nachdem in der Mitte des vorigen Jahrhdts mit dem weitläufigen katechetischen ‚*Carmen*‘ ein zweiter Teil der Werke Kommodians ans Licht getreten war, glaubte man die zeitliche Ansetzung des Verfassers in der Hälfte des dritten Jahrhdts aufs beste durch dessen trinitarische Lehre bestätigt zu finden, daß die Namen Vater, Sohn und Geist drei Bezeichnungen für eine und dieselbe göttliche Person seien. Obenhin angesehen konnte diese Doktrin mit der Irrlehre des Sabellius eins scheinen, welche um die Mitte des dritten Jahrhdts vornehmlich in der libyschen Pentapolis verbreitet war. In der Tat unterscheiden sich die beiden Lehrdarstellungen aber wesentlich nach Grundlage und Aufbau und zwar in der Art, daß sich die des Dichters als ein jüngeres Erzeugnis kundgibt. Eine knappe Vergleichung wird dies zu erkennen gestatten.

Nach Sabellius birgt sich bekanntlich der einpersönliche Gott in den drei aufeinanderfolgenden Zeiten seines Wirkens nach außen in ebensovielen Seinsformen oder Gestalten (πρόσωπα). Von Ewigkeit, sowie in seiner Tätigkeit als Weltschöpfer soll er als der unsichtbare Vater weilen; zum Zweck der Offenbarung unter den Menschen und ihrer Erlösung wandle er sich in den gottmenschlichen Sohn; nach der Himmelfahrt und bis ans Weltende aber mache er sich zu dem in den Seelen tätigen heil. Geist. Nach dieser Verwandlungslehre gibt es somit eine sukzessive Dreiheit der Seinszuständlichkeiten und der Namen in Gott. Von den drei sich gegenseitig ablösenden und ausschließenden Seinsformen aber hat nur die erste, das Vatersein, einen gewissen ewigen Charakter und kann daher als die Gott an sich zukommende Form betrachtet werden.

Digitized by Google

Demgegenüber unterscheidet sich die Auffassung des Dichters durch die Ausschließung von Wandlungen und die Annahme einer einzigen gleichbleibenden göttlichen Seinsform. Er erklärt nämlich erstens, daß das Wesen Gottes im ‚Verbum' bestehe; zweitens betont er nachdrücklich die unveränderte Fortdauer desselben in seiner Unsichtbarkeit im Himmel neben seiner Sichtbarwerdung auf Erden; drittens lehrt er betreffs der Namen Vater, Sohn (und Geist), daß sie bloß äußerliche Bezeichnungen Gottes seien, die derselbe erwählt habe, um den Teufel über sein Erscheinen auf Erden zu täuschen. Da es eine Dreiheit nach dieser Lehre in Gott nicht anders als in Hinsicht der Namen gibt, so kennzeichnet sich dieselbe im Vergleich mit dem trinitarischen Modalismus des Sabellius als ein trinitarischer Nominalismus, im Vergleich mit dessen Annahme bezüglich einer wandlungsfähigen Urform in Gott aber als die Lehre von einer beharrenden Wesensform. Von den Einwürfen, mit denen noch Athanasius und Epiphanius das sabellianische Verwandlungssystem bekämpfen, wird das Lehrgefüge des Dichters nicht mehr betroffen. Da dasselbe aber letzten Ursprungs mit jenem zusammenhängt, wie aus manchen gemeinsamen Ausführungen über Gottes Sein und Handeln hervorgeht, so gibt es sich als eine spätere Gestalt des Sabellianismus kund, die durch ihre Umbildung beträchtlich über die Zeit der ursprünglichen Form, d. i. der um die Mitte des dritten Jahrhunderts geltenden hinausweist.

Diese Unterscheidungspunkte der beiden Lehren hatte ich bereits in meinen ersten Untersuchungen erläutert (K. S. 244—249). Mit Rücksicht auf dieselben gesteht *d'Alès* (p. 509 s.), daß die sabellianische Darstellung Kommodians ‚allerdings eine Verschlimmerung (*aggravation*) jener Doktrin' bedeute; er meint aber, daß sie ihren Grund wohl nur in theologischer Unerfahrenheit habe und deshalb auch über die Mitte des dritten Jahrhunderts nicht hinauszuführen brauche. In dieser Zeit sei nämlich im Gegensatz zu später eine solche Unerfahrenheit am leichtesten verständlich, da ‚der Sabellianismus in der Luft lag'. Ich weiß nicht, ob das angerufene Moment die Lehrunterschiede würdigt oder ihre Entstehung zu erklären vermag.

Zur Aufhellung des Ursprungs und der Zeit der dichterischen Auffassung dürfte mehr ein Dokument dienen, das erst vor kurzem neues Licht in die fast völlig unbekannte spätere Entwicklungsgeschichte des Sabellianismus gebracht hat. Es ist ein sabellianischer Traktat ‚*De Trinitate*' der Handschrift 113 von Laon, über welchen *G. Morin* in der *Revue Bénédictine XXVI (1909) 255 ss.* berichtete und den er übereinstimmend mit Prof. *Zahn* auf Priscillian als Urheber zurückführte. Die Abhandlung bewegt sich

Digitized by Google

um den Prolog des Johannesevangeliums und trägt in einer vielleicht mit Absicht dunkel gehaltenen Sprache, aber viel eingehender und offener als die bereits bekannten Traktate Priscillians eine rein nominalistische Trinitätslehre vor. Die Grundzüge derselben sind die gleichen wie bei Kommodian. Es sind die Anschauungen, erstens, daß das Wesen Gottes im ‚Verbum' beruhe; zweitens, daß die Benennungen Vater, Sohn und Geist keinen innerlich unterscheidenden Bezug auf dasselbe haben. Sie sind dem Verfasser nichts als drei Namen des einen Gottes, die hinsichtlich ihres Trägers so sehr ein und dasselbe bedeuten, daß sie selbst eine beliebige Vertauschung gestatten. Dies veranschaulicht er u. a. durch Anführung eines apokryphen Aposteltextes, welcher lautet: ‚Sohn ist Name des Vaters [d. i. dessen, den man Vater nennt,] und gleicherweise Vater Name des Sohnes' (p. 261). Ein Unterschied zwischen dem Dichter und dem Traktator zeigt sich nur darin, daß jener als den (äußeren) Ursprung der Namen einen Ratschluß Gottes zur Überlistung des Teufels angibt, während dieser zur (inneren) Erläuterung derselben auf eine in Gedanken mögliche Unterscheidung von Wesen, Willen und Weisheit in Gott verweist (p. 257 s.). Diese Erklärungen schließen sich aber nicht aus.

Kann im Hinblick auf die Gleichheit von Grundlage und Folgerung der beiden Lehren die Darstellung Kommodians nun als priscillianisch angesprochen werden? Und wenn schon der Art so auch dem Ursprung nach? Für die Bejahung der letzteren Frage bietet der weitere Umstand die Gewähr, daß in der Dichtung das eigentlich unterscheidende Merkmal des Priscillianismus in ausgeprägtester Weise hervortritt. Man hat dasselbe als den Panchristismus oder Christotheismus seines Urhebers bezeichnet[1]), welcher in dem Gedanken beruht, daß die Gottheit ganz in Christus beschlossen und außer ihm nicht sei. Um dieses Alleingottsein Christi auszudrücken bedient sich Priscillian außer direkten Aussagen geflissentlich solcher Verbindungen, welche die Gottesnamen *deus, omnipotens, principium* u. a. in unmittelbarer Zusammenstellung mit Christi Namen zeigen. Dieselbe Gewohnheit ist ein Kommodian sehr eigentümlicher Zug, wie folgende Beispiele erkennen lassen werden: *Instr. II 1* (Titel): De populo . . . omnipotentis Christi dei vivi[2]); *Ibid.* v. 22: Omnipotens Christus descendit ad suos electos; *Instr. II 39, 1 f:* Incolae caelorum futuri

[1]) *Herzog-Hauck,* Realenzyklopädie XVI 62; *Künstle,* Antipriscilliana 20 f; Revue Bénéd. 26,265.

[2]) Ebenso im Titel von I 26.

Digitized by Google

cum deo Christo tenente principium, vidente cuncta de caelo . . .: *Carmen 289:* Hic (Christus) erat Omnipotens, cuius in nomine gentes crederent omnino . . .

In meiner ersten Schrift (K. 203—217) habe ich mich wegen des aufrichtigen Charakters des Dichters gegen das Vermuten gesträubt, daß er Priscillianist sei und eine Erklärung seines Bekenntnisses in seiner Abstammung aus dem Orient gesucht, wo der Sabellianismus noch im 5. Jahrh. fortbestand. Die Herkunft der jüngeren Form desselben, welche in den Dichtungen zutage tritt, mußte dabei dahingestellt bleiben. Der neubekannt gewordene Traktat, welcher zum ersten Mal die Elemente der nominalistischen Trinitätslehre Priscillians aufdeckt, läßt meines Erachtens keinen Zweifel mehr über den wirklich priscillianischen Ursprung seiner Gotteslehre. Damit erhalten zugleich andere charakteristische Erscheinungen der Dichtungen Licht, nämlich einmal die persönliche religiöse Stellung des Verfassers, der sich trotz seines heterodoxen Bekenntnisses als Mitglied der katholischen Kirche gibt, was der Gepflogenheit der Priscillianisten entspricht (K. 209 f); sodann die auffallende Verwendung apokrypher Schriften (K. 211 f), welche eine Eigentümlichkeit derselben Sekte ist; endlich der die Dichtungen erfüllende Aszetismus, in dessen Betonung eines der stärksten Interessen des Priscillianismus liegt. Eine weitere Ausnutzung der neu gewonnenen Erkenntnis, die insbesonders für die Erläuterung mancher Sätze theologischen Inhalts in Betracht kommt, gehört nicht mehr zur Aufgabe der gegenwärtigen Darstellung. Für dieselbe genügt als Ergebnis, daß der priscillianische Neusabellianismus der Dichtwerke ihre Entstehung nicht vor den Ausgang des vierten Jahrhunderts zu setzen gestattet.

III. Wann entstanden die Zählungen der Christenverfolgungen? — Ein sehr eindrucksvolles Argument, dessen man sich nach Auffindung des *Carmen* zum Beweis für seine Abfassung in Mitten des dritten Jahrhunderts bediente, lag in der Berufung auf die ‚siebte Christenverfolgung' in seinem eschatologischen Schlußteil. Der Dichter verkündet in demselben die Nähe des Weltendes unter Hinweis auf einen eben über die Donau stattfindenden Goteneinbruch, in welchem er den Vorläufer der durch den Antichrist Nero zu erregenden siebten oder Endverfolgung sieht. Da man voraussetzen zu können glaubte, daß die Verfolgungen im *Carmen* nach Augustins Weise gezählt seien, nach welchem die siebte die des Kaisers Decius ist, so ergab sich von selbst die Beziehung jenes Goteneinfalls auf denjenigen, welchem Decius zum Opfer fiel und damit die Abfassung der Dichtung im Jahre 249. In Wirklichkeit zählt aber Kommodian die Ver-

Digitized by Google

folgungen anders als Augustin, indem bei ihm der Träger der siebten Verfolgung nicht Decius, sondern der (als Nero bezeichnete) Antichrist ist, welchem Augustin die Entfachung der elften zuschreibt. Wie auf diese Unterschiede, so wies ich bereits früher (K. 9—13) auf die Übereinstimmung der Zählung im *Carmen* mit derjenigen in der Schrift *De mortibus persecutorum c. 1—6*, im *Prologus Paschae* vom J. 395 und im *Liber genealogus* vom J. 427 hin. Die *Mortes* führen — allerdings ohne jede Absicht einer Zählung — von Nero bis Diokletian einschließlich sechs Verfolger auf und erwähnen die Meinung, daß Nero, wie als erster, so auch als letzter Verfolger tätig sein werde. Der *Prologus Paschae* (Mon. Germ. Auct. ant. IX p. 738) zählt ausdrücklich unter Beifügung der Ordnungszahlen sechs Verfolgungen von der neronischen bis einschließlich der diokletianischen. Der *Liber genealogus* (ibid. p. 196) gibt nach Namen und zum Teil nach Zahl ‚Die sieben ärgsten Verfolger' an. Da er unter ihnen die gleichzeitigen Kaiser Diokletian und Maximinian aber getrennt rechnet, so entspricht auch seine Aufzählung einer Annahme von sechs (argen) Verfolgungen. Außerdem tut er der künftigen Wiederkehr der ersten Verfolgung durch Nero als Antichrist Erwähnung (p. 194 n. 614) und kennzeichnet damit die Endverfolgung als siebte.

Die Beispiele zeigen, daß Kommodian eine Zählart der Verfolgungen verwendet, die zu Ende des vierten Jahrhdts ausdrücklich bezeugt und auch im fünften in Gebrauch ist. Läßt sich hieraus vielleicht ein Schluß auf die Entstehungszeit der Dichtungen ziehen? Diese früher von mir nicht näher ins Auge gefaßte Frage hat *d'Alès* (p. 512 s.) erwogen und mit Rücksicht auf ‚die sichtliche Eingenommenheit Kommodians von dem Gedanken an blutige Verfolgungen' verneinen zu sollen gemeint. Zwar anerkennt er die Unmöglichkeit, die Siebenzahl auf die decianische Verfolgung zu beziehen und gesteht ihre Verwandtschaft mit den eben erwähnten Zählarten zu, aber er ist der Ansicht, daß man die Zahl mit der Zeit der blutigen Verfolgungen ‚in Einklang bringen (*harmoniser*) müsse'. Hierzu scheint ihm nun die Erklärung ein Mittel ‚Sieben ist eine mystische Zahl: das ist ohne Zweifel der Grund, weshalb es im Ganzen sieben Verfolgungen geben muß, wie sieben Siegel am Buche des Lebens; etwas wahrscheinlicheres wird man nicht sagen können'. Das Dunkel, welches diese Erklärung um die Zahl hüllt, hebt *d'Alès* indes im nächsten Satz selbst wieder auf, in dem er sich für ihre reale Geltung mit den Worten ausspricht: ‚Nichtsdestoweniger ist es gestattet aus dem folgenden Vers zu schließen, daß der Dichter sechs vollendete Verfolgungen zählt und daß die siebte bereits droht. Dies ist der natürliche Sinn der

Digitized by Google

Worte, welche den Verfolger als „schon an die Türe pochend und das Schwert umgürtend“ schildern‘. Man darf also die erste Erklärung auf sich beruhen lassen und auf die letzte die Frage gründen, ob die Zählung im *Carmen* einen Schluß auf seine Entstehungszeit erlaube. Die Antwort hängt mit einer solchen auf die allgemeinere Frage zusammen, wann die Zählungen der Christenverfolgungen überhaupt entstanden sind.

Harnack bemerkt in der *Chronologie der altchristl. Literatur II S. 438*, daß Zählungen aus der Verfolgungszeit selbst nicht bekannt und daß sie überhaupt spät seien. Eine Prüfung unserer geschichtlichen Quellen dürfte dieses Urteil bestätigen und es genauer dahin bestimmen lassen, daß sie im vorletzten Jahrzehnt des vierten Jahrhdts mit Hieronymus ihren Anfang genommen haben. Dem Beweis dieses Satzes mögen folgende Daten dienen.

Tertullian durchgeht in seinem *Apologeticum* (c. 5), das selbst durch die Verfolgung unter Severus veranlaßt wurde, die Reihe der römischen Kaiser um ihr Verhalten gegen die Christen zu prüfen. Von Tiberius bis auf Kommodus (37—192) anerkennt er nur Nero als Christenverfolger. Er weiß, daß unter Domitian, Trajan und Mark Aurel Grausamkeiten vorgekommen sind, aber er will für dieselben nur die ungerechten Gesetze, nicht die Kaiser verantwortlich machen, denen er vielmehr eine Neigung zum Schutz der Christen zuschreibt. Eine nach Kaisern als Urhebern der Verfolgungen festgeordnete Zählung, wie in späterer Zeit, gab es also noch nicht. Daß für eine solche auch noch kein Interesse wach geworden, lehrt ein Blick in das hervorragendste kirchliche Geschichtswerk jener und der nächstfolgenden Zeit, d. i. die Chronik des *Hippolytus von Rom*, die um das J. 230 von ihm abgeschlossen und durch Nachträge anderer bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts weiter geführt wurde. Sie ist nach *Mommsens* Nachweis (Mon. Germ. Auct. ant. IX p. 84 sqq.) in dem *Chronographus anni 354* erhalten. Eine Erwähnung der Verfolgungen oder ihrer Zahl findet sich weder in den von Hippolytus, noch von seinen Fortsetzern herrührenden Teilen, obwohl die Papst- (p. 73 sqq.) und Kaiserlisten (p. 145 sqq.), wie für andere Mitteilungen, so auch hierfür den geeignetsten Ort geboten hätten. Jene enthalten nur kurze Angaben über das sechs Päpsten zuteil gewordene Martyrium; diese bringen zwar vielerlei Nachrichten über die Tätigkeit der Kaiser, aber keine über ihre Christenfeindlichkeit. Nicht mehr zeigt sich um eine Zählung der Christenverfolgungen eine andere bedeutende Chronik aus konstantinischer Zeit interessiert, die uns in den *Consularia Constantinopolitana* (ibid. p. 205 sqq.) vorliegt. Dieselben sind in ihrem ersten, bis zur Gründung Kon-

Digitized by Google

stantinopels (330) reichenden Abschnitt eine in Rom verfaßte Konsul- und Jahresliste, in welcher neben andern Ereignissen auch Martyrien und Verfolgungen verzeichnet werden. Daß es dem Chronisten dabei mehr nach Art eines Martyrologen auf die Erwähnung der Blutzeugen, als auf eine Aufzählung der Verfolgungen als solcher ankommt, verraten die Notizen selbst. So heißt es zB. zum Jahre 58: His conss. Petrus et Paulus passi sunt III Kal. Jul.; zum J. 161: His conss. orta persecutione passi Polycarpus et Pionius; zum J. 167: In chronico [d. i. in der Quelle der Consularia] his conss. passos legis; zum J. 258: His conss. passus est Cyprianus XVIII K. Oct. Nur zweimal, zum J. 112 und zum J. 303 begegnet man der Bemerkung: His conss. persecutio Christianorum. Daß dieselbe im Sinne des Verfassers vielmehr einen Hinweis auf Martyrien jener Zeiten, als eine Hervorhebung der Verfolgungstatsache an sich bedeutet, lehrt die Art seiner übrigen Angaben. Von einem gleichen martyrologischen Interesse sind auch die Mitteilungen über Verfolgungen geleitet, welche sich in der mit der letztgenannten fast gleichaltrigen Chronik des *Eusebius* und in dessen Kirchengeschichte finden. Dieser Umstand erklärt vielleicht die Tatsache, daß sich auch in ihnen die Aufmerksamkeit noch nicht auf eine Zählung der Verfolgungen lenkt. Nur einen Ansatz dazu zeigen beide Werke, insofern sie Nero den ersten und Domitian den zweiten Verfolger nennen. Da sie im übrigen aber alle Verfolgungen mit Angabe der Kaisernamen in chronologischer Ordnung enthalten, so bedurfte es nur mehr einer Beachtung dieses Materials und eines Interesses für die Zahl, um zu einer Zahlenordnung zu gelangen. Diesen letzten kleinen, aber durch das ihn führende neue Interesse geschichtlich bemerkenswerten Schritt hat zuerst *Hieronymus* getan, der um 380 die Chronik des Eusebius lateinisch bearbeitete und bis auf seine Zeit fortsetzte. Schon in der 392 abgeschlossenen Schrift *De viris illustribus* läßt er die durchgeführte Zählung erkennen, indem er nach dem Stoff der Chronik die domitianische Verfolgung als die zweite bezeichnet (c. 9), die unter M. Antonius und Kommodus als vierte (c. 17), unter Decius als siebte (c. 62) und unter Valerian als achte (c. 67). Seitdem tritt das Interesse an der Zählung der Christenverfolgungen mit einem Male und ganz allgemein auf. Es zeigt sich bei *Sulpicius Severus* in der nach 403 abgeschlossenen Chronik (II 29—33); in dem um 417 entstandenen Geschichtswerke des *Orosius* (VII c. 7—25); in einer Kritik, welche die 426 vollendete Civitas Dei *Augustins* (XVIII c. 52) an den Zählarten der beiden vorauf Genannten übt; in der Chronik, welche *Prosper* im J. 433 zuerst und später öfter herausgab (MSL 51,554 D sqq.); endlich

Digitized by Google

im Sermo 76 c. 6 *Leos I*, in welchem die Valerianische Verfolgung die achte genannt wird (MSL 54,409 A). Außerdem begegnen wir nun den Zählungen in den beiden eingangs angeführten chronologischen Schriften, d. i. dem *Prologus Paschae* vom J. 395 und dem *Liber genealogus* vom J. 427.

Wir kehren nun zu der Frage zurück, ob die Zählung im *Carmen* einen Schluß auf seine Entstehungszeit gestatte. Wenn als gewiß angesehen werden kann, daß sich vor Hieronymus weder bei Schriftstellern noch bei Geschichtschreibern eine zahlenmäßige Betrachtung der Verfolgungen findet und daß erst durch ihn dieses Interesse seinen Anfang genommen hat, so darf die Tatsache einer bestimmten Zählung im *Carmen* als ein sicheres Zeugnis für seine Entstehung nicht vor Ende des vierten Jahrhunderts in Anspruch genommen werden. Ob es möglich ist, den Ursprung seiner Siebenzählung auf eine besondere Vorlage, sei es den *Prologus Paschae* oder den *Liber genealogus* zurückzuführen[1]), ist eine für die allgemeine Zeitbestimmung belanglose Frage, da auch diese Zählart erst zu Ende des vierten Jahrhunderts auftritt.

IV. Kommodian und die Gnadenlehre Augustins. In dem *Carmen* begegnet man einer Reihe augustinisch zugespitzter Sätze über die Abhängigkeit des Glaubens von der Gnade und Prädestination Gottes, aus welcher hervorgehen dürfte, daß dem Dichter die von Augustin im semipelagianischen Streite entwickelte Lehre vertraut war.

Zur Erläuterung seien einige Vorbemerkungen gestattet. Der semipelagianische Streit wurde bekanntlich durch die von Augustin namentlich in der Schrift *De correptione et gratia* vorgetragene Heils-Prädestinationslehre veranlaßt, daß Gott nach dem allgemeinen Verderben der Menschen in Adam den einen aus freier Güte die zu ihrer sicheren Erhebung und Beseligung führenden Gnaden vorausbestimmt habe, während er sie anderen aus unerforschlichen, aber gerechten Gründen nicht bestimmt und dieselben infolgedessen in die Zahl der zu Rettenden nicht eingeschlossen habe. Durch diese Doktrin schien dem Theologenkreise

---

[1]) Mit dem letzteren stimmt der Autor des *Carmen* v. 936 in dem eigentümlichen Hinweis auf ‚*Secreta*‘ überein, aus welchen er Genaueres über den Antichrist erfahren haben will: De quo (Antichristo) pauca tamen suggero, quae legi secreta. Dieselbe Berufung findet sich zweimal im *Liber genealogus*. *L. c. p. 178 n. 357* heißt es: legimus enim in secretis, quod (Antichristus) ex hac tribu (Dan) venisse nuntiatur; *p. 195 n. 620*: nam in secretis legimus, de tribu Dan . . . (Antichristus) veniet in spiritu Neronis et Saar.

Digitized by Google

von Massilia die Freiheit des menschlichen Heilsstrebens aufgehoben und eine gewisse fatalistische Heilsbestimmung eingeführt zu werden. Er trat ihr daher mit Sätzen entgegen, welche die Erlangung des Heils als letztlich in jedes Menschen eigenen Willen gestellt zeigen sollten. Der Anfang des Heilswerkes, so erklärten sie, d. i. der erste gute Wille zur Annahme des Glaubens sei der freien Selbstentscheidung des Menschen anheimgegeben. Mittels der durch sie erreichbaren ersten Gnadenhilfe Gottes aber sei seinem fortgesetzten Streben auch der Erwerb aller übrigen Gnaden, einschließlich der endlichen Beharrlichkeit im Guten eröffnet. Diese Stellungnahme bewog Augustin in der Schrift *De praedestinatione sanctorum* zunächst die Irrtümlichkeit ihrer Auffassung von der Art des Glaubensanfangs im Menschen darzulegen. In derselben führte er die drei Grundsätze aus: erstens, daß der menschliche Wille in seinem gegenwärtigen Stande aus sich nicht das Vermögen habe, sich dem Glauben zuzuwenden, sondern daß ihm diese Fähigkeit von Gott eigens verliehen werden müsse; zweitens, daß sie ihm durch eine innerlich zum Glauben berufende Gnade erteilt werde; drittens, daß die Gewährung dieser Gnade und folglich die Annahme des Glaubens von einem prädestinierenden Akt Gottes abhänge. Aus dem letzten Gedanken gab er der das *initium fidei* behandelnden Schrift den Titel: ‚Über die Vorherbestimmung der Gläubigen', d. i. des Glaubens. Ihren Lehren begegnen wir in formeller Weise auch bei Kommodian. Den Ruf der Gnade Gottes bezeichnet er als das den Glauben erweckende Prinzip in dem von Weltsinn beherrschten Menschenherzen (vergl. *Carm.* 171—182; 605 f. 761—764) mit den Worten:

765 Erravimus omnes manifesto, saeculo suasi,
Sed *gratia Domini provocamur credere legi.*

Die von Gott zu verleihende Glaubensfähigkeit hebt er in der Mahnung an die Heiden hervor, daß wegen dieser ihnen nunmehr — d. i. nach ihrer Berufung an Stelle des jüdischen Volkes (*Carm.* 189 f. 249 f. 263 f. 385 f. 537 f. 739) — gewährten Gabe keiner mehr eine Entschuldigung habe, wenn er wegen des von den Juden ihnen entgegen gehaltenen Kreuzesärgernisses (*Carm.* 357 f. 527 f. 772 f. 778) nicht glauben wolle:

779 Nemo potest ullum excusamen dicere postquam,
Cum modo sit nobis *facultas data credendi.*

Die Prädestination Gottes erklärt er als die Ursache und Bedingung der menschlichen Glaubensannahme, indem er sowohl das Erwachen der jüdischen Gotteserkenntnis, als die Annahme des Glaubens durch die Heiden auf ein prädestinierendes gött-

Digitized by Google

liches Dekret zurückführt. Über den Anschluß der Juden an Gott sagt er:

185 Conplacuit (Deo) conloqui cum uno (Abraham) de multis.
Ut faceret populum ad se transeundo dilectum.
Ex eo coeperunt unum Deum nosse profani
Et fieri populus *secundum Dei decreta.*

Bezüglich der Gläubigkeit der Heiden äußert er:

287 Nec populus noster prosilisset in nova lege,
Si non Omnipotens *ordinasset ante de nobis.*

Diesen Anschauungen gemäß stellt er, ebenso wie Augustin und sein Schüler Prosper gegenüber den Ansichten der Massilienser, auch die Bekehrung des Einzelnen zum Glauben als ein nicht vom Menschen, sondern von Gott allein ausgehendes Werk. als eine Folge göttlicher Erleuchtung und einen Gegenstand gottschuldigen Dankes dar:

Instr. I 1,4 ff.: Ego similiter erravi . . . fana prosequendo . . .
Abstulit[1]) *me tandem inde,* legendo de lege,
Testifico Dominum.

Carm. 1 ff.: Quis poterit unum proprie Deum nosse caelorum.
Nisi quem is tulerit de errore nefando?
Errabam ignarus . . .
Sed gratias Domino — nec sufficit vox mea tantum
Reddere — qui *misero vacillanti tandem adluxit* . . .
Tunc vero agnovi Deum . . .

Die Übereinstimmung dieser Sätze mit den antisemipelagianischen Ausführungen Augustins läßt meines Erachtens keinem Zweifel Raum, daß K. dessen Lehre kannte und teilte[2]). Ich führte daher seine Aussagen über Glaube, Gnade und Prädestination bereits in meiner letzten Schrift[3]) als ein bestätigendes Moment für die Abfassung der Dichtwerke in Mitte des 5. Jahrhunderts an.

---

[1]) Gegen das Zeugnis aller Hss. schreibt Dombart nach dem Vorgang der früheren Herausgeber *Abstuli,* was eine Verkehrung des Gedankens des Dichters bedeutet: vergl. oben *Carm.* 2.

[2]) Im *Allgemeinen Literaturblatt* XX (1911) Sp. 742 sagt Privatdozent Dr. Tomek in Wien: ‚Dogmatische Feinheiten, wie nur zB. der Vers: *Gratia Domini provocamur credere legi* und der Ausdruck *facultas data credendi* weisen denn doch zu deutlich auf das Zeitalter des Gnadenstreits hin. Nach diesen Gründen braucht es keine weiteren'.

[3]) Die Frage um das Zeitalter Kommodians S. 15 ff.

Digitized by Google

Weyman hielt diese Berufung nicht für berechtigt. ‚Ich habe', sagt er (Theolog. Revue 1912 Sp. 5), ‚sofort bei der Lektüre den Eindruck empfangen und bin durch die Unterredung mit zwei in dieser Materie speziell bewanderten Theologen darin bestärkt worden, daß K. in den zitierten Versen nicht augustinische, sondern vom Anfang an zum *depositum fidei* gehörende, weil aus bekannten Schriftstellen, wie zB. Joh 6,44 sich ungezwungen ergebende Gedanken vorträgt'. Seine Begründung läßt vielleicht — was dem Nichttheologen wohl auch bei fachmännischer Beratung begegnen kann — den Unterschied zwischen den im *depositum fidei* an sich enthaltenen Wahrheiten und ihrer nur allmählich zu ausdrücklicher Erkenntnis gelangenden Entfaltung außeracht. Denn daß die *vocatio ad fidem* durch die Gnade, die *facultas credendi* als eine göttlich vermittelte Gabe, die *praedestinatio ad fidem* als Bedingung des Glaubens erst durch Augustin aus dem *depositum fidei* formell erhobene und ins Licht gerückte Gedanken sind, wird von keinem Theologen bezweifelt werden. Wenn wir derselben Gedankenreihe in ausdrücklicher Weise bei K. begegnen, so geht es in Rücksicht auf den gewöhnlichen geschichtlichen Zusammenhang der Dinge wohl kaum an, diese Erscheinung unter Absehung von Augustins Wirken aus dem *depositum fidei* an sich oder aus uns naheliegend scheinenden Reflexionen über bekannte Schriftstellen herleiten zu wollen.

Dieselbe Einsicht dürfte sich bei einem Blick auf die von W. im einzelnen versuchten Erklärungen ergeben.

1) Nach seiner Ansicht ‚bedarf *Carm.* 287 f.: *Nec populus noster prosilisset in nova lege, si non Omnipotens ordinasset ante de nobis* keiner Kommentierung aus Augustins Schrift *De praedest. sanctor.*, sondern weist in dem entscheidenden Wort auf Apg 13,48: [*Audientes autem gentes gavisae sunt et* . . .] *crediderunt, quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam* zurück'. — Daß die beiden Texte außer dem Wort *ante* bezw. *praeordinare* nichts gemeinsam haben, geht aus dem materiellen und formellen Gegenstand ihrer Aussage hervor. K. spricht von der Vorherbestimmung des Heidenvolks als Gesamtheit zum Glauben, die Apg dagegen nach dem Wortlaut und Augustins Auslegung (*De corrept. et gratia* n. 1. 21) von der Vorherbestimmung einer gewissen Anzahl von Heiden zum ewigen Leben, d. i. zur Glorie. Der Kern der Aussage des Dichters aber liegt in der Hervorhebung der göttlichen Prädestination als der *condicio sine qua non* der Glaubens. annahme seitens des Heidenvolks. Unter dieser Rücksicht ist sein Gedanke formell eins mit demjenigen, welchen Augustin als erster in der Schrift *De praedest. sanctor.* entwickelt hat. Gerade dieser

Digitized by Google

Gedanke aber fehlt in der von W. angerufenen Stelle. Wegen des Mangels eines direkten Zusammenhanges des Gedankeninhalts der beiden Texte dürfte es daher nicht leicht zu verstehen sein, inwiefern dem Wort *ante* bezw. *praeordinare* eine entscheidende Bedeutung für die Erkenntnis des zwischen ihnen bestehenden Verwandtschafts- oder Abhängigkeitsverhältnisses zukomme.

2) Die von K. erwähnte *facultas credendi* erklärt W. folgendermaßen: ‚*Carm.* 780: *cum modo sit nobis facultas data credendi* gehen die drei letzten Worte nicht auf die Fähigkeit, das Vermögen zu glauben (*credere posse*), sondern auf die Gelegenheit, die Möglichkeit zu glauben, wie sie durch das Erscheinen Christi auf Erden (vergl. das unmittelbar Folgende) geboten wurde'. — a) In dieser (äußern) Weise haben nächst den Pelagianern bekanntlich die Semipelagianer als Gegner der von Augustin gelehrten Glaubensprädestination die durch Christus dargebotene Glaubensgnade aufgefaßt. Daß K. nicht deren Meinung teilt, sondern von einer innerlich verliehenen Glaubensfähigkeit redet, geht aus seiner Übereinstimmung mit der augustinischen Lehre von der Prädestination des Glaubens hervor (*Carm.* 187 f. 287 f.). Ihr Konsequens ist die Erteilung eines inneren Glaubensvermögens an die, welche zum Glauben vorherbestimmt sind, die Nichterteilung desselben aber bezüglich derjenigen, welche trotz der gleichen äußeren Umstände nicht vorherbestimmt sind. b) Die Anwendung dieses Prinzips macht der Dichter selbst, indem er das mit der *facultas credendi* begnadete Heidenvolk schlechthin zu glauben mit den Worten auffordert (*Carm.* 435): *Nunc ergo fas est credere.* Wo er dieselben Worte aber auf das Judenvolk anwendet (*Carm.* 712), gibt er zugleich der Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung im Hinweis auf das ihnen von Gott nicht gewährte Vermögen zu glauben Ausdruck: *sed Dominus ipse obscuravit sensus eorum, induravit eos sicut Pharaonem in ipsis* (= *contra ipsos*). c) Der Kontext der Stelle, in welcher von der *facultas credendi* die Rede ist, handelt von dem Anstoß, welchen der Unglaube der Juden aus Unkenntnis der verborgenen Absichten Gottes an der menschlichen Erscheinung und der Kreuzigung Christi nimmt (*Carm.* 771—777). Wegen ihres Bestrebens, durch Hervorkehrung der Kreuzesschmach auch die Heiden vom Glauben an ihn abzuhalten (*Carm.* 778: vergl. 357 f. 527 f.) wendet sich K. an diese mit dem Bemerken (*Carm.* 779 f.), daß das für die Juden existierende *scandalum crucis* für sie keinen Entschuldigungsgrund des Nichtglaubens bilde, da ihnen — anders als jenen — die *facultas credendi* erteilt sei. Der Gegensatz selbst weist mithin auf diese facultas als ein innerlich verliehenes Glaubensvermögen hin. d) Für seine Auffassung beruft sich W. auf ‚das un-

Digitized by Google

mittelbar Folgende'. Die in Betracht kommenden Verse (781 f.) lauten: *Non venit in vano Dominus in terris e caelo, Sed venit, ut faceret populum suo nomine dictum.* Ein Vergleich mit den Parallelversen *Carm.* 240: *Quod veniret homo talis (Christus), qui dispergeret illos (Judaeos)* und 530 f.: *pro nobis venit e caelo: constituit populum novum suo nomine firmum* nebst ihrem Kontext (240—264; 530—538) zeigt, daß der Dichter auf die Erfüllung der *Gen* 25,23 und *Osee* 2,24 gegebenen Prophetien deutet, nach welchen das jüngere (Christen-) Volk infolge der Verwerfung des älteren (Juden-) Volkes dessen Stelle als Erbe der göttlichen Erwählung und Verheißungen einnehmen sollte. Zur Ausführung dieser Vorherbestimmung kam Christus und kraft derselben folgte das Heidenvolk, wie *Carm.* 287 f. betont, seinem Rufe, während es ohne sie ihm keine Folge geleistet hätte. Der Ausdruck *ut faceret* bedeutet daher nicht, wie W. anzunehmen scheint, eine den Heiden durch Christi Erscheinen nur äußerlich dargebotene Gelegenheit oder Möglichkeit zu glauben, sondern eine auch ihre innere Zustimmung zum Glauben vermittelnde Tätigkeit Christi (d. i. Gottes) und zwar vermöge Mitteilung der im voraufgehenden Vers erwähnten *facultas credendi* an sie. Mit dem Terminus *ut faceret* hatte K. bereits *Carm.* 186 (s. oben) den von Gott kraft seiner Vorherbestimmung innerlich bewirkten Anschluß des jüdischen Volkes an sich bezeichnet. Dem Gedanken des Dichters gibt Augustin einen kurzen Ausdruck, indem er von der Verheißung Gottes an Abraham betreffs des zukünftigen Glaubens der Heiden sagt (*De praedest. sanctor.* n. 19): *Promisit enim (Deus) quod ipse facturus erat.*

3) Um die im *Carm.* 766 (s. oben) erwähnte Entstehung des Glaubens durch den Ruf der Gnade Gottes als nicht mit Augustins Lehre zusammenhängend zu zeigen, bemerkt W. weiter: ,Daß aber der Glaube ein Werk bezw. Gnadengeschenk Gottes ist, wird schon von Tertullian mit wünschenswerter Deutlichkeit ausgesprochen, wenn er den Begriff *fideles* mit *his quibus credere datum est* umschreibt (*De patient.* 3 Schl.; vergl. D'Alès, *La Théologie de Tertullien.* Paris 1905 p. 280)'. — Es scheint W. und d'A. entgangen zu sein, daß Tert. *Phil* 1,29 benutzt: *quia vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini.* Daß die Erkenntnis des Glaubens als eines Werkes und Gnadengeschenkes Gottes bis zu Augustins bischöflicher Erhebung (397) noch nicht im formellen Bewußtsein der Kirche lebte, sagt dieser mit ausdrücklichen Worten *De praed. sanctor.* n. 7. 27 und *Retract.* I 23,2. 3.

4) Der Schluß der Einwendungen W.s richtet sich gegen meine Vergleichung der von Gott verliehenen Bekehrung zum

Digitized by Google

Glauben, welche K. in den ersten Versen des *Carmen* zum Ausdruck bringt, mit der auf Gottes Wirksamkeit zurückgeführten Bekehrung zum Glauben, von welcher Augustin und Prosper reden. Er hält den Vergleich nicht für angebracht, weil schon der Dankeshymnus des neubekehrten Cyprian *ad Donat.* c. 4 eine gute Parallele zu den Eingangsversen des *Carmen* biete. Leider übersieht W. hier gänzlich das *tertium comparationis.* Cyprian spricht von dem Licht und der Kraft Gottes, die er nach der Taufe *(postquam undae genetalis auxilio . . . in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit)* in sich empfunden, K. dagegen redet, ebenso wie Augustin und Prosper, von dem göttlichen Einfluß und Licht, das zur Bekehrung und ersten Annahme des Glaubens führt.

Mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum muß ich abbrechen. Ich tue es nicht ohne die Hoffnung, daß die in diesen Artikeln vorgelegten Untersuchungen den Weg zu einer Verständigung über die Kommodianfrage weiter bahnen werden. Meinen literarischen Gegnern weiß ich Dank für die vielen Anregungen, die ich in langjähriger Beschäftigung mit dem σκοτεινὸς ποιητής durch sie erhalten. Sollten sie sich zur Fortsetzung des friedlichen Wettstreits um die Feststellung seiner Lebenszeit entschließen, so würde ich dies nur begrüßen.

Brüssel. Heinrich Brewer S. J.

‚Hügel der Vorhäute‘ (Jos 5,3). Nach Jos 5,3 beschnitt Josue auf Jahves Geheiß die Söhne Israels ‚am Hügel der Vorhäute‘. Der Hügel hat seinen Namen nicht etwa von seinem Aussehen, sondern ohne Zweifel davon, daß an dem Platze eine größere Anzahl von Knaben gemeinsam beschnitten wurde. Eine interessante Parallele dazu finde ich bei *Richard Andree* (Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Neue Folge. Leipzig 1889, 195). Nach den Mitteilungen von Dr. *Richard Schomburgk* werden am Peake River in Südaustralien die zu beschneidenden Knaben an einem Platze zusammengetrieben, der Wenta nurina (= Vorhaut) heißt.

Wien. Johann Döller.

Eine neue Bestätigung der biblischen Chronologie für die Zeit Abrahams. In dieser Zeitschrift wurde vor kurzem (1912, 48 ff) der Nachweis versucht, daß der biblische König Amraphel von Sennaar identisch ist mit dem durch die neueren Ausgrabungen allgemein bekannt gewordenen König Hammurapi von Babylon.

Digitized by Google

Ebenso wurde sein Zeitgenosse Arioch von Ellasar als identisch erkannt mit Rim-sin (sprich: Eri-aku) von Larsa (S. 64). Es wurde weiterhin auf gewisse Keiltexte hingewiesen, die Chodorlahomor von Elam und Tadal (תדעל = Tudhul) von Gutium als Zeitgenossen Amraphels zu bezeugen scheinen (S. 65 ff). Damit wurden chronologische Untersuchungen verbunden und nachgewiesen, daß nach den Angaben der Bibel die Ereignisse Gen 14 in das Jahr 2106 v. Chr. oder bis zu 4 Jahren früher oder später fallen (S. 56). Endlich wurde gezeigt, daß auch die keilinschriftlichen Angaben in dieselbe Zeit führen. Das vierzehnte Jahr des Chodorlahomor, in welchem nach der Bibel die Ereignisse von Gen 14 spielen, ist nämlich identisch mit dem vierzehnten Jahre der bei den Assyriologen sehr berühmten Ära von Isin, welche mit der Eroberung der Stadt Isin durch Rim-sin (Eri-aku) im 2. Jahre des Hammurapi beginnt (S. 61). Da nun Hammurapi um 2121 v. Chr. antrat, liegt das 14. Jahr des Chodorlahomor oder das 15. Jahr des Hammurapi ganz in der Nähe von 2107 oder 2106. Die biblische Chronologie wird also durch die Ausgrabungen aufs schönste bestätigt; Bibel und Keilschriftforschung stehen im schönsten Einklang.

Soeben läßt P. *Kugler* eine Arbeit[1]) erscheinen, die die in dieser Zeischrift versuchten Nachweise neu bestätigt und weiterführt. P. *Kugler* behandelt hier (S. 257—311) einige Tontafeln, welche Beobachtungen des Planeten Venus für 21 Jahre enthalten. Beim 8. Jahre der Beobachtungen steht die Bemerkung MU ^{giš}KU-GAR AZAG-GIGA-KAN. Es ist das der Name, den das 8. Jahr des Königs Ammi-zaduga von Babylon führt[2]). Unsere Venusbeobachtungen beginnen also mit dem 1. Jahre des Ammizaduga; und sie erstrecken sich über 21 Jahre, d. h. genau über die ganze Regierungszeit dieses Königs, der nach Ausweis der Königsliste B[3]) 21 Jahre regierte. Daß es sich wirklich um den König Ammizaduga handelt, wird dann zum Überfluß noch weiter bestätigt durch mehrere Kontrakttafeln. Aus diesen ersehen wir, daß das 10. und 11. Jahr des Ammizaduga einen zweiten Elul als Schaltmonat enthielten; auch das 10. und 11. Jahr unserer Venusbeob-

---

[1]) *Kugler,* Sternkunde und Sterndienst in Babel II. Buch II. Teil I. Heft S. 205—320.

[2]) Über die Namen der Jahre bei den Babyloniern und über die sogenannten Datenlisten vgl. diese Zeitschrift aaO. S. 62. Eine Namensliste der Jahre, die den Namen für das 8. Jahr des Ammizaduga enthält, bietet zB. *Poebel* in The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania vol. VI part. II S. 100.

[3]) Über diese Liste vgl. diese Zeitschrift aaO. S. 62.

Digitized by Google

achtungen zeigen diesen Schaltmonat[1]). — Alle Forscher sind darin einig (und es ist unbedingt gewiß), daß die Regierung des Ammizaduga zwischen die Jahre 2000—1800 v. Chr. fällt. Wir ersehen aus unsern Tafeln, daß im 6. Jahre des Ammizaduga in der Zeit von Mitte November bis Mitte Februar eine untere Konjunktion der Venus zur Zeit des Neumondes statt hatte; die Distanz zwischen Neumond und Konjunktion betrug gewiß nicht $1^1/_2$ Tage. *Kugler* sucht also im Zeitraum 2080—1740 v. Chr. nach einer untern Konjunktion der Venus, die höchstens 2—3 Tage vom Neumond abstand und in die besagte Jahreszeit fiel. Er findet, daß solche Konjunktionen in den Jahren 2035, 2027, 1971, 1915, 1907, 1860, 1852, 1796 und 1788 vorkamen[2]). Zunächst ist von diesen 9 Jahren das Jahr 1971 zu prüfen. Denn bei ihm ist die Differenz zwischen Neumond und Konjunktion am geringsten, nur 0·16 Tage[3]). Auf dasselbe passen alle Angaben der Tafeln, soweit sie nicht offenbar verschrieben sind[4]). Somit scheint das 6. Jahr des Ammizaduga das Jahr 1971 v. Chr. zu sein. Indes ist es sehr wohl möglich, daß alle Angaben auch auf andere aus den 9 vorhin genannten Jahren passen. Doch wissen wir aus den Kontrakttafeln[5]), daß in jener Zeit der Nisan Erntemonat war, daß also der Nisan im Mittel mit unserm Mai zusammenfiel. Das paßt aber nur auf das Jahr 1971, nicht auf die Jahre 2035, 2027,

---

[1]) Vgl. *Kugler* S. 280—282.

[2]) Eigentlich kamen nur die Jahre 2035, 1971 und 1852 in Betracht, da in allen andern Jahren die Distanz zwischen Konjunktion und Neumond mehr als $1^1/_2$ Tag beträgt.

[3]) Zudem scheiden die Jahre 2035 und 2027 schon deshalb aus, weil Ammizaduga gewiß nach 2000 antrat. Das Jahr 1915 und alle späteren kommen ebensowenig in Betracht, weil Hammurapi gewiß vor 2100 antrat (vgl. diese Zeitschrift aaO. S. 60 und 63) und die Zeit zwischen dem Antritt des Hammurapi und dem des Ammizaduga nach Ausweis der Datenlisten und der Königsliste B keine 150 Jahre betrug.

[4]) Die babylonischen Astronomen waren mehrfach durch das Wetter an der Beobachtung gehindert. In solchen Fällen bieten die Tafeln eine Angabe, die sich eigentlich auf eine Zeit bezieht, die 8 Jahre später oder 8 oder 16 Jahre früher liegt. Denn die Venuspositionen wiederholen sich alle 8 Jahre fast genau in derselben Weise. Es läßt sich aber im Zusammenhang der Tafel sicher erkennen, daß die oben betrachtete Position wirklich dem 6. Jahre des Ammizaduga und nicht etwa dem 14. (8 Jahre später) angehört.

[5]) Vgl. *Kugler* S. 299—306.

Digitized by Google

1915, 1907 und noch weit weniger auf die spätern Jahre. Somit steht fest, daß das 6. Jahr des Ammizaduga das Jahr 1971 (d. i. 1972 -1971) v. Chr. ist. Die 21 jährige Regierung des Ammizaduga läuft also 1977 1956. Nach den Datenlisten trat Hammurapi 146 Jahre vor Ammizaduga an und regierte 43 Jahre. Die Zeit des Hammurapi ist also 2123—2080. Das 15. Jahr des Hammurapi ist also das Jahr 2109 v. Chr., welches 3 Jahre vor dem Jahre 2106 liegt. Genau so wurde auch in dieser Zeitschrift (aaO. S. 56) gefunden. Wir wissen also jetzt, daß die Chronologie der Bibel in Gen 14 nicht bloß annähernd, sondern absolut genau ist. *Kugler* findet als Anfang der 1. babylonischen Dynastie unter Zugrundelegung der Datenlisten das Jahr 2225. Dieses Jahr ist dem 8 Jahre früher gelegenen Datum, das in dieser Zeitschrift S. 60 angegeben wird, vorzuziehen. Wie der Unterschied von 8 Jahren, der zwischen den Angaben der astronomischen Tafeln und denen des Berosus und Simplicius besteht, sich erkläre, brauchen wir nicht zu untersuchen, da eine so geringfügige Differenz bei der Chronologie so ferner Zeiten keine Bedeutung hat (vgl. diese Zeitschrift S. 63). Es wäre übrigens sehr leicht, darüber ganz annehmbare Vermutungen zu äußern. Die Zeit des Hammurapi ist also jetzt sichergestellt: 1. durch die Angaben der Bibel (Zeitschrift S. 56); 2. durch Berosus (Zeitschrift S. 58); 3. durch Simplicius (Zeitschrift S. 59); 4. durch die Sippara-Inschrift des Nabonidus (Zeitschrift S. 63 A. 1); 5. durch die Venusbeobachtungen aus der Zeit des Ammizaduga (*Kugler* aaO.). Durch das letztgenannte Dokument erhält die Chronologie ihre volle Präzision, während sonst ein Schwanken um wenige Jahre möglich war. Zugleich werden wohl manche, die bei den bisherigen Beweisführungen sich nicht zu beruhigen vermochten, nun sich eine festere Ansicht bilden können.

Valkenburg. Josef Hontheim S. J.

Zur Rede Konstantins an ‚die Versammlung der Heiligen‘. Hieronymus zieht in seiner epistula ad Paulinum Presbyterum (ed. *Hilberg,* corpus scriptor. eccles. latin. vol. LIV p. 442—465) heftig gegen die anmaßenden Menschen zu Felde, welche ohne entsprechende Vorbildung die heiligen Schriften erklären wollen. Sie kümmern sich nicht zu erfahren, was Propheten und Apostel gemeint haben, sondern machen sich nach ihrem eigenen Kopfe *testimonia* zurecht. Die nächsten Textworte lauten dann (p. 453 f): quasi grande sit et non vitiosissimum dicendi genus depravare sententias et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem. Quasi non legerimus Homerocentonas et Vergilio-

Digitized by Google

centonas ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, quia scripserit:

> Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,
> Jam nova progenies caelo demittitur alto;
> (Verg. Buc. IV 6 sq)

et patrem loquentem ad filium:

> Nate, meae vires, mea magna potentia solus;
> (Verg. Aen. I 664)

et post verba salvatoris in cruce:

> Talia perstabat memorans fixusque manebat.
> (Verg. Aen. II 650).

Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere, quod ignores, immo, ut cum Clitomacho loquar, nec hoc quidem scire, quod nescias.

Das ist, will Hieronymus sagen, nichts Besonderes, vielmehr nur ein ganz verkehrtes Gerede von Marktschreiern, wenn man den Sinn der heil. Schrift verdreht und nach eigener Willkür deutet. Ein solches Gebaren gleicht dem Fabrizieren jener *Centones* aus Homer und Vergil, d. h. den aus einzelnen Stellen jener Dichter zusammengeflickten Gedichten über ein neues Thema. Wir kennen dergleichen Stücke. Mit demselben Rechte könnten wir nach solcher Arbeitsweise den Dichter (Vergilius) Maro einen Christen nennen, obwohl er keinen Teil an Christus hat. Hat er ja Verse geschrieben, die der erkünstelten Umdeutung auf Christus und seine Menschwerdung fähig sind:

> Schon kehrt wieder die Jungfrau, kehrt wieder das
> Reich des Saturnus,
> Schon steigt neu ein Geschlecht vom hohen Himmel
> hernieder usw.

Nun finden wir in der ‚Rede an die Versammlung der Heiligen' genau das verwirklicht, was Hieronymus spottender Weise als eine absurde Konsequenz jener exegetischen Manier hinstellt, die willkürlich den Sinn der heiligen Textworte verdreht[1]). Er vergleicht eine solche Auslegungsmethode mit den abgeschmackten Erzeugnissen der Centonendichtung und zu den bereits umlaufenden Produkten dieser Art macht er gleich ein neues Beispiel namhaft, das er als fingierten Fall einführt. *Centones* profaner Art gab es längst, da schon Tertullian (de praescript. haeret. c. 39) von solchen spricht, um die von Valentinus verübten Entstellungen des Schrift-

[1]) Vgl. Αὖϑις ἄρ' αἰώνων ἱερὸς στίχος ὄρνυται ἡμῖν·
"Ηκει παρϑένος αὖϑις ἄγουσ' ἐρατὸν βασιλῆα (Heikel p. 128).

sinnes zu brandmarken (‚cum de saecularibus quoque scripturis exemplum praesto sit eiusmodi facilitatis sc. in excogitandis instruendisque erroribus‘ — folgen zwei Beispiele). Ein geistlicher *Cento* — wohl der erste seiner Gattung — wurde gefertigt von der Dichterin *Proba*, Gemahlin des römischen Stadtpräfekten *Adelphius* (a. 351). Sie hatte ihren Vergil so gut inne, daß sie aus lauter einzelnen Versstücken der Eklogen, Georgika und der Aeneide ein geistliches Gedicht von 694 Hexametern zusammenstoppelte, in dem sie einige Tatsachen des alten Testamentes und die Geschichte Christi darstellte. Ein zweites Gedicht ähnlichen Charakters ‚*de Ecclesia*‘ brachte sie auf 116 Verse (ed. *Schenkl*, Poetae christiani minores, pars I p. 568—609, bezw. 621—627 im Corpus script. eccles. lat. vol. 16). Es scheint zwar auf den ersten Blick, als ob Hieronymus, als er die Eingangs erwähnten Worte über ‚Maro sine Christo‘ schrieb, auch diesen geistlichen *Cento* mit im Auge gehabt hätte, zumal da *Proba* in der *praefatio* des größeren *Cento* sagt:

Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi — und die Versfragmente: quod tua progenies | caelo descendit ab alto (*Schenkl* p. 589), sic nova progenies | caelo descendit ab alto (*Schenkl* p. 622) äußerlich verbindet.

Es ist aber doch ein Unterschied zwischen den beiden ironisierenden Bemerkungen des heiligen Hieronymus. Hinsichtlich der Centonen sagt er, daß er solche wirklich gelesen habe, betreffs der Vergilstellen dagegen, die er ausdrücklich zitiert, gibt er zu erkennen, daß man einen Mißbrauch, wie er ihn andeutet, mit ihnen treiben könnte. Diese zweite Art unberechtigter Interpretation beruht ferner nicht gleich der ersten auf der mosaikartigen Zusammensetzung von halben Hexametern, sondern läßt die Verse ganz und unterschiebt den vollen Sätzen einen neuen, ungehöhörigen Sinn.

Wenden wir uns nun zur Rede an ‚die Versammlung der Heiligen‘. Die merkwürdige Behandlung, welche die 4. Ekloge Vergils hier erfährt, stimmt nicht mit dem Charakter des *Cento*, wohl aber mit der zweiten, von Hieronymus fingierten Exegese überein. Die Frage ist also, ob der Kirchenlehrer die ‚Rede an die Heiligen‘ gekannt hat, ob sie vor ihm schon existierte oder erst nach ihm, vielleicht gerade auf den von ihm gegebenen Wink hin entstanden ist. Daß ihm das bezeichnete Machwerk zur Kenntnis gekommen war, ist nicht wahrscheinlich. Nach seiner ganzen temperamentvollen Art hätte er sonst den tatsächlichen Fall direkt hervorgezogen und gebrandmarkt. Man wendet ein: Aber konnte das Ding nicht existieren und ihm doch verborgen bleiben? Das

Digitized by Google

klingt wieder nicht wahrscheinlich, wenn das Schreiben als echt vorausgesetzt wird. Denn in diesem Falle mußte die Rede als eine Aussprache des Kaisers, die aus der Hofkanzlei mit offiziellem Charakter hervorging und an die große, offene Adresse der christlichen Reichsangehörigen sich wendete, entsprechend ins Publikum dringen. Sie war von einem für solche Aktenstücke interessierten und viel belesenen Mann wie Hieronymus, der soviel im Oriente weilte und auch in Konstantinopel sich aufhielt, nicht zu übersehen. Mithin bleibt nur die doppelte Möglichkeit, daß entweder die kaiserliche Rede früher, bevor Hieronymus seinen Brief an Paulinus Presbyter schrieb (um 395), als Falsifikat ein weniger bekanntes Dasein hatte, um später als echtes Stück an die sog. *vita Constantini* des Eusebius angehängt zu werden, oder daß die Rede überhaupt erst nach Hieronymus das Licht der Welt erblickte. Aus all dem Gesagten erwächst jedenfalls für die Auffassung *Heikels*, der die Rede glattweg für eine Fälschung (‚rhetorisches Prunkstück‘) erklärt, eine gewisse Bestätigung[1]). Allerdings möchten wir nicht alle Ausstellungen, welche *Heikel* an der Rede zu machen weiß, unterschreiben. Die eingehende Verteidigung der Echtheit der Rede, welche P. *J. Pfättisch* in den Straßburger Studien IX. B. 4. H. erscheinen ließ[2]), scheint uns nunmehr also noch umfassender an solider Unterlage zu verlieren, als wir früher schon angedeutet haben[3]). Der recht krause Gedankengang dieser Art Osterpredigt des Kaisers[4]) läßt schon an und für sich ihre Provenienz aus der kaiserlichen Kanzlei durchaus problematisch erscheinen. Und wenn wir die starken theologischen Verstöße erwägen, deren sich der Verfasser überhaupt schuldig macht, so möchten wir aus dem Umstande, daß er die Terminologie des Nicänums betreffs der Trinität und Christologie nicht beobachtet, auch keinen sichern Schluß mehr auf frühere Abfassungszeit ziehen.

Feldkirch. Josef Stiglmayr S. J.

---

[1]) Vgl. *Heikel* in der Einleitung zu seiner Ausgabe ‚Eusebius‘ I B. S. XCI ff. und ‚Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius‘ S. 2—49.

[2]) Vgl. auch seinen Artikel in der Tübinger Quartalschr. 92. B. S. 399—417.

[3]) Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschr. Bd. XXXIII (1909) S. 346—352.

[4]) *Bardenhewer*, Patrol.[3] S. 280.

Digitized by Google

Nachträgliches zur Brotbitte des Vaterunsers (Fortsetzung).

II.

4. Im zweiten Teile dieses Nachtrages will ich mit Rücksicht auf die zwei Hauptklassen von erhobenen Einwänden zuerst das gesamte bisher zusammengestellte Traditionsmaterial für die Erklärung unseres Schrifttextes nach den authentischen Normen der katholischen Exegese überprüfen. An zweiter Stelle sei die von mir aufgestellte These nachträglich noch ausdrücklich nach den einzelnen Normen der grammatisch-historischen Interpretation beurteilt, wie ich letztere bei *Cornely* (Introductio I[2] 572—592) vorfinde. Schließlich sei noch auf einige Spezialeinwände aus dem Gebiet der Liturgik geantwortet.

Die mir gemachten Haupteinwände beziehen sich entweder auf den Grad, in welchem ich die äußeren Autoritätsgründe und in letzter Linie das gewöhnliche Lehramt der Kirche für meine These in Anspruch nehme, oder zunächst auf bloß innere wissenschaftliche Gründe und Gegengründe. Zur besseren Orientierung sei hier kurz hervorgehoben, daß der dogmatische Charakter, den ich der These zuerkenne, sehr genau von P. *Umberg* (Stimmen aus Maria-Laach 1912, 1. Heft) mit meinen eigenen Worten wiedergegeben wurde: „. . . Man wird sich kaum verhehlen können, daß diese eucharistische Teilauffassung der vierten Vaterunser-Bitte wirklich seit den Väterzeiten zur *ordinaria praedicatio ecclesiastica* gehörte" (s. Brotbitte 316). Ähnlich schreibt P. *Dorsch* in dieser Zeitschrift (1912, I. Heft) ganz korrekt: ‚In diesem Sinne hält B. die eucharistische Teilauffassung der Brotbitte im Wortsinne derselben für so erwiesen, daß er sie schließlich als *veritas ordinariae praedicationis et precationis ecclesiasticae* erklärt'. Bei dieser Fassung meiner These wird man nicht mehr in Abrede stellen können, daß auch die exklusiv-eucharistischen Deutungen der Brotbitte durch Origenes, Cyrill von Jerusalem, Hieronymus, Johannes Cassian, Petrus Chrysologus etc. nach ihrer positiven Seite wirklich als Stützen meiner These gelten, insofern der eucharistische Charakter der Brotbitte dort wirklich als der von Christus beabsichtigte und ausgedrückte Wortsinn des Textes erscheint. Den rein geistigen und materiellen partiellen Wortsinn der Brotbitte will ich zwar auch durchaus eingeschlossen wissen, wie [denn] die zwei letzteren Teilsinne in sehr vielen kirchlichen Lehräußerungen zugleich mit dem eucharistischen Teilsinne hervorgehoben werden.

Doch war es mir in meinem Buche, wie ich dies sehr oft hervorhebe, vor allem um den dogmatischen Charakter des eucharistischen Teilwortsinnes zu tun, sowie um die Verteidigung des

Digitized by Google

Dekretes *Sacra Tridentina,* das die rein geistige, im eucharistischen Teilsinn irgendwie eingeschlossene Auffassung, nicht eigens erwähnt und den materiellen Teilsinn wegen der untergeordneten Bedeutung und auch wegen der nicht so häufigen traditionellen Belege desselben durch die Redeweise: *,non tam materialem panem, corporis escam, quam panem eucharisticum'* mehr in den Hintergrund drängt, ohne jedoch die materielle Auffassung als partiellen Wortsinn zu leugnen.

Einer Behauptung des P. *van Kasteren* muß ich hier entgegentreten. In der zweiten Hälfte seiner sehr langen und vielfach anerkennenden Kritik (Studiën 1911) schreibt er: ,Selbst der bekannte Ausspruch des Dekrets *Sacra Tridentina* . . . scheint uns wohl zu sagen, daß die Mehrheit der hl. Väter auf den eucharistischen Sinn den meisten Nachdruck legt und um den Wert des eucharistischen Brotes zu erheben, ihm den sicheren Vorrang gibt; aber das Dekret spricht weder von einem Wortsinn noch von einem anderen Schriftsinn und scheint dieses hermeneutisch-exegetische Fragestück einfach außer Betracht zu lassen'.

Diese Worte scheinen mir dem Wortlaute jener Sätze, die sich übrigens nur in der *pars expositiva* (nicht *dispositiva*) des Dekretes finden, nicht gerecht zu werden; denn die Konzilskongregation redet a) von der fast einstimmigen Väterlehre, die nicht nur ,den meisten Nachdruck auf den eucharistischen Sinn' legt, sondern vielmehr ausspricht, daß unter den von Christus uns anbefohlenen Gebetsworten der Brotbitte nicht so sehr das leibliche als vielmehr das eucharistische Brot wie eine täglich zu genießende Speise ,verstanden werden muß' (*,intelligi debere,* vgl. die alte katechetisch-liturgische Erklärung des Gelasianums: ,Hic spiritalem cibum intelligere debemus)'.

b) Die Bestimmtheit dieses Ausspruches wird erhöht einerseits durch das vorangestellte *,iubente Domino'* (vgl. die eucharistische Texterklärung des hl. Isidor von Sevilla) andrerseits durch das ,non tam — quam', womit der eucharistische Teilsinn als der bevorzugte Hauptsinn und somit auch als Wortsinn der Brotbitte bezeichnet zu werden scheint, der ja zudem stets am ehesten vorauszusetzen ist, wenn man vom Sinne eines Wortes ohne Zusatz spricht.

c) Ganz besonders aber geht diese Auffassung daraus hervor, daß die Kongregation mit jenen Worten über die Brotbitte nicht nur ,den Wert des eucharistischen Brotes erheben will" sondern vielmehr aus der eucharistischen Erklärung der Väter geradezu einen doktrinellen Beweis macht, um einerseits die Erlaubtheit der täglichen Kommunion, andrerseits auch den sehn-

Digitized by Google

lichen Wunsch Christi nach deren Verbreitung darzutun. Ein solcher Beweis ist aber nach der auch sonst allgemein anerkannten Lehre des hl. Thomas[1]) nur aus dem Wortsinne der hl. Schrift möglich.

Aus dem scheint mir sogar noch weiterhin hervorzugehen, daß die Konzilskongregation auch in dieser fast einstimmigen Interpretation der Väter zumeist nicht Allegorie und Analogie erblickt, sondern den von Christus beabsichtigten und ausgesprochenen Wortsinn der Brotbitte anerkennt, was auch mit den Lehräußerungen der Kirche über die Brotbitte übereinstimmt.

Diesen Sinn der Kirche, der uns heute in seiner Allgemeinheit, Bestimmtheit und tausendjährigen Konstanz viel klarer vor Augen liegt, als dies bei einem hl. Basilius, Gregorius von Nyssa, Chrysostomus und Cyrillus von Alexandrien der Fall war, müssen wir den Privatansichten abweichender moderner Exegeten unbedingt vorziehen, umso mehr, da wir jetzt nachweisen können, wie die gegnerischen Argumente zB. eines *Tostatus, Maldonat, Knabenbauer* usw. großenteils oder gar ausschließlich auf einer Ignoranz des Tatbestandes beruhen. Keiner von ihnen hat meines Wissens die katechetisch-liturgische Erklärung der Brotbitte gekannt, wie sie von Rom aus in ganz Italien, Gallien und Germanien verbreitet wurde, und auch sonst überschätzten sie die Zahl und die Bedeutung der entgegenstehenden Zeugnisse, während die Kirche im Laufe der Zeiten den von Anfang an bevorzugten eucharistischen Hauptsinn der Brotbitte stets durch neue Lehräußerungen erhärtete.

Bei sehr vielen Einzelzeugnissen der hl. Väter habe ich übrigens auch ganz eigens und direkt nachgewiesen, wie die betreffenden Väter, meist als qualifizierte Zeugen der Kirche, die eucharistische Interpretation der Brotbitte nicht nur als ihre Privatmeinung, sondern geradezu als den von Christus bevorzugten, beabsichtigten und ausgesprochenen Wortsinn darstellen. So bezeugt zB. der hl. Bischof Cyprian, daß wir auf Grund der Drohung Christi bei Joh 6,54 bitten, Christus, unser Brot, d. h. das Brot der Kinder Gottes, die da beten dürfen: Vater unser, möge uns täglich gegeben werden, damit wir, die wir in Christo bleiben, von seiner Heiligung und seinem Leibe nicht getrennt werden (Brotbitte S. 79). Zweimal erwähnt der hl. Augustin diese Worte Cyprians (Brotbitte 127—128), um daraus oder vielmehr aus der Brotbitte selbst

[1]) ‚Ex quo solo (scil. litterali sensu) potest trahi argumentum, non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam‘ (S. Th. I. qu.1. a. 10. ad 1.).


Digitized by Google

gegen die Pelagianer ein dogmatisches Argument für die Notwendigkeit des Gebetes und der Gnade zur Beharrlichkeit im Guten zu machen[1]). Origenes will in seiner Erklärung der Brotbitte die Wahrheit gegen die ψευδοδοξία verteidigen und beruft sich dabei auf die Lehre Christi, nach der wir Großes und Himmlisches erflehen sollen (81). Athanasius legt seine geistig-eucharistische Erklärung der Brotbitte direkt dem göttlichen Heiland in den Mund (84). Cyrill von Jerusalem will nur die eucharistische Interpretation dieser Bitte gelten lassen, die er dadurch offenbar in seiner Katechese als den von Christus beabsichtigten und ausgesprochenen Wortsinn bezeichnet (94). Elische sagt ausdrücklich, der Herr

---

[1]) P. *van Kasteren* hat diese Beweiskraft des eucharistischen Wortsinnes der Brotbitte bei Cyprian und Augustin sowie auch die Voranstellung und Bevorzugung desselben durch Cyprian allzu wenig beachtet, wo er im Gegensatze zu Cyprian den Ausdruck *spiritualiter* nicht im Einklang mit der charakteristischen Anrede und Anlage dieses Gebetes der Kinder Gottes auf das im Wortsinn zu verstehende Seelenbrot, das der hl. Cyprian durch das nostrum vor allem hervorhebt, sondern auf den geistlichen, d. h. nach P. *van Kasteren*, übertragenen Sinn beziehen möchte. Merkwürdig ist auch, daß derselbe sonst sehr genaue Kritiker unter den verschiedenen patristischen Auffassungen des sogenannten *sensus spiritualis* den von *Cornely* eigens erwähnten sensus plenior litteralis, quo voces immediate significant res, etiam spirituales, licet per similitudinem designatas (vgl. loc. cit. n. 199—200) ganz vergessen hat. Auch die eucharistische Interpretation bei *Origenes* ist deshalb noch nicht als Wortsinn abzulehnen, weil Origenes im allgemeinen den Wortsinn gering schätzt und ihn an einigen Stellen der hl. Schrift, nicht aber bei der Brotbitte, verwirft. Gerade so wie Christus im Wortsinn von sich sagte: ‚Ich bin das Brot des Lebens', so erklärt auch Origenes τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον im Wortsinn vom eucharistischen Christus, gemäß den Worten des hl. Thomas: ‚Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est litteralis'. Der eine Ausdruck ἄρτος ἐπιούσιος bedeutet nach Origenes unmittelbar den eucharistischen Christus. Über die weiteren Exkurse in der teilweise rein geistigen Erklärung des Alexandriners will ich nicht streiten. — P. *van Kasteren* bleibt nicht bei der Sache, wenn er mit Außerachtlassung des tatsächlichen dreigliederigen und ganz einheitlichen augustineischen Wortsinnes der Brotbitte, wie sie öffentlich den Katechumenen erklärt wurde, sich hier auf dessen Privatansicht von zwei miteinander in keiner Verbindung stehenden Wortsinnen berufen möchte.

Digitized by Google

selbst habe uns in der Brotbitte um das unsterbliche Leben beten gelehrt und schließt ebenfalls die materielle Erklärung aus (96). Maximus Konfessor behauptet, Christus selbst habe ihn angeleitet, die Brotbitte eucharistisch zu verstehen (103); Hilarius von Poitiers erwähnt nur den eucharistischen Sinn als den vor allem von Gott gewollten (110); Ambrosius und Ambrosiaster anerkennen ebenfalls keinen andern Sinn der Brotbitte als den eucharistischen (110—114). Chromatius fügt nach Erklärung des materiellen Sinnes hinzu: ‚Hoc autem spiritualiter nobis praeceptum esse debemus advertere, ut panem quotidianum petamus, id est, panem illum coelestem et spiritalem; ... Et hunc ergo panem quotidie postulare iubemur ...‘ Gegen den ganzen Kontext würde man hier, wie auch bei Tertullian und Cyprian das Wort *spiritualiter* von der allegorischen Erklärungsweise verstehen, weil diese Väter selbst ihren eigenen Ausdruck vom *spiritualis cibus* verstehen und diese Interpretation der Brotbitte vor allem andern betonen; ja auf Grund des Gebotes Gottes macht Chromatius es uns zur Pflicht, die eucharistische Seelenspeise in der Brotbitte zu erflehen. Hieronymus (117) und Cassian (131) bevorzugen den eucharistischen Sinn als den von Gott gewollten und leugnen den materiellen Wortsinn. Petrus Chrysologus betont (133—135) konstant in exklusiver Weise den eucharistischen Wortsinn und führt die Erflehung des täglichen eucharistischen Brotes im Vaterunser auf den Willen und das Verlangen Gottes zurück. Isidor von Sevilla schreibt: ‚Hunc panem (eucharisticum) dari quotidie nobis, iubente Domino, postulamus dicentes: Panem n. q. d. n. h.‘ (143). Demgemäß charakterisiert die mozarabische Liturgie die unmittelbare Beziehung der Brotbitte zur Eucharistie durch einen eigenen Zusatz ‚Quia(a) Deus es‘, beziehungsweise ‚Qui tu es, Christe‘, und in der Karfreitagsliturgie desselben Ritus wird während der Rezitation der Brotbitte die hl. Hostie zur Anbetung emporgehoben (277—280).

Hier sei nachträglich noch etwas Material beigefügt, das uns auf eine zeitweilig bestehende Analogie im römischen Ritus schließen läßt. Der vom Sakristan Urbans V, Pönitentiar und Bibliothekar Gregors XI, als Bischof von Sinigaglia 1398 verstorbenen Augustiner *Petrus Amelii* verfaßte XV. Ordo Romanus berichtet in der päpstlichen Karfreitagsliturgie (tit. 77 MPL 78,1320) gelegentlich der Rezitation des Vaterunsers also: ‚Papa ... absolute incipit cantando: *Oremus: Praeceptis salutaribus moniti* etc.; et quando erit in illo loco, ubi dicitur: *sicut in coelo et in terra*, Celebrans accipiens corpus Christi elevat ipsum ita, ut possit videri a circumstantibus et in continenti reponit eum ubi prius ...‘ Die Beziehung

Digitized by Google

der Elevation zur Brotbitte ist hier nicht sicher, jedoch mit Rücksicht auf die Analogie der mozarabischen Liturgie nicht ganz ausgeschlossen. *Amberger* (Pastoraltheologie 1868[2] II. Bd. 197—98) bringt sogar die Kniebeugung des Subdiakons bei der 5. Vaterunser-Bitte in Beziehung zur Brotbitte und schreibt: ‚Wegen dieser (eucharistischen) Bedeutung der vierten Bitte schreitet in der feierlichen Messe der Subdiakon, nachdem dieselbe von dem Priester ausgesprochen, zum Altare, um die Patene zu überbringen, damit das tägliche Brot für die Gläubigen darauf gelegt werde...‘ In offenbarem Zusammenhang mit diesem noch jetzt üblichen Ritus finden wir die früher mancherorts eingeführte Zeremonie des Emporhaltens der Patene durch den Subdiakon vom Anfang des Vaterunsers bis zum *Panem nostrum quotidianum*, um dadurch den Gläubigen ein Zeichen zur baldigen Kommunion zu geben. *Le Brun* berichtet in seiner Explicatio Missae (I 157), wie damals nach dem Pariser Ritus ein Chorknabe oder ein Kleriker die Patene während der Messe auf einer Schüssel aufbewahrt hielt, ‚usque dum Subdiaconus eam sumens ad initium *Pater noster* elatam tenet usque ad *Panem nostrum*, Diacono traditurus, qui eam et ipse ostendens ad finem *Pater* Sacerdoti porrigit‘. Eine eigene Rubrik des Pariser Missals erklärt das Emporheben der Patene hier als ein Zeichen der bald folgenden Kommunion. Deshalb unterblieb diese Zeremonie in den Messen für Verstorbene und in der Karfreitagsliturgie, während welcher die Kommunion nicht ausgeteilt wurde. Auch Benedikt XIV. (De s. Missae sacrificio, cp. 19 n. 9) erwähnt den Ritus mancher anderer Kirchen, in denen der Diakon die vom Velum entblößte Patene dem Volke zeigte, bevor er sie auf den Altar legte. Eine Erinnerung an diesen Ritus sehe ich noch jetzt im senkrechten Halten der Patene während des Embolismus der römischen Meßliturgie. Wie weit diese Zeremonien mit der eucharistischen Auffassung der Brotbitte im Zusammenhang stehen, wird vielleicht noch durch anderweitige Belege ergründet werden können.

Doch auch abgesehen von dieser gelegentlich nur beigefügten liturgischen Nebenfrage erhellt der eucharistische Wortsinn der Brotbitte ganz unzweideutig auch aus den verschiedenen offiziellen Erklärungen der römischen Mutterkirche, mögen dieselben nun entweder nur die eucharistische Auffassung betonen, wie jene des Sacramentarium Gelasianum: *‚Hic spiritalem cibum intelligere debemus. Christus enim panis est noster..‘*; oder mag der eucharistische Sinn als in Umfang der Brotbitte eingeschlossen dargestellt werden *(Qui spiritualis panis in amplitudine huius petitionis etiam includitur)*, wie der Römische Katechismus sich ausdrückt; oder

Digitized by Google

mag man endlich, wie der offizielle Katechismus Bellarmins und der neueste Einheitskatechismus Pius' X an erster Stelle den geistig-eucharistischen Sinn hervorheben und mit dem Dekrete *Sacra Tridentina* ihn ausdrücklich vor dem materiellen Teilsinne bevorzugen. P. *van Kasteren* ist mit Rücksicht auf diese und andere Gründe zwar bereit zuzugeben, daß der göttliche Heiland die Brotbitte in ihrem (eucharistischen) Sinne vorhergesehen, gewollt und bezweckt, ja sagar bei Joh 6 seine Jünger zu dieser Auffassung angeleitet hat: aber er glaubt dennoch zweifeln zu können, ob Christus diesen eucharistischen Sinn in der 4. Bitte auch ausgesprochen hat, und ob das Wort ‚Brot' in seinem Litteralsinn dieses Seelenbrot ausdrückt. Nimmt man jedoch die obigen Vätertexte und kirchlichen Erklärungen, wie sie liegen, so wird man notwendig zugestehen müssen, daß Christus diese eucharistische Auffassung in den auf Leib und Seele bezüglichen Worten der Brotbitte nicht bloß ausgesprochen, sondern als den Hauptsinn geradezu anbefohlen hat; und da nun einmal unter den zwei einzig möglichen Hauptsinnen der hl. Schrift der typische in unserer Frage im Vorhinein ausgeschlossen ist und keine Stütze in den diesbezüglichen kirchlichen Lehräußerungen findet, da ferner sowohl die Väter als auch die Scholastiker (Thomas von Aquin, Bonaventura usw., siehe: Brotbitte, S. 169, 164 usw.) und die Kirche selbst die Beweiskraft dieses eucharistischen Textes benutzen, um die Erlaubtheit der täglichen Kommunion und den sehnlichen Wunsch Christi darnach zu erweisen, so muß man konsequent den eucharistischen Wortsinn der Brotbitte annehmen, und es ist auf Grund der kirchlichen Lehre jeder Zweifel daran ausgeschlossen, daß die eucharistische Auffassung dieser Bitte nicht zum übertragenen oder akkommodierten Sinne, sondern zum wahren Litteralsinn gehört.

5. Bevor ich nun zur nochmaligen Überprüfung und Verteidigung der inneren Gründe übergehe, sei wieder eigens hervorgehoben, was ich in meinem Buche so oft betone (zB. S. 30, 41, 67 usw.), daß ich die bloß inneren Gründe nicht als ausschlaggebend betrachte, sondern mich darauf beschränke nachzuweisen, wie sie den inneren Gegengründen zum mindesten gleichwertig und bisher unwiderlegt sind.

An erster Stelle verlangt *Cornely* bei der wissenschaftlichen Schrifttexterklärung die Kenntnis und allseitige Erforschung der Wortbedeutungen. So weit es möglich war, suchte ich dieser Vorbedingung gerecht zu werden, und zwar in der von *Cornely* empfohlenen Weise. Was *Dr. Schermann* diesbezüglich in der Sacherklärung (S. 31—40) vermißt hat, hätte er in der Worterklärung

Digitized by Google

(S. 6—22) finden können, wo ich durchaus nicht ‚einseitig‘ vorgehe, was auch ein Gegner meiner Hauptthese, *Dr. Rongy*, ganz besonders anerkennt.

Bezüglich des Wortes ‚Brot‘ behauptet P. *van Kasteren*[1]), es sei mir nicht geglückt, nachzuweisen, daß die kollektive Bedeutung dieses Wortes in dem biblisch- oder hellenistisch- oder jüdisch-palästinischen Sprachgebrauch faktisch vorkommt. Und doch konstatiere ich S. 9, wie man zB. die Texte Jer. 11,19; Eccles 11,1; Exod 23,25 grundlos, ja teilweise sogar gegen die Absicht der sprechenden Personen bloß auf den materiellen Unterhalt beschränken würde. Und auch Mat 15,26 bezeichnet gerade so wie jede Parabel die zu veranschaulichende Wahrheit, hier die sämtlichen Wohltaten der Erlösung, im eigentlichen und nicht etwa im übertragenen Litteralsinne der Schrift, so daß man zB. aus diesem Texte ein stringentes dogmatisches Argument machen könnte, um die anfängliche Bevorzugung der Juden vor den Heiden im Erlösungswerke nachzuweisen.

Soviel geht jedenfalls aus Mat 15,26 hervor, daß das Wort ‚Brot‘ in diesem Texte sowohl im Munde Christi als auch im Munde der Kananäerin die geistlichen und leiblichen Erlösungswohltaten zugleich t a t s ä c h l i c h bedeutet, ob nun im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne, das hängt von der A r t dieser Wohltaten ab, ob sie nämlich brotartig oder nicht brotartig sind, was zunächst hier nicht so sehr in Betracht kommt. Ist nun einmal die Zusammenfassung von Gütern übernatürlicher und natürlicher Ordnung im Begriffe ‚Brot‘ tatsächlich erwiesen, und steht außerdem noch fest, daß das Wort ‚Brot‘ in der hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes je nach dem Zusammenhang nicht nur vom materiellen Unterhalt, sondern auch von der geistigen Nahrung (Eccli 15,3 ἄρτον συνέσεως; Prov 9,5; Joann 6 etc.) im eigentlichen Wortsinne, wenn auch durch eine tropische Redeweise ausgesagt wurde: so konnte es keinen Schriftkundigen allzusehr überraschen, und es war auch ganz nach den Regeln des selbst dem gewöhnlichen Juden hinlänglich bekannten Sprachgebrauches, wenn der göttliche Heiland im neutestamentlichen Universalgebete, dessen betendes Subjekt aus Leib und Seele besteht, und dessen einzelne Bitten sich auf Seele und Leib beziehen, in der einzigen positiven Bitte des zweiten Teiles sowohl das tägliche Brot des Leibes als auch das tägliche von ihm selbst verheißene Brot der Seele unter

[1]) Mit Recht hat P. *van Kasteren* meinen allzu allgemeinen Ausdruck ‚gegen den sonstigen Schriftgebrauch‘ (s. Brotbitte S. 4 Zeile von unten) beanstandet. Ich hätte ihn beschränken sollen: ‚gegen manchen Gebrauch dieses Wortes, besonders im Neuen Testamente‘.

Digitized by Google

einem Ausdruck im eigentlichen Sinne zusammenfaßte, zumal er selbst sich würdigen wollte, unter den Gestalten des leiblichen Brotes uns täglich das Brot der Seele, sein Fleisch und Blut zu reichen, das da wahrhaftig eine Speise ist zum ewigen Leben.

Daß Christus dies wirklich getan hat, lehrt uns die Tradition, wie wir dies oben erhärtet sahen. So begreifen wir auch am leichtesten, wie sich gleich anfangs der Ausdruck ‚Brotbrechung' ohne Zusatz zur Bezeichnung der eucharistischen Feier bei den Aposteln und ersten Christen einbürgern konnte. Übrigens könnte ich zu den oben genannten Beispielen von beide Teilsinne zusammenfassenden Brotausdrücken auch noch das klassische Beispiel dieser urkirchlichen Brotbrechung hinzufügen. Denn es steht heute außer Zweifel, daß wie die erste eucharistische Brotbrechung bei der Einsetzung dieses Geheimnisses mit einem irdischen Abendmahl verbunden war und wie der Ausdruck *coena Domini* sehr oft das Paschamahl und das eucharistische Mahl zugleich, und zwar beide im eigentlichen Litteralsinne bezeichnet, so auch die liturgische Feier der Eucharistie in der Urkirche außer der Konsekration und Kommunion auch die Agape oder das profane Liebesmahl im Gefolge hatte. Vgl. besonders 1 Kor 11,20 ss, aber auch Lc 24,30. 35; Act 2,42—46, wo freilich hauptsächlich die eucharistische ‚Brotbrechung', nebenbei aber auch die Agape als ein damals mit der Eucharistiefeier verbundenes Liebesmahl mitangedeutet wird. An anderen Stellen wie 1 Kor 10,16 zeigt uns der Apostel selbst durch den Kontext: ‚Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilnahme am Leibe des Herrn?', daß er hier unter dem ‚Brotbrechen' nur die Hauptfeier, d. h. die Eucharistie versteht. Man kann eben durch den Zusammenhang seiner Rede und durch die jeweiligen Umstände, unter denen man spricht oder schreibt, sehr klar und bestimmt offenbaren, ob man einen und denselben Ausdruck im vollen Umfang seiner erschöpfenden Bedeutung oder nur nach einer besonderen Teilbedeutung gebraucht. Ja unter Umständen kann man auch in sehr verständlicher Weise einem früher beschränkten Ausdruck eine vollere Bedeutung geben. Vgl. zB. das Wort ‚Schiff', das heute sowohl Luftschiff als Wasserschiff umfaßt und doch im eigentlichen Wortsinne beide Begriffe ausdrückt. Der Begriff ‚Schiff' hat sich eben mit der Zeit erweitert. So hat es auch der Heiland gemacht mit dem Worte ‚Brot', indem er den Sprachgebrauch des jüdischen Volkes nicht verletzte, sondern vervollkommnete und durch seine himmlische Brotlehre bei Joh 6 die Wege ebnete zur Prägung des ständigen Ausdruckes ‚unser tägliches Brot' für Seele und Leib der Kinder Gottes.

Digitized by Google

P. van Kasteren sagt am Schlusse selbst, alles was in meinem Buche (S. 7—14) hinzugefügt wird, beweise höchstens, daß eine solche kollektive Bedeutung des Wortes ‚Brot' wohl als möglich zu betrachten ist. Nun, auch dies allein würde im Verein mit der fast einstimmigen Väterlehre genügen, um den immer wieder aufgeworfenen entgegengesetzten Meinungen allen festen Boden zu entziehen.

Ein Kritiker, *Dr. Rongy,* ist so weit gegangen zu fragen: ‚Y a-t-il un seul passage des Evangiles synoptiques qui puisse légitimer cette interprétation (eucharistique)?' Antwort: Die Synoptiker reden überhaupt gar nicht von der Eucharistie, bevor sie die Einsetzung derselben erwähnen. Wie kann man also verlangen, daß sie ‚unser tägliches Brot' im Vaterunser als eucharistisches Brot speziell charaterisieren oder rechtfertigen? Soll denn Joh 6 nicht auch hier die Lehre der Synoptiker ergänzen und neu beleuchten? Bei Joh 6 meint derselbe Kritiker, der eucharistische Sinn des Wortes ‚Brot' sei klar bestimmt durch den Kontext und durch Ausdrücke, wie ‚Brot des Lebens', ‚Brot vom Himmel'. Aber auch im Vaterunser wird der volle eucharistisch-materielle Sinn besonders durch die Rücksicht auf das betende Subjekt und durch den Zusammenhang erhärtet. Und wie Jesus bei Joh 6,52 cf. 24 ohne Zusatz sagte: ‚Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt', obwohl er auch das materielle Brot gibt' so beten auch die Kinder Gottes im emphatischen Sinne: ‚Unser tägliches Brot gib uns heute, d. h. vor allem um das für die Kinder charakteristische, eucharistische Brot, sodann freilich auch um das materielle Brot, welches Christus hinzuzugeben versprochen hat.

Betreffs des ἐπιούσιος möchte sich *Dr. Rongy* für die Abstammung von ἐπεῖναι entscheiden, ohne zu bedenken, daß die Alten diese Ableitung nicht erwähnen und auch ohne das nicht ausgefallene ι der Präposition ἐπί vor ουσιος (siehe ἐπουσία etc.) zu erklären. Vollends irrt er, wenn er mir die Übersetzung *pain du lendemain* zuschreibt und ganz übersieht, wie schon im Texte Prov 27,1 der anbrechende, d. h. heutige Tag (ἡ ἐπιοῦσα) im Gegensatze zum morgigen Tage (ἡ αὔριον) gebracht ist.

6. Was *Cornely* unter den hermeneutischen Regeln an zweiter Stelle erwähnt (n. 213), daß wir nämlich nach der Erforschung der verschiedenen möglichen Bedeutungen der Worte bestimmen, in welchem Sinne der Hagiograph jeweilig die einzelnen Ausdrücke gebraucht, das habe ich im 3. und teilweise im 4. Kapitel meines Buches durch die Sacherklärung getan und in den hier voranstehenden Antworten auf neuerhobene Schwierigkeiten ergänzt. Zur allseitigen positiven Bestätigung seien noch die ein-

Digitized by Google

zelnen Gesichtspunkte betrachtet, unter denen Cornely (n. 214) diese Sacherklärung ermittelt wissen will.

a) Die Rücksicht auf den Gegenstand der Rede (*argumentum orationis*) empfiehlt ganz gewiß mehr die volle eucharistisch-geistig-materielle Bedeutung der Brotbitte als die bloß materielle. Es handelt sich eben um das Universalgebet und zwar um das charakteristische Gebet der Kinder Gottes, die als solche auch die 4. Bitte aussprechen, ohne exklusiv die leiblichen Bedürfnisse hervorzuheben. Dieser Gegenstand des ganzen Gebetes (Universalgebet der Gläubigen) und insbesondere der vierten Bitte bestimmt auch hier, daß der Begriff ‚Brot' auf alles auszudehnen ist, was wirklich als tägliche geistige und leibliche Nahrung der Kinder Gottes dient.

b) Ebenso empfehlen Anlaß und Zweck der Rede durchaus diesen einheitlichen und vollen Sinn. Der Heiland wurde von einem Jünger gebeten, seine Apostel ein charakteristisches Gebet zu lehren, und er selbst entspricht dieser Bitte, indem er sie lehrt, wie sie, die neutestamentlichen Kinder Gottes, im Gegensatze zu den Heiden und Juden beten sollen. Auch der Zweck des Herrn, die Jünger durch dieses Gebet wirksam zu Gott und zum Himmel zu ziehen und ihnen ein Gebetsformular für alle Anliegen zu geben, wird ungleich besser erreicht durch die Zusammenfassung des Leibes- und Seelenbrotes als durch die bloße Betonung des irdischen Brotes.

c) Was den Kontext des Gebetes betrifft, so sind die Vorzüge der im 4. Kapitel der ‚Brotbitte' entwickelten Gruppierung und vergleichenden Inhaltsangabe der einzelnen Vaterunserbitten mit Bezug auf die Zentralstellung der Brotbitte ziemlich allgemein, unter andern Kritikern auch von Dr. *Belser*, Dr. *Bartman*, Dr. *Dujmušic*, ja selbst P. *van Kasteren* anerkannt worden. Wenn Dr. *Rongy* glaubt, eine Amphibologie in der Bezeichnung vieler verschiedener Dinge durch ein einziges Wort (‚Brot') zu entdecken, so vergißt er die volle Einheitlichkeit der Erklärung und die möglichst universelle Gesamtanlage dieses Gebetes, in welchem ja auch alle anderen Bitten, besonders die 2., 3., 5., 7. einen ungemein weiten Umfang haben und dennoch ganz scharf von der im vollen Sinne erklärten Brotbitte abgegrenzt sind. Der grammatische Kontext empfiehlt unsere volle Auffassung der Brotbitte insofern, als letztere in ihrer Inhaltsfülle die Reihe der direkt auf unsere Interessen bezüglichen und polysyndetisch verbundenen vier letzten Bitten eröffnet, von denen jede etwas Neues hinzufügt, während die drei ersten direkt auf Gott bezüglichen und asyndetisch verbundenen Bitten eine und dieselbe Sache unter drei verschiedenen Gesichtspunkten ausdrücken. Noch mehr spricht

Digitized by Google

der logische Kontext für die volle Auffassung der Brotbitte, weil sonst die klare Zweiteilung des Vaterunsers durch die Verquickung des Zieles und der Mittel (in der 2. Bitte) Schaden leidet oder aber die positiven Gnadenmittel in den drei letzten negativen Bitten allzu inadäquat und mangelhaft hervorgehoben erscheinen, was umso mehr auffallen muß, weil man ja dann eine eigene positive Bitte den armseligen und von Christus hinzuzugebenden irdischen Gütern einräumt. Auch der entferntere logische Kontext paßt insoferne mehr zum vollen Sinne der Brotbitte, als Lukas 11,1 ss.—13 in seiner offenbar historisch - chronologischen Anordnung gleich nach dem Vaterunser die Bitte der Kinder Gottes ‚um den guten Geist' den weiterhin gleichnisweise erwähnten Bitten um irdische Güter gegenüberstellt, während der entferntere Kontext bei Matthäus sich wenig an die chronologische Reihenfolge hält und darum eines der Hauptargumente für die bloß materielle Bedeutung der Brotbitte unwirksam macht. Endlich bietet uns die hl. Schrift auch manche Parallelstellen, sowohl um die Vereinigung übernatürlicher und natürlicher Güter in einem Begriffe zu vereinigen (s. Brotbitte S. 25), als auch um den Ausdruck ‚Brot' zugleich von den hier auf Erden zu erlangenden Gütern beider Ordnungen zu verstehen, wie wir oben sahen. Auf eine schöne Parallele möchte ich noch aufmerksam machen, die zwischen der Zentralbitte des Vaterunsers und dem Zentralgedanken des vom Geiste Gottes gleichfalls inspirierten Ave Maria herrscht. Wir beten täglich um dasselbe gottmenschliche Brot, das uns zuerst in Bethlehem Ephrathah, im Hause des Brotes und im Fruchtgefilde, geschenkt wurde, und von dem wir im Ave Maria sprechen: ‚Gebenedeit ist die Frucht (hebr. = p^e^ri, das ebenso wie Ephrathah von para, fruchtbringen, abstammt) deines Leibes!' — Auch der psychologische Zusammenhang empfiehlt mehr den vollen Wortsinn der Brotbitte, denn die sinnlich-geistigen Menschen müssen vor allem zur Erflehung der Seelennahrung angeleitet werden.

Mit Rücksicht auf diese objektiven Gesichtspunkte, an die ich mich bei Erforschung des Sinnes der Brotbitte gehalten habe, glaube ich *Schermann* widersprechen zu müssen, wenn er sagt: ‚Der exegetische Teil . . . ist durch und durch subjektiv gehalten, erschöpft sich teilweise in leerer Polemik gegen *Knabenbauer* und *Haußleiter*. Nicht ein einziger greifbarer Kern, mit dem man rechnen könnte . . .' Er hat hier alle anderen bisherigen Kritiker meines Buches gegen sich.

7. An letzter Stelle erwähnt *Cornely* (n. 215) die Rücksicht auf den historischen Hintergrund des Textes. Hier findet

Digitized by Google

auch *Schermann* etwas Anerkennenswertes im exegetischen Teile der ‚Brotbitte'; nur sagt er wieder: ‚Alles dies muß erst bewiesen werden', daß nämlich ‚die ersten Christen gemäß der liturgischen Benennung ‚Brotbrechen' und der ‚Praxis der täglichen Kommunion' unter der besagten Bitte auch an einen eucharistischen Sinn dachten'. Die eucharistische Auffassung des ‚Brotbrechens' sowie die ‚Praxis der täglichen Kommunion' in der Urkirche beweisen sowohl die hl. Schrift als die nahezu zweitausendjährige Tradition; und die eucharistische Auffassung der Brotbitte bei den Aposteln und den ersten Christen ist bereits durch Hieronymus (Dial. adv. Pelag.) ausdrücklich bezeugt und folgt übrigens selbstverständlich aus den obigen Tatsachen sowie aus der Kontinuität der patristischen und liturgischen diesbezüglichen Tradition seit dem Ende des 2. Jahrhunderts.

8. Nach Prof. *Schermann* zeigt eine einheitliche Reihe von Dokumenten, ‚daß bis zum Ende des 4., Anfang des 5. Jahrh. eine Verwendung des Vaterunsers in der Messe unbekannt und ungewohnt war'. Diese Reihe besteht aber tatsächlich nur aus den weder dafür noch dawider zeugenden Fragmenten der Serapionsliturgie und des Papyrus von Oxford sowie aus einigen apokryphen, anerkanntermaßen nicht vor dem 5. Jahrh. entstandenen Stücken, denen die sicheren und authentischen Zeugnisse von Tertullian, Cyprian, Optat, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus Hieronymus, Augustinus usw. gegenüberstehen, wobei freilich das Zeugnis Cyrills von *Schermann* unter Darangabe der Authentizität der 5. mystagogischen Katechese geleugnet wird. Hören wir aber seine Beweise dafür. Eine einzige Handschrift, der cod. Monac. gr. 394, der ins 10. Jahrh. zurückreichen soll, wie *Bardenhewer* (Patrologie[3] 1910, 285) dies mit einem Fragezeichen vermerkt, hat am Anfang der mystagogischen Katechesen die Überschrift: μοσταγωγικαὶ κατηχήσεις ε' 'Ιωάντου ἐπισκόπου 'Ιεροσολύμων; und einige andere haben τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου καὶ 'Ιωάννου ἐπισκόπου. Auch stilistische Unterschiede scheinen Herrn Prof. *Schermann* die verschiedene Verfasserschaft der mystagogischen Katechesen zu bestätigen, so daß er den Schluß daraus zieht, wir hätten bisher mit Unrecht die 5. mystag. Katechese ins Jahr 348 datiert und die Liturgie derselben sei höchstwahrscheinlich ums Jahr 400 anzusetzen. In Klammern wird dann verwiesen auf *Bardenhewer*, Patrologie, 3. Aufl. 1910, S. 291: Bischof Johann von Jerusalem 386–417.

Nun berichtet zwar Bardenhewer an dieser Stelle kurz die angegebenen Jahreszahlen als Grenzjahre der bischöflichen Amtsführung dieses Johannes II von Jerusalem; aber von einer

Digitized by Google

Beziehung desselben zu den mystagogischen Katechesen sagt er kein Wort. Im Gegenteil schreibt er S. 284 gelegentlich seiner Besprechung der 24 Katechesen Cyrills: ‚Die Echtheit des ganzen Zyklus ist schon durch die Erwähnung bei Hieronymus (De viris ill. 112) sicher gestellt'. Und mit Recht. Denn der gesamte Zyklus ist ein einheitliches Ganze. Und was besonders ausschlaggebend ist, die letzte Katechese der ersten Gruppe, die unmittelbar vor der Taufe gehalten wurde, skizziert im voraus in einer ganz charakteristischen und unverkennbaren Weise den Gegenstand und Inhalt der für die Osterwoche angekündigten mystagogischen Katechesen. Da heißt es wörtlich in der Übersetzung von *Nirschl* (n. 33, S. 311—412; vgl. MSG 33,1053—1056): ‚Nach dem heiligen und heilsamen Ostertage aber, gleich vom 2. Tage der Woche werdet ihr an jedem Tage in den folgenden Tagen der Woche in den hl. Ort der Auferstehung hineingehen und dort, so Gott will, andere Katechesen hören. In denselben werdet ihr abermals über die Gründe von allem, was dabei vorgegangen ist (τῶν γεγενημένων), belehrt werden und die Beweise aus dem Alten und Neuen Testament dafür empfangen; zuerst über das, was unmittelbar vor der Taufe geschehen ist; dann wie ihr vom Herrn durch das Wasserbad im Worte von euren Sünden seid gereinigt worden, und wie ihr in priesterlicher Weise (ἱερατικῶς) des Namens Christi teilhaftig geworden seid, und wie euch das Siegel der Gemeinschaft des Hl. Geistes gegeben worden ist; auch über die Geheimnisse auf dem Altare des Neuen Bundes, welche von hier ihren Anfang genommen haben; was von denselben die göttlichen Schriften überliefert haben, welches ihre Kraft und Wirkung sei; und wie man sich ihnen nahen müsse, und wann und wie sie zu empfangen seien; und am Schlusse von allem, wie ihr euch in der Zukunft sowohl in Werken als in Worten der Gnade würdig verhalten sollet, damit ihr alle das ewige Leben genießen könnet. Dies alles wird euch, so Gott will, noch gesagt werden'.

Dann folgt n. 34—35 eine Schlußaufmunterung zur freudigen Erwartung der Taufe. *Touttée* bei Migne (l. c. 1055 nota 2) sagt, der Heilige scheine außer den 5 mystagogischen Katechesen noch eine 6. Schlußansprache zu versprechen und erklärt dies also: ‚Entweder hat Cyrill diese versprochene (6.) Katechese wegen eines Hindernisses nicht gehalten und den Mangel derselben durch eine kurze und passende Ermahnung am Ende der 5. Katechese ergänzt; oder, was ich für wahrscheinlicher halte, bezeichnet er (mit jenen Worten) die Homilie, die am Ostersamstag *in depositione candidarum vestium* zu halten ist . . . Da jedoch diese ganze Homilie

Digitized by Google

ein moralisches Thema behandelt .... so ist sie nach meiner Meinung von den Sammlern der Katechesen Cyrills ausgelassen worden'. Cyrill selbst sagt auch zu Anfang der 5. mystagog. Katechese, er wolle heute seinem geistlichen Unterweisungsgebäude die Krone aufsetzen. An eine Interpolation von n. 35 in der 19. Katechese ist schon deshalb nicht zu denken, weil sich der Interpolator gewiß vorsichtiger ausgedrückt hätte, um ja nicht den Schein zu erwecken, daß mehr als 5 Katechesen noch in Aussicht stehen. Über die übrigen Beweise für die Authentizität der Katechesen Cyrills, auch der mystagogischen, vergleiche die solide 2. Dissertation *Touttées* (loc. cit. 123-168). Das Argument *Schermanns* verschwindet demgegenüber und löst sich auch ohne Annahme eines sehr leicht möglichen Fehlers des Abschreibers durch die sehr leicht denkbare Hypothese, daß wegen der Gediegenheit dieser mystagogischen Katechesen Cyrills auch sein Nachfolger sich genau daran gehalten hat.

Schermann behauptet außerdem: ‚Den ersten Versuch der Verwendung einiger Bitten — aber gerade nicht der vierten — (in der Meßliturgie) können wir in einem Gebete des syrisch erhaltenen Testaments wahrnehmen, welches vom Liturgen gesprochen wurde, als er die Hostie zum Austeilen in der Hand hielt'. Demgegenüber möchte ich außer auf die bereits wiederholt genannten Vätertexte auch noch auf einige sehr deutliche Spuren des Vaterunsers in den altehrwürdigen Meßgebeten der Didache verweisen, die anerkanntermaßen bis ins erste Jahrhundert hinaufreichen. Woher zunächst die noch jetzt bei den Orientalen auch in der Meßliturgie am Schlusse des Vaterunsers gebräuchliche Doxologie: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, die wir schon in Did. VIII, 2 am Ende des dort erwähnten Vaterunsers finden? Diese Doxologie wird allgemein als ein Zusatz liturgischen Ursprungs erklärt und hat sich später aus der Liturgie in manche neutestamentliche Kodizes eingeschlichen. Hören wir zB. *Knabenbauer* in Mt 6,13 (1. Aufl. S. 270):

‚Quod in multis codd. etiam S. Chrysost. et in op. imp. et ut videtur apud S. Gregorium Nyss. legitur: *Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria* (id quod S. Thomas quoque in graeco addi dicit), additamentum est liturgicum et ut tale a recentioribus omnibus agnitum (cf. lect. var.). Erat enim in usu positum, ut in fine orationis vel concionis adderetur quaedem doxologia, prout in homiliis Patrum frequenter fit, quem usum fortasse a S. Paulo didicerunt, qui nonnumquam doxologiam brevem sermoni inserit'

Aus Did. VIII, 2 geht also hervor, daß das Vaterunser damals schon als liturgisches Gebet gebraucht wurde. Überdies sei für

Digitized by Google

die Verwendung desselben speziell in der damaligen Meßliturgie noch auf folgende Anklänge aufmerksam gemacht: Das zweite Meßgebet der Didache enthält (X, 5) eine unverkennbare Anspielung an die letzte Bitte des Vaterunsers in den Worten die teilweise noch mit dem heutigen Embolismus *Libera nos ab omni malo* übereinstimmen: Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ. Vergleiche damit den Wortlaut der letzten Vaterunserbitte: Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, wo wir zugleich sehen, daß man schon damals τοῦ πονηροῦ nicht persönlich vom Teufel, sondern gerade so von allem Übel (τὸ πονηρόν) auffaßte, wie dies konstant die römische Liturgie in ihrem Embolismus paraphrasierte. Einen weiteren Anklang an die zweite Bitte des Vaterunsers sehe ich in demselben Meßgebet der Didache (X 6): Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος, worauf das zur Erklärung der χάρις beitragende Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ sofort angeschlossen wird. Statt des Wortlautes der 2. Bitte: Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου steht hier das gleichbedeutende ἡ χάρις, wie dies aus der etwas merkwürdigen Redeweise: ‚Es komme die Gnade' (nicht wie sonst gewöhnlich: Die Gnade sei mit uns, oder: möge uns gegeben werden) hervorgeht und durch den Zusatz καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος sowie durch das Hosanna bestätigt wird.

Angesichts dieser drei unverkennbaren Spuren einer liturgischen Verwendung des Vaterunsers in der Didache dürfen wir, wenn auch unmittelbar weniger deutlich, paraphrasierende Anklänge an die Anrede sowie an die erste und vierte Vaterunserbitte in folgenden Worten desselben Meßgebetes finden (X 2): Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν . . . (vgl. dazu: Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου; petimus, ut nomen eius sanctificetur in n o b i s: wie die liturgische Katechese des Gelasianums diese erste Vaterunserbitte erklärt). Weiter heißt es im folgenden Satze (X 3): Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου. Mit letzteren Worten vergleiche man die im 1. Teile dieses Nachtrages zitierten griechischen Erklärungen der Brotbitte Θεοῦ λογικὴν καὶ ζῶσαν σάρκα, καὶ ἡμῖν τοῖς πεπιστευκόσιν ἐπιούσιον, die wenigstens teilweise auf liturgische Meßgebetsformeln zurückgehen; und man wird mit Rücksicht auf die früheren unleugbaren Spuren des Vaterunsers in der Didache kaum mehr bezweifeln können, daß wir auch hier eine Paraphrase der kurz vorher (VIII 2) erwähnten Brotbitte haben, die umso wertvoller ist, weil sie die eucharistische Auffassung der Brotbitte dadurch

Digitized by Google

noch besonders stützt, daß sie die allen ‚Menschen' gegebene Nahrung in Gegensatz bringt mit der ‚uns', den Kindern Gottes, die ihn ‚Vater' nennen dürfen, gnadenreich gewährten geistigen Speise und dem ewigen Leben.

An diese ins 1. Jahrhundert hinaufreichenden liturgischen Spuren des Vaterunsers seien auch noch jene nur bis zum 5. Jahrhundert nachweisbaren Worte angereiht, auf die mich Dr. *Schermann* als auf ‚den ersten Versuch der (liturgischen) Verwendung einiger Bitten' aufmerksam gemacht hat. In der von *Rahmani* besorgten lateinischen Übersetzung des syrischen *Testamentum Domini* heißt es vor dem Empfang der Kommunion: ‚Postquam receperit (manu) ex Eucharistia, oret sic: Sancta, sancta, sancta Trinitas ineffabilis, da mihi, ut sumam hoc corpus in vitam, non in condemnationem. Da mihi, ut faciam fructus qui tibi placent, ut cum appaream placens tibi, vivam in te, adimplens praecepta tua, et cum fiducia invocem te, Pater, cum implorem super me tuum regnum et tuam voluntatem; nomen tuum sanctificetur, Domine in me, quoniam tu es fortis et gloriosus, et tibi gloria in saecula saeculorum. Amen. — Qua oratione finita, sumat'. *Schermann* meint, ‚nicht gerade die 4. Bitte' des Vaterunsers, sondern nur einige andere seien hier verwendet. Ich aber meine, auch die Brotbitte sei hier teilweise paraphrasiert und auf einen konkreten Fall sehr schön angewendet mit den Einleitungsworten: ‚. . . da mihi, ut sumam hoc corpus in vitam . . .' Denn einerseits ist uns die eucharistische Auffassung der Brotbitte in der syrischen Meßliturgie auch sonst bezeugt, wie ich dies (Brotbitte S. 249) in den zwei ganz ähnlich lautenden Embolismen oder Paraphrasen des Vaterunsers der syrischen Liturgie des hl. Maruta und der Liturgia Ignatii Patriarchae Antiocheni und der wohl späteren syrischen Expositio Missae des hl. Johannes Maro (Brotbitte 96—97) zur Evidenz nachweise; andererseits ist auch die rückwärts von der 4. Bitte, d. h. vom eucharistischen Hauptheiligungsmittel bis zur 1. Bitte oder zum ewig dauernden Endziele voranschreitende Reihenfolge der vier ersten Vaterunserbitten ziemlich klar angedeutet. Freilich ist in diesem *Testamentum Domini* das Vaterunser nicht ausdrücklich aufgezeichnet. Doch ist schon die voranstehende Paraphrase mehrerer Bitten des Vaterunsers als ein mit dem Embolismus anderer syrischer Liturgien gleichartiges Gebet ein positives Argument für die tatsächliche Rezitation des von allen auswendig gewußten Vaterunsers auch in der Liturgie des Testamentum Domini. Den Ausfall der schriftlichen Aufzeichnung des Vaterunsers erklären wir hier am passendsten durch den tatsächlichen Mangel dieses Gebetes in der Liturgie der apostolischen Konsti-

Digitized by Google

tutionen, welche nach *Funk* die Vorlage und teilweise den Grundstock des Testamentum Domini bilden. Übrigens bemerkt *Rahmani* selbst in seiner Dissertatio III 4 (S. 196): ,In omnibus liturgiis, excepta sola liturgia Constit. ap., sequitur immediate post impertitam benedictionem et consignationem (specierum) vel litanias (i. e. orationes varias pro populo) *oratio Dominica* . . . post hanc orationem in omnibus liturgiis orientalibus *elevantur sacra in altum*'.

Die letzten Worte legen mir in Verbindung mit dem oben besprochenen Karfreitagsritus der *elevatio corporis Christi* beim ,*panem nostrum quotidianum*' in der mozarabischen Liturgie sowie bei ,*sicut in coelo et in terra*' (Ordo Rom. XV in Parasceve), ferner in Verbindung mit dem in manchen Kirchen üblichen Erheben und Vorzeigen der Patene von den Anfangsworten *Pater noster* bis zum *Panem nostrum quotidianum* die neue Vermutung nahe, daß auch die orientalische Zeremonie dieser ,*elevatio in altum*' sofort nach dem Vaterunser für die Gläubigen eine Einladuug zur Anbetung und zum Genusse des im Vaterunser erflehten eucharistischen Brotes sein sollte, was denn auch mündlich in den Worten des gleich darauf folgenden Embolismus ausgedrückt wird.

9. P. *van Kasteren*, der sonst in der Kritik meines Buches die liturgischen Erörterungen sehr hoch einschätzt und geneigt ist zuzugeben, daß das Vaterunser von Anfang an in der Meßliturgie einen Ehrenplatz einnahm, glaubt, es bleibe noch die Frage, ,ob wir dies mit B. als eine Folge der bereits bestehenden eucharistischen Auffassung der Brotbitte erklären müssen, oder ob umgekehrt das Gebet des Herrn wegen seines reichen Inhaltes und seines göttlichen Ursprungs in die Liturgie aufgenommen und darnach eben durch seinen Platz vor der Kommunion zu der eucharistischen Brotbitte die erste Anleitung gab'.

Die Antwort darauf habe ich in meinem Buche gegeben, so oft ich die auch diesbezüglich klaren Zeugnisse Terlullians, Cyprians, Hieronymus' (Dial. adv. Pelagianos III 15 ,*Panem nostrum quotidianum . . . Apostoli deprecantur, ut digni sint assumptione Corporis Christi* . . .'), Augustins, Leos VII usw. über die Brotbitte erwähnt habe. Übrigens wird dieses Zeugnis bestätigt durch die oben angeführten und ähnliche Embolismen oder Kommuniongebete, die teilweise bis ins höchste Alter hinaufreichen. Dieselbe historische und kirchliche Tradition, die uns von Anfang an für die eucharistische Auffassung der Brotbitte bürgt, leistet uns auch volle Bürgschaft für die Tatsache, daß zugleich mit der Erhabenheit des Vaterunsers und seiner göttlichen Herkunft ganz besonders der eucharistische Teilhauptsinn der Brotbitte die Ursache seiner Einreihung in die ursprüngliche Meßliturgie gewesen ist.

Sarajevo. J. Peter Bock S. J.

Digitized by Google

Kleine Mitteilungen. 1. Häufige Kommunion, öffentliche Buße, literarische Fehden des XVII. Jahrhdts. Den Einladungen Pius' X zu häufigem Empfang der hl. Kommunion steht das literarische Werk des Franzosen *Arnauld*, ‚la fréquente Communion' (1643) diametral entgegen. In jansenistischer Strenge hielt es der milden kirchlichen Praxis zwei Forderungen vor: 1) nach reuigem Bekenntnis und nach erhaltener Lossprechung darf der Sünder nicht sofort zum Empfange des Altarssakramentes zugelassen werden; 2) auch die guten Christen sollen sich der Kommunion für unwürdig halten und sie nur selten empfangen. Arnauld stützte sich und sein Werk auf eine mächtige Adelspartei, die Ludwig XIV wegen Ausschluss von der Regierung abhold war. Die erste Auflage der fréquente Communion wurde 1643 von 16, die zweite von 19 französischen Bischöfen empfohlen. Der intellektuelle und religiöse Einfluß Frankreichs war damals international. Die erste Forderung Arnaulds enthielt wenigstens indirekt ‚Wiedereinführung der öffentlichen Buße'. Seine Gesinnungsgenossen teilten mit ihm eine bizarre Auffassung der ‚Kirche in den drei ersten Jahrhunderten', nach deren Verhalten man sich zu richten habe. Es entstanden daher um diese Zeit wichtige historische Arbeiten über die alte Bußdisziplin (Petavius, De Poenitentiae vetere in Ecclesia ratione 1622, Appendix zu Sancti Epiphanii opera. — De Poenitentia et Reconciliatione Diatriba 1633. — De Poenitentia publica libri VI 1644; 1645 werden 2 Bücher gegen *Hermant* hinzugefügt. — *Morin*, Oratorianer 1651 Commentarius Historicus. — *L'Aubépine*, Bischof von Orléans 1632 De Veteribus Ecclesiae Ritibus). Sie sind bis heute nicht überholt. Selbst Petavius, der das christl. Altertum wie wenige Zeitgenossen kannte (die Schriften des Areopagiten, das Athanasianum, die apostolischen Konstitutionen sind richtig kritisiert) und offen gegen Arnauld kämpfte, machte in der Unvergebbarkeit der drei Kapitalsünden (lib. 2 c. 2 n. 2—6; lib. 8, 465a—466) Zugeständnisse, die eingehende historische Untersuchungen als unzulässig dartun. Der geschichtliche Nachweis für häufigen Empfang der Kommunion (gegen die 2. Forderung Arnaulds) ist bei Petavius schon sicher und klar (de Poenitentia publica lib. 4 u. lib. 8). Wie ist denn nach Arnaulds Auffassung die alte Kirche vorgegangen? — Er stellt sich die altkirchliche Praxis als etwas Starres und Unbewegliches vor: ‚jede Todsünde wurde bis ins 12. Jahrhdt. mit öffentlicher Buße belegt' (Fréq. Com. II. Part. et Préf. n. 22. oeuvres comp. d'Arnauld t. 27 S. 106). Wie allgemein diese Ansicht trotz der Arbeiten Morins und Petau's im Klerus verbreitet blieb, mögen *Fleury's* Worte zeigen (second discours sur l'hist. eccl. n. 8, t. 8

Digitized by Google

Paris 1701); mais, direz-vous, tenir des gens en pénitence pour un seul péché, des quinze et vingt ans, et quelquefois toute leur vie? . . . N'était-ce pas de quoi désespérer les pécheurs et vendre la religion odieuse? J'en dirais autant, à ne consulter que les idées ordinaires. Mais je suis retenu premièrement par les faits que je vous ai rapportés' . . . Arnauld sagte nie etwas direkt gegen die Autorität der Kirche seiner Zeit, aber sein ganzes Bestreben ging dahin, die Christen praktisch ihrem Einfluß zu entziehen und sie einer Urkirche zu unterstellen, die nur als Phantasiegebilde im 16. und 17. Jahrhdt. existiert hat. H. Br.

2. Ein lang gehegter Wunsch der katholischen Pädagogen, nämlich ein gutes Lexikon der Pädagogik zu besitzen, beginnt sich soeben zu erfüllen: Den Mitgliedern der kürzlich abgehaltenen Kongresse für Katechetik und für christliche Pädagogik ist durch Herders Verlag die Mitteilung gemacht worden, daß die Vorarbeiten für ein fünfbändiges pädagogisches Lexikon beendet sind, und ein nahezu fertiggestelltes Probeexemplar des I. Bandes war in der katechetischen Lehrmittelausstellung zur Ansicht aufgelegt. Das Werk ist nicht eine Neuauflage der allzu veralteten Rolfus-Pfisterschen ‚Real-Encyclopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens', sondern ein vollständig neues Unternehmen, das unter der Leitung des bestbekannten Herausgebers des Herderschen Konversations-Lexikons *(E. M. Roloff)* und bei der Mitarbeit von etwa 200 Fachmännern technisch und inhaltlich wertvoll zu werden verspricht. F. K.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Register

zum Jahrgange 1912 (Band XXXVI)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rez(ension) oder als Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind kursiv gedruckt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google